

Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна

Міністерство освіти і науки України

Кваліфікаційна наукова
праця на правах рукопису

Жеронкін Антон Володимирович

УДК: 130.2:159.942:167/168

ДИСЕРТАЦІЯ

**«Генеалогія ксенофобії: апотропеїчна магія та символізація
заздроців і ненависті»**

Спеціальність 033 – «Філософія»

(Галузь знань 03 – Гуманітарні науки)

Подається на здобуття ступеня доктора філософії

Дисертація містить результати власних досліджень. Використання ідей,
результатів і текстів інших авторів мають посилання на відповідне джерело.

_____ А. В. Жеронкін

Науковий керівник: Перепелиця Олег Миколайович, доктор філософських наук,
професор.

Харків – 2025

АНОТАЦІЯ

Жеронкін А. В. Генеалогія ксенофобії: апотропеїчна магія та символізація заздрощів і ненависті. – Кваліфікаційна наукова праця на правах рукопису.

Дисертація на здобуття ступеня доктора філософії за спеціальністю 033 – Філософія (Галузь знань 03 – Гуманітарні науки). – Харківський національний університет імені В. Н. Каразіна Міністерства освіти і науки України, Харків, 2025.

Подієвість метамодерну створює суб'єкта, який немовби завмирає в моменті трансгресії від постмодерної апатичної іронії до “Нової щирості”, та акцентує увагу на проблемі визначення Іншого/Чужого/Ворожого, на якого ця Щирість і буде спрямована. Об'єктно-орієнтована онтологія та спекулятивний реалізм концептуалізують нових Інших – “Інших-ніж-люди”, та у такий спосіб роблять цю проблематику ще більш гострою. Але проблема ксенофобії, як страху перед Чужим, все ще залишається актуальною та не знаходить вирішення. Навіть більше, вона не знаходить більш-менш детальну та продуману стратегію цього вирішення. Поточна дисертація присвячена спробі підійти до проблеми ксенофобії обхідним шляхом: через дослідження сутності “апотропеїв”, які є артефактом найдавніших ксенофобних практик – практик самозахисту від усього Чужого. Саме дослідження матеріальної культури та тих практик, в які ці артефакти були залучені, здатно висвітлити шари емоцій, несвідомих фантазій та унікального феноменологічного досвіду, які приховуються за ксенофобними діями та ідеологіями.

Об'єктом дослідження є сутність ксенофобії та форм її переживання суб'єктом, а **предметом дослідження** – практика використання апотропеїв у її функціональному зв'язку з психологічним опрацюванням ксенофобних емоцій: ненависті, заздрощів, страху. **Мета** поточного дослідження – визначити джерела ксенофобних афектів, ксенофобних ідеологій і ксенофобної поведінки в структурі “ментального світу” людини та структурах соціокультурного простору.

Заради досягнення визначеної мети дисертаційного дослідження було виокремлено наступні **завдання**:

1. Визначити методологічний інструментарій структуралізму та історії емоцій, що здатний допомогти в генеалогічному дослідженні ксенофобії.
2. Проаналізувати наявні дослідження з філософсько-антропологічним осмисленням явищ ксенофобії та апотропеїчної магії, а також з аналітикою зв'язку між ними.
3. Здійснити “деструкцію” поняття “апотропеїчна магія” від його сучасного, метамодерного використання до епохи Античності.
4. Провести феноменологічне дослідження первісних практик використання апотропеїв у порівнянні з іншими “захисними практиками”.
5. Визначити основні історичні віхи існування практик апотропеїчної магії та їх характеристики.
6. Створити класифікації апотропеїв за критеріями матерії, форми, джерела сакральної сили та призначення.
7. Дослідити явище “пристріту” та апотропеїв, які проти нього використовувались, з позицій “теорії об’єктних відносин” (М. Кляйн, В. Р. Біон та інші).
8. Концептуалізувати поняття “седативної функції матеріальної культури”, як одного з джерел сакральності артефактів.
9. Переглянути феноменологічне бачення зв'язку між Я та “Іншим”, як зв'язку “Ego” та “Alter-Ego”, через призму психоаналітичної концепції стадій психосексуального розвитку (З. Фройд, М. Кляйн та інші).
10. Визначити об’єкт інтенційного спрямування ксенофобних переживань серед Тріади “Інший / Чужий / Ворожий”.
11. Класифікувати типи ксенофобії на основі проведеного дослідження відносин “Я-Інший”, що відобразили себе у апотропеїчних практиках.
12. Надати характеристику ксенофобії метамодерну в зв'язку з явищами мультикультуралізму, “Нової Щирості” та “події-трагедії” війни.

Теоретико-методологічна стратегія була підпорядкована меті дослідження й базувалась на “генеалогічному підході” в його редакції, що була запропонована М. Фуко. Генеалогічні пошуки дотично поєднують методологічні інструментарії історії емоцій, постструктуралізму, психоаналізу та феноменології, щоб комплексно опрацювати явище ксенофобії на всіх рівнях: антропологічному, соціальному та онтологічному. Окрім цього були також використані наступні методи: порівняльно-історичний метод (для відстеження трансформацій практик апотропеїчної магії та ксенофобного дискурсу, який проявляв себе в цих практиках), номотетичний метод для визначення сутнісних та незмінних рис практик апотропеїчної магії, метод структурного аналізу для створення класифікації апотропеїв та визначення джерел ксенофобних емоцій та ксенофобних ідеологій, функціональний аналіз для визначення тих функцій, які апотропеї відіграють для психіки людей та їх повсякденних практик.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у тому, що це дослідження є першою в українській філософській думці спробою реконструювати “історію ксенофобії” та віднайти її антропологічну, соціальну і онтологічну сутність, звертаючись до аналітики пам’яток матеріальної культури та практик їх використання.

Уперше:

- визначено, що ксенофобія є психічною установкою, яка формується ще з поширеного серед дітей “страху перед незнайомцями”, а джерело цього страху знаходиться в першому році життя, в базовому переживанні параноїдно-шизоїдної позиції та власних деструктивних оральних імпульсів;
- описані чотири типи ксенофобії: психотична ксенофобія (ксенофобія найбільш фундаментального рівня, коли психіка людини не здатна безпечно інтегрувати нічого Чужого та незвичайного), ксенофобія ототожнення (ксенофобія, яка базується на емоціях, що переносяться на маловідомий об’єкт з внутрішніх об’єктів по принципам феноменологічної чи структурної схожості), напівсвідома ксенофобія

(кснофобія, яка виникає через ідеологічне доктринування, здатне впливати і на свідомість, і на несвідомий шар людської психіки), кснофобія уникнення (тип кснофобії, коли людина здатна сприймати Чужого в міжособистісному контакті, але не хоче допускати змін свого життєвого світу “вторгненням” цього Чужого, задля чого і реалізує “профілактичні” дії для захисту від чужинців на соціальному, політичному, комунікаційному рівнях);

- концептуалізовано поняття “первинна структура об’єктності” та висунута гіпотеза про її трансфер на Іншого, як про базовий механізм встановлення ментального зв’язку, з якого починається будь-яка взаємодія суб’єкта з Іншим;
- аргументована необхідність розділення кснофобії на три рівні втілення: ідеологічний, емоційний та онтологічний;
- доведена дотичність апотропеїчної магії до кснофобних практик;
- продемонстровано, що в “деструкційному” постмодерному дискурсі про апотропей йде мова вже не стільки як про річ, а скоріше як про функцію – говорять про “апотропеїчну функцію” чогось, а не про саму цю річ, як про унікальну категорію;
- визначено, що “спекулятивно-функціональний” дискурс метамодерну намагається повернутися від функції до самих речей, що є окремим проявом спроби трансгресії до Нової щирості;
- концептуалізована сутнісна відокремленість “профілактичного дискурсу” від “медичного” та продемонстровано, що з первісних часів кснофобія та й апотропеїчна магія слугували саме першому дискурсу, потім перейшли до другого, і лише модерн відніс ці практики до категорії “дискурсу езотеричного”.
- визначено ключові хронологічні етапи існування та трансформацій практик апотропеїчної магії: кочовий-доосьовий, осілий-доосьовий, етап осьової інституціоналізації, етап (пост)осьового синкретизму, час езотеричних систем та етап модерної десакралізації;

- створені класифікації апотропеїв за чотирма критеріями: матерія (апотропеї неживої природи, апотропей-елемент ландшафту, апотропеї живої природи, емблематичні апотропеї, апотропей-дія), форма (апотропей-прикраса, апотропей-пра́вда, апотропей-декорація, лінгвістичні, звукові та ароматичні апотропеї), джерело сили (апотропеї, які отримують сакральність та силу від: форми, природи, напряду від богів, від ритуальних дій, від дару, від виробника чи самого процесу виробництва) та призначення (універсальні та спеціалізовані);
- концептуалізоване поняття “седативна функція матеріальної культури” та доведене існування зв’язку між матеріальними артефактами та психікою людини;
- висунута гіпотеза про народження віри в пристрій зі здатності людини відчувати спроби Іншого “контейнерувати” власні переживання в нього, тобто зі здатності сприймати проєктивні ідентифікації Іншого;

Уточнено й поглиблено:

- історіографічний огляд тенденцій розвитку “історії емоцій” та її зв’язків з іншими філософськими та міждисциплінарними сферами досліджень;
- історіографічний огляд досліджень апотропеїчної магії та явища пристріту;
- взаємозв’язок екзистенційно-онтологічних категорій “Інший”, “Чужий” та “Ворожий”;
- здійснено дослідження в галузі феноменології речей: так, визначені сутнісні риси таких категорій речей, як річ-зброя (з внутрішнім розділенням на зброю “дистанційну” та “зброю ближнього бою), річ-капкан (сутнісно пов’язана з практикою облаштування лімінальних просторів), річ-огорожа (є вираженням лімінальності на рівні чуттєвого сприйняття) і т.і.;
- вивчення проблеми “ресакралізації” метамодерну, неомагічного мислення на прикладі практик апотропеїчної магії;

Теоретичне і практичне значення одержаних результатів. Результати поточного дослідження можуть бути використані в подальших дослідницьких студіях, та й на практиці. Робота може бути цікава та корисна філософам, які досліджують об'єктно-орієнтовану онтологію, структуралізм, феноменологію, матеріальну культуру, методологію психоаналітичної герменевтики речей та мистецтва. Корисними результати дослідження будуть також на міждисциплінарному рівні: для досліджень соціокультурного спрямування, для поглибленого розуміння сутності ксенофобії та її специфічних форм, які вона приймає в умовах метамодерну. Концептуалізація “седативної функції матеріальної культури” на прикладі апотропеїв може бути використана на практиці психотерапевтами, які працюють з кейсами тривоги, страху, ненависті та заздрості. Також розрізнення рівнів ксенофобії та її типів – це той результат, який може вплинути на реальні практики боротьби з ксенофобією та зменшення конфліктності в мультикультурному суспільстві метамодерну.

Ключові слова: ксенофобія, структуралізм, апотропей, метамодерн, Інший, Чужий, Ворог, ненависть, заздрість, страх, мультикультуралізм, об'єктно-орієнтована онтологія, психоаналіз, теорія об'єктних відносин.

ABSTRACT

Zheronkin A. V. The Genealogy of Xenophobia: Apotropaic Magic and the Symbolization of Envy and Hate. – Qualification scholarly paper: a manuscript.

Thesis submitted for obtaining the Doctor of Philosophy degree in Human Sciences, Specialty 033 – Philosophy. – V. N. Karazin Kharkiv National University, Ministry of Education and Science of Ukraine, Kharkiv, 2025.

The eventfulness of metamodern creates a subject that seems to freeze at the moment of transgression from postmodern apathetic irony to the “New Sincerity,” and focuses attention on the problem of defining the Other/Alien/Enemy, to whom this Sincerity will be directed. Object-oriented ontology and speculative realism conceptualize new Others – “Other-than-humans”, and thus make this problematic even more acute. But the problem of xenophobia, as the fear of the Alien, still remains relevant and has not been solved. Moreover, she does not find a more or less detailed and well-thought-out strategy for this solution. The current dissertation is devoted to an attempt to approach the problem of xenophobia in a roundabout way: through the study of the essence of “apotropaic,” which are an artifact of the most ancient xenophobic practices – practices of self-defense against everything Aliens. It is the study of material culture and the practices in which these artifacts were involved that can illuminate the layers of emotions, unconscious fantasies, and unique phenomenological experiences that lie behind xenophobic actions and ideologies.

The object of the study is the essence of xenophobia and the forms of its experience by the subject, and **the subject of the study** is the practice of using apotropaics in its functional connection with the psychological processing of xenophobic emotions: hatred, envy, fear. **The purpose of the current research** is to determine the sources of xenophobic affects, xenophobic ideologies and xenophobic behavior in the structure of the human "mental world" and the structures of the socio-cultural space.

To achieve the outlined aim of the current thesis, the following **tasks** were singled out:

1. To determine the methodological tools of structuralism and the history of emotions, which can help in the genealogical study of xenophobia.
2. To analyze the available research with a philosophical and anthropological understanding of the phenomena of xenophobia and apotropaic magic, as well as with an analysis of the connection between them.
3. To carry out the "destruction" of the concept of "apotropaic magic" from its modern, metamodern use to the era of Antiquity.
4. To conduct a phenomenological study of the primitive practices of using apotropaics in comparison with other "protective practices".
5. To determine the main historical milestones of the existence of the practices of apotropaic magic and their characteristics.
6. To create classifications of apotropaics according to the criteria of matter, form, source of sacred power and purpose.
7. To investigate the phenomenon of the "evil eye" and the apotropaics used against it from the standpoint of the "theory of object relations" (M. Klein, W. R. Bion and others).
8. To conceptualize the concept of "sedative function of material culture" as one of the sources of sacredness of artifacts.
9. To review the phenomenological vision of the connection between the Self and the "Other", as the connection of "Ego" and "Alter-Ego", through the prism of the psychoanalytic concept of the stages of psychosexual development (Z. Freud, M. Klein and others).
10. To determine the object of intentional direction of xenophobic experiences among the Triad "Other/Alien/Enemy".
11. To classify the types of xenophobia based on the conducted study of "I-Other" relations, which were reflected in apotropaic practices.
12. To characterize the xenophobia of the metamodern in connection with the phenomena of multiculturalism, "New Sincerity" and the "event-tragedy" of the war.

The author's **theoretical and methodological position** was subordinated to the purpose of the research and was based on the "genealogical approach" in its version, which was proposed by M. Foucault. Genealogical searches tangentially combine the methodological tools of the history of emotions, poststructuralism, psychoanalysis, and phenomenology in order to comprehensively study the phenomenon of xenophobia at all levels: anthropological, social, and ontological. In addition, the following methods were also used: the comparative-historical method (to trace the transformations of the practices of apotropaic magic and the xenophobic discourse that manifested itself in these practices), the nomothetic method for determining the essential and invariable features of the practices of apotropaic magic, the method of structural analysis for creating a classification of apotropaics and determining the sources of xenophobic emotions and xenophobic ideologies, functional analysis for determining the functions that apotropaics play for the psyche of people and their everyday practices.

The scientific novelty of the obtained results lies in the fact that this research is the first attempt in Ukrainian philosophical thought to reconstruct the "history of xenophobia" and to find its anthropological, social and ontological essence, turning to the analysis of monuments of material culture and the practices of their use.

First:

- it is determined that xenophobia is a mental attitude that is formed from the widespread children's "fear of strangers", and the source of this fear is in the first year of life, in the basic experience of a paranoid-schizoid position and one's own destructive oral impulses;
- four types of xenophobia are described: psychotic xenophobia (xenophobia of the most fundamental level, when the human psyche is unable to safely integrate anything foreign and unusual), xenophobia of identification (xenophobia, which is based on emotions transferred to an unfamiliar object from internal objects according to the principles of phenomenological or structural similarity), semi-conscious xenophobia (xenophobia that arises due to ideological indoctrination, capable of influencing both the conscious and the

- unconscious layer of the human psyche), xenophobia of avoidance (a type of xenophobia when a person is able to perceive a Stranger in interpersonal contact, but does not want to allow changes in his life world due to the "invasion" of this Stranger, which is why he implements "preventive" actions to protect against strangers at the social, political, and communication levels);
- the concept of "primary structure of objectivity" is conceptualized and a hypothesis is put forward about its transfer to the Other, as a basic mechanism for establishing a mental connection, from which any interaction of the subject with the Other begins;
 - to argued necessity of dividing xenophobia into three levels of embodiment: ideological, emotional and ontological;
 - the tangentiality of apotropaic magic to xenophobic practices is proven;
 - it has been demonstrated that in the "destructive" postmodern discourse, apotropaic is not so much a thing, but rather a function – they talk about the "apotropaic function" of something, and not about this thing itself, as a unique category of things;
 - conceptualized the difference between "preventive discourse" and "medical" and demonstrated that from the earliest times xenophobia and apotropaic magic served the first discourse, then moved to the second, and only modernity brought these practices into the category of "esoteric discourse";
 - it is determined that the "speculative-functional" discourse of metamodernity tries to return from the function to the things themselves, which is a separate manifestation of the attempt to transgress towards the New Sincerity;
 - the key chronological stages of the existence and transformations of the practices of apotropaic magic are determined: nomadic-non-axial, settled-non-axial, the stage of axial institutionalization, the stage of (post)axial syncretism, the time of esoteric systems and the stage of modern desacralization;
 - classifications of apotropaics were created according to four criteria: matter (apotropaic of inanimate nature, apotropaic-landscape element, apotropaics of

living nature, emblematic apotropaics, apotropaic-action), form (apotropaic-decoration, apotrope-πράγμα, apotropaic-decoration, linguistic, sound and aromatic apotropaics), the source of power (apotropaics that receive sacredness and power from: form, nature, directly from the gods, from ritual actions, from a gift, from the producer or the production process itself) and purpose (universal and specialized);

- the conceptualized concept of "sedative function of material culture" and the proven existence of this connection between material artifacts and the human psyche;
- a hypothesis was put forward about the birth of belief in the evil eye from a person's ability to feel the attempts of the Other to "contain" his own experiences into him, that is, from the ability to perceive the projective identifications of the Other;

Clarified and deepened:

- a historiographic review of the trends in the development of the "history of emotions" and its connections with other philosophical and interdisciplinary fields of research;
- a historiographic review of research on apotropaic magic;
- the relationship between the existential and ontological categories "Other", "Alien" and "Enemy";
- research in the field of phenomenology of things was carried out: the essential features of such categories of things as the thing-weapon (with an internal division into "distance" and "melee weapons"), the thing-trap (essentially related to the practice of arranging liminal spaces), the thing-fence (an expression of liminality at the level of sensory perception) and so on, were determined;
- study of the problem of "resacralization" of postmodern, neo-magical thinking on the example of the practices of apotropaic magic;

The theoretical and practical significance. The results of the current study can be used in further research studies, as well as in practice. The work can be interesting

and useful for philosophers who are researchers of object-oriented ontology, structuralism, phenomenology of material culture, methodology of psychoanalytic hermeneutics of things and art. The results of the research will also be useful at the interdisciplinary level: for sociocultural studies, for a deeper understanding of the essence of xenophobia and its specific forms that it takes in the conditions of metamodernism. Conceptualization of the "sedative function of material culture" on the example of apotropaics can be used in practice by psychotherapists who work with cases of anxiety, fear, hatred and envy. Also, distinguishing the levels of xenophobia and its types is the result that can affect the real practices of combating xenophobia and reducing conflict in the multicultural society of the metamodern.

Keywords: xenophobia, structuralism, apotropaic, metamodern, Other, Alien, Enemy, hatred, envy, fear, multiculturalism, object-oriented ontology, psychoanalysis, theory of object relations.

СПИСОК ПУБЛІКАЦІЙ ЗДОБУВАЧА ЗА ТЕМОЮ ДИСЕРТАЦІЇ

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

Жеронкін, А. В. (2023). Історія заздрості: Історіографічний огляд. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», (68), 43-54.
<https://doi.org/10.26565/2306-6687-2023-68-05>.

Жеронкін, А. В. (2024). Седативна функція матеріальної культури: про сутність апотропея. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (70), 173-186.
<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-16>.

Жеронкін, А. В. (2024). “Погляд” Іншого та ксенофобія: феноменологічні розшуки сутності пристріту. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (71), 104-114.
<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-10>.

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

Жеронкін, А. В. Історія емоцій: перспективи використання підходів Ж. Лакана та В. Р. Біона // XIX Харківські студентські філософські читання. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 13–14 травня 2023 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2023.

Жеронкін, А. В. Матеріальна культура та історія емоцій: методологічні суперечки // XX Харківські студентські філософські читання: до 180 річниці з дня народження Фрідріха Ніцше. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 16 травня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024.

Жеронкін, А. В. VI Міжнародна науково-практична конференція «SCIENCE AND TECHNOLOGY: CHALLENGES, PROSPECTS AND INNOVATIONS», 29-31.01.2025, Осака, Японія.

ЗМІСТ

ВСТУП.....	15
РОЗДІЛ I. ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ КСЕНОФОБІЇ: ІСТОРІОГРАФІЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ.....	25
1.1 Генеалогічний підхід: від Ф. Ніцше та М. Фуко до історії емоцій та об'єктно-орієнтованої онтології.....	25
1.2 “Я” та Інший/Чужий/Ворожий: філософський аспект проблеми ксенофобії.....	48
1.3 Історія апотропеїчної магії: філософський та соціокультурний контексти.....	66
Висновки до розділу 1.....	86
РОЗДІЛ II. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ АПОТРОПЕЯ: ВІД ДЕСТРУКЦІЇ ДИСКУРСУ ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ РЕЧІ.....	88
2.1 Деструкція поняття “апотропей”: від метамодерну до Античності.....	88
2.2 Феноменологічна історія речей-апотропей: захисна магія, Дім і лімінальні простори.....	101
2.3 Класифікація апотропей: герменевтика та феноменологія сакрального.....	121
Висновки до розділу 2.....	134
РОЗДІЛ III. ПСИХОАНАЛІТИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЖЕРЕЛ “ЗАХИСНОЇ МАГІЇ” ТА КСЕНОФОБІЇ.....	138
3.1. Психоаналітична теорія пристріту та страху перед Поглядом Іншого.....	138
3.2 Седативна функція матеріальної культури: апотропей як “перехідний об'єкт”.....	152
Висновки до розділу 3.....	163

РОЗДІЛ IV. КСЕНОФОБИЯ: СУТНІСТЬ ЯВИЩА ТА СУЧАСНИЙ

СТАН.....	166
4.1 Суб'єкт та Інше/Чуже/Вороже: про об'єкт ксенофобії та її сутнісні риси.....	166
4.2 Ксенофобія та метамодерн: ненависть і заздрість до Іншого в умовах мультикультуралізму, “Нової щирості” та “події-трагедії” війни.....	183
Висновки до розділу 4.....	198
ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ.....	201
СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ.....	204
ДОДАТОК А.....	220

ВСТУП

Обґрунтування вибору теми дослідження. Культура модерну та її (пост)версії, які і так мають безліч внутрішніх протиріч, формують антропотип з дуже своєрідною чуттєвістю як до слів, так і до речей. Цей антропотип поєднує в собі гіперчутливість не лише до дій, але й до “мови ненависті”, з розмиттям глибоких переживань, індивідуалістичною байдужістю до думки Іншого, сприйняттям символічного обміну (наприклад, спілкування) як “інформаційного шуму”. Коли ж ця базова культурна установка доповнюється активними глобалізаційними процесами та, відповідно, тенденціями до мультикультуралізму – тоді-то поняття “ксенофобії” і займає помітне місце у домінуючому дискурсі.

Як сама по собі ксенофобія, так і дискурс про ксенофобію, не проходять для суспільства безслідно. Коли вони перетворюються на чіткі ідеологеми, що здатні впливати на електоральну та громадську діяльність, відчувається їх вплив на політичну сферу. Коли вплив ксенофобії відчувається на рівні соціальної повсякденності, то ми стикаємося зі змінами комунікативної поведінки людей, а також з виникненням конфліктних ситуацій і, у радикальних випадках, навіть зі збільшенням криміногенної ситуації в окремих регіонах. Поляризація суспільств може зростати навіть через саме обговорення ксенофобії, тим більше – через її конкретні активні прояви.

Неабияку актуальність дослідження ксенофобії мають і з погляду теоретичної науки. Філософія зі стародавніх часів займалася пошуком шляхів до пізнання панівного антропотипу, який був породжений “актуальним станом буття”. І явище ксенофобії одночасно охоплює всі рівні людської психіки: це й усвідомлена ідеологія, й конкретний емоційний досвід, й несвідомі фантазії, що приховуються за ідеологічними та емоційними нашаруваннями.

Виникає ксенофобія також не лише з психологічних причин. Вона відчутно пов’язана також з соціальними структурами, культурною динамікою, діяльністю державних інституцій, інформаційно-психологічними спеціальними операціями в умовах гібридної війни. А якщо ще відмітити, що ксенофобія відображає

базовий екзистенційний зв'язок “Я-Інший”, то ця тема впритул наближається до кола “вічних” філософсько-антропологічних та філософсько-соціальних проблем.

Більшість досліджень ксенофобії вимушені спиратися на дискурсивну аналітику конкретних ксенофобних ідеологій, або ж на поширені в науковому середовищі загальновживані твердження, які, на нашу думку, занадто спрощують як саму ксенофобію, так і реалії психічного життя тієї людини, яка розділяє певні ксенофобні ідеї. Існують і більш фундаментальні дослідження, які відшуковують джерела ксенофобії в глибинних принципах функціонування людської психіки, групової динаміки спільнот, формування культурного контексту. Однак, в усіх випадках все ж ксенофобія сприймається в науковому дискурсі виключно як форма “хибної свідомості”, результатом поєднання “тоталітарного характеру” людини та “людоїдських ідеологій”.

В поточному дослідженні здійснена спроба використати пам'ятки матеріальної культури для того, щоб дослідити ксенофобію та, що важливо, емоції, які за нею приховуються, глибше. Одна з гіпотез дослідження полягає в тому, що пам'ятками, які багато можуть розповісти про ксенофобію, є артефакти апотропеїчної (захисної) магії. Висування цієї гіпотези обумовлено тим, що апотропеї за самою своєю суттю спрямовані на: (а) захист від Інших (як реальних, так і уявних); (б) підкреслення своєї ідентичності (здебільшого, релігійної). Тож їх використання, певною мірою, вже було ксенофобним актом, навіть тоді, коли саме поняття “ксенофобія”, чи схожі терміни, ще не вживалися.

Дотично, дисертаційне дослідження дозволить через призму філософських підходів розглянути апотропей як особливу категорію об'єктів, що відіграють свою унікальну роль в житті окремої людини та в суспільному житті тощо. І актуальність цього знання вкрай велика в умовах воєнного стану, бо страх, тривога, жах – все це стає невід'ємною частиною життя кожного українця, що сприяє популярності апотропеїв. Збільшується в цих умовах також вплив ненависті, заздрості, ревнощів та інших емоцій, які, за гіпотезою цього

дослідження, також мають безпосередній вплив на поширеність апотропеїчних магічних практик. Ймовірно, цілі покоління українців, які стикаються з наслідками ПТСР зараз та продовжать відчувати їх також вже і в мирні часи, будуть потребувати особливої допоміжної сили, яка здатна захистити та зняти тривожність. Одним з типів такої допоміжної сили можуть стати апотропеї, які можна використовувати усвідомлено, в психотерапевтичній роботі з людьми, що страждають від ПТСР. Не виключаємо також і їх стихійну популяризацію серед українців, яка вплине на повсякденну культуру та буде потребувати додаткового осмислення.

А ще варто доєднатися до слів, які більше століття тому були написані Дж. Дж. Фрейзером, і актуальність яких досі не згасла. Це його слова про власне дослідження “Завдання Психеї: дискурс щодо впливу забобонів на розвиток інституцій”: “Зараз вона опублікована в надії, що вона може привернути увагу до забутої сторони забобонів і стимулювати дослідження ранньої історії тих великих інституцій, які все ще утворюють основу сучасного суспільства. Якщо виявиться, що інколи ці інституції будували на гнилих фундаментах, було б поспішно робити висновок, що всі вони повинні бути зруйновані. Людина — дуже цікава тварина, і чим більше ми знаємо про її звички, тим більш цікавою вона виглядає. Він може бути найрозсудливішим зі звірів, але, безумовно, він найбезглуздіший. Навіть химерна дотепність Свіфта, без допомоги знання про дикунів, не відповідала дійсності в його спробі яскраво висвітлити людську дурість. І все ж дивно те, що попри свої абсурди або, можливо, завдяки їм, людина неухильно рухається вгору; чим більше ми дізнаємося про його минулу історію, тим більш безпідставною виявляється стара теорія про його виродження. З хибних посилок він часто приходять до здорових висновків: із химерної теорії він виводить цілющу практику. Ця промова послужить корисній меті, якщо вона проілюструє кілька способів, якими глупота таємничим чином переходить у мудрість, а добро виходить зі зла. Це просто ескіз великої теми. Чи буду я коли-небудь заповнювати ці поверхневі обриси більш тонкими штрихами та більш глибокими тінями — залишимо

вирішити майбутньому. Матеріалів для такої картини існує безліч; і якщо кольори темні, вони все ж освітлені, як я намагався вказати в цьому есе, променем розради й надії” (Frazer, 1909, p. 7-8).

У дослідженні були використані як першоджерела, так і критична література. Розділити цей масив літератури можна на три блоки: термінологічно-методологічна література (охоплює дослідження, що формують інструментарій, використаний у поточній дисертації), дослідження з філософським осмисленням сутності ксенофобії та, третій блок, емпірична база дослідження (дослідження апотропеїчної магії та конкретних артефактів, або ж приклади дискурсивно дотичних текстів).

До першого блоку варто віднести дослідників інструментарію та термінологічного апарату постструктуралістських підходів: М. Фуко (“генеалогічний” та “археологічний” методи досліджень), Р. Барт (синхронічна аналітика структур масової культури), Ж. Дерріда (деконструкція), Дж. Батлер (підхід до суб’єктності, як до породження влади та відтворюваних соціальних практик) та інших; психоаналітиків, які вивчали джерела й наслідки емоційного переповнення заздрістю та ненависті: З. Фройд (засади психоаналітичного підходу, концепція стадій психосексуального розвитку, напрацювання по теорії проєктивних механізмів), М. Кляйн (теорія контейнерування, концепції несвідомих фантазій, “цілісного об’єкта”, “часткового об’єкта”, “проєктивної ідентифікації”), В. Р. Біон (теорія функціонального значення мислення та його генезу, концепції “материнської мрійливості”, “невимовного жаху” та “психічної катастрофи”), Ж. Швек (теорія самозаспокоювальних ментальних процесів та їх діалектичності), Д. Віннікот (концепція “перехідного об’єкта”). Також до корпусу теоретико-методологічної літератури варто віднести дослідників у галузі історії емоцій, їх методологічного інструментарію та теоретичних засад: Я. Плампер (концепція “емоції як метакатегорії”), У. Фреверт (теорія “функціонального значення емоційних понять та категорій”), Б. Х. Розенвейн (підхід до дослідження “емоційних спільнот”), С. Трігг (напрацювання по аналітиці об’єктів матеріальної культури в дослідженнях

історії емоцій) та інші. Суттєву роль у дослідженні зіграли напрацювання феноменологів: Е. Гуссерль (ідея феноменології як трансцендентальної філософії), М. Мерло-Понті (напрацювання в галузі феноменології тіла), Ж.-П. Сартр (концептуалізація “Погляду” Іншого), М. Гайдеггер (деструкція, герменевтика фактичності). Концептуальний зв’язок між апотропеїчними практиками та ксенофобією уможливлений теоретичними напрацюваннями об’єктно-орієнтованої онтології (Г. Харман, К. Мейясу, Р. Л. Брайант, Т. Мортон), акторно-мережевої теорії (Б. Латур) та теорією соціальних практик (П. Бурдьє, М. Шеєр).

Проблему ксенофобії з феноменологічної перспективи досліджували такі філософи як Е. Левінас (концепція Іншого як гаранта мого Я), М. Бубер (ідея діалогічної філософії та базових термінів “Я-Ти” і “Я-Він”), Б. Вальденфельс (топографічне розуміння Чужого), Ю. Крістева та П. Рікер (“чужинець в середині кожного суб’єкту”), Е. Жуай (концепція “ксеносів”) та інші. Дослідженням практик апотропеїчної магії та збором емпіричного матеріалу в цій галузі займалися соціально-культурні антропологи Т. Елворті, М. Еліаде, Т. Гуера, К. М. Дженкінс, В. Х. Волкер, Дж. Беррімен та інші.

Об’єктом дослідження є сутність ксенофобії та форм її переживання суб’єктом, а **предметом дослідження** – практика використання апотропеїв у її функціональному зв’язку з психологічним опрацюванням ксенофобних емоцій: ненависті, заздрощів, страху. **Мета поточного дослідження** – визначити джерела ксенофобних афектів, ксенофобних ідеологій і ксенофобної поведінки в структурі “ментального світу” людини та структурах соціокультурного простору.

Заради досягнення визначеної мети дисертаційного дослідження було виокремлено наступні **завдання** дисертаційного дослідження:

1. Визначити методологічний інструментарій структуралізму та історії емоцій, що здатний допомогти в деконструкції історії ксенофобії.

2. Проаналізувати наявні дослідження з філософсько-антропологічним осмисленням явищ ксенофобії та апотропеїчної магії, а також з аналітикою зв'язку між ними.
3. Здійснити “деструкцію” поняття “апотропеїчна магія” від його сучасного, метамодерного, використання до епохи Античності.
4. Провести феноменологічне дослідження первісних практик використання апотропеїв у порівнянні з іншими “захисними практиками”.
5. Визначити основні історичні віхи існування практик апотропеїчної магії та їх характеристики.
6. Створити класифікації апотропеїв за критеріями матерії, форми, джерела сакральної сили та призначення.
7. Дослідити явище “пристріту” та апотропеїв, які проти нього використовувались, з позицій “теорії об’єктних відносин” (М. Кляйн, В. Р. Біон та інші).
8. Концептуалізувати поняття “седативної функції матеріальної культури” як одного з джерел сакральності артефактів.
9. Переглянути феноменологічне бачення зв'язку між Я та “Іншим”, як зв'язку “Ego” та “Alter-Ego”, через призму психоаналітичної концепції стадій психосексуального розвитку (З. Фройд, М. Кляйн та інші).
10. Визначити об’єкт інтенційного спрямування ксенофобних переживань серед Тріади “Інший/Чужий/Ворожий”.
11. Класифікувати типи ксенофобії на основі проведеного дослідження відносин “Я-Інший”, що відобразили себе в апотропеїчних практиках.
12. Надати характеристику ксенофобії метамодерну у зв'язку з явищами мультикультуралізму, “Нової Щирості” та “події-трагедії” війни

Теоретико-методологічна стратегія була підпорядкована меті дослідження й базувалась на “генеалогічному підході” в його редакції, що була запропонована М. Фуко. Генеалогічні пошуки дотично поєднують методологічні інструментарії історії емоцій, постструктуралізму, психоаналізу та феноменології, щоб комплексно опрацювати явище ксенофобії на всіх рівнях:

антропологічному, соціальному та онтологічному. Окрім цього були також використані наступні методи: порівняльно-історичний метод (для відстеження трансформацій практик апотропеїчної магії та ксенофобного дискурсу, який проявляв себе в цих практиках), номотетичний метод для визначення сутнісних та незмінних рис практик апотропеїчної магії, метод структурного аналізу для створення класифікації апотропеїв та визначення джерел ксенофобних емоцій та ксенофобних ідеологій.

Наукова новизна отриманих результатів полягає у тому, що це дослідження є першою в українській філософській думці спробою реконструювати “історію ксенофобії” та віднайти її антропологічну, соціальну та онтологічну сутність, звертаючись до аналітики пам’яток матеріальної культури та практик їх використання.

Уперше:

- визначено, що ксенофобія є психічною установкою, яка формується ще з поширеного серед дітей “страху перед незнайомцями”, а джерело цього страху знаходиться в першому році життя, в базовому переживанні параноїдно-шизоїдної позиції та власних деструктивних оральних імпульсів;
- описані чотири типи ксенофобії: психотична ксенофобія (ксенофобія найбільш фундаментального рівня, коли психіка людини не здатна безпечно інтегрувати нічого Чужого та незвичайного), ксенофобія ототожнення (ксенофобія, яка базується на емоціях, що переносяться на маловідомий об’єкт з внутрішніх об’єктів по принципам феноменологічної чи структурної схожості), напівсвідома ксенофобія (ксенофобія, яка виникає через ідеологічне доктринування, здатне впливати і на свідомість, і на несвідомий шар людської психіки), ксенофобія уникнення (тип ксенофобії, коли людина здатна сприймати Чужого в міжособистісному контакті, але не хоче допускати змін свого життєвого світу “вторгненням” цього Чужого, задля чого і реалізує

- “профілактичні” дії для захисту від чужинців на соціальному, політичному, комунікаційному рівнях);
- концептуалізовано поняття “первинна структура об’єктності” та висунута гіпотеза про її трансфер на Іншого, як про базовий механізм встановлення ментального зв’язку, з якого починається будь-яка взаємодія суб’єкта з Іншим;
 - аргументована необхідність розділення ксенофобії на три рівні втілення: ідеологічний, емоційний та онтологічний;
 - доведена дотичність апотропеїчної магії до ксенофобних практик;
 - продемонстровано, що в “деструкційному” постмодерному дискурсі про апотропей йде мова вже не стільки як про річ, а скоріше як про функцію – говорять про “апотропеїчну функцію” чогось, а не про саму цю річ, як про унікальну категорію речей;
 - визначено, що “спекулятивно-функціональний” дискурс метамодерну намагається повернутися від функції до самих речей, що є окремим проявом спроби трансгресії до Нової щирості;
 - концептуалізована сутнісна відокремленість “профілактичного дискурсу” від “медичного” та продемонстровано, що з первісних часів ксенофобія та й апотропеїчна магія слугували саме першому дискурсу, потім перейшли до другого, і лише модерн відніс ці практики до категорії “дискурсу езотеричного”.
 - визначено ключові хронологічні етапи існування та трансформацій практик апотропеїчної магії: кочовий-доосьовий, осілий-доосьовий, етап осьової інституціоналізації, етап (пост)осьового синкретизму, час езотеричних систем та етап модерної десакралізації;
 - створені класифікації апотропеїв за чотирма критеріями матерія (апотропеї неживої природи, апотропей-елемент ландшафту, апотропеї живої природи, емблематичні апотропеї, апотропей-дія), форма (апотропей-прикраса, апотропей-пра́вда, апотропей-декорація, лінгвістичні, звукові та ароматичні апотропеї), джерело сили (апотропеї,

які отримують сакральність та силу від: форми, природи, напряду від богів, від ритуальних дій, від дару, від виробника чи самого процесу виробництва) та призначення (універсальні та спеціалізовані);

- концептуалізоване поняття “седативна функція матеріальної культури” та доведене існування цього зв’язку матеріальних артефактів та психіки людини;
- висунута гіпотеза про народження віри в пристрій зі здатності людини відчувати спроби Іншого “контейнерувати” власні переживання в нього, тобто зі здатності сприймати проєктивні ідентифікації Іншого;

Уточнено й поглиблено:

- історіографічний огляд тенденцій розвитку “історії емоцій” та її зв’язків з іншими філософськими та міждисциплінарними сферами досліджень;
- історіографічний огляд досліджень апотропеїчної магії та явища пристріту;
- взаємозв’язок екзистенційно-онтологічних категорій “Інший”, “Чужий” та “Ворожий”;
- дослідження в галузі феноменології речей: так, визначені сутнісні риси таких категорій речей, як річ-зброя (з внутрішнім розділенням на зброю “дистанційну” та “зброю ближнього бою), річ-капкан (сутнісно пов’язана з практикою облаштування лімінальних просторів), річ-огорожа (є вираженням лімінальності на рівні чуттєвого сприйняття) і т.і.;
- вивчення проблеми “ресакралізації” метамодерну, (нео)магічного мислення на прикладі практик апотропеїчної магії;

Апробація матеріалів дисертації.

Ключові положення дисертації були апробовані в формі доповідей на трьох наукових конференціях:

– Історія емоцій: перспективи використання підходів Ж. Лакана та В. Р. Біона // XIX Харківські студентські філософські читання. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 13–14 травня 2023 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2023.

– Матеріальна культура та історія емоцій: методологічні суперечки // XX Харківські студентські філософські читання: до 180 річниці з дня народження Фрідріха Ніцше. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 16 травня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024.

– VI Міжнародна науково-практична конференція «Science and Technology: Challenges, Prospects and Innovations», 29-31.01.2025, Осака, Японія.

Структура дисертації визначена метою дослідження. Дисертація складається зі вступу, чотирьох розділів (кожен з них містить підрозділи), висновків до кожного розділу, загальних висновків і списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 224 сторінки, з них 176 сторінок основного тексту. Список використаних джерел містить 192 найменувань.

Зв'язок роботи з науковими програмами, планами, темами. Дисертаційна робота є релевантною темі науково-дослідної роботи кафедри теоретичної та практичної філософії імені професора Й. Б. Шада філософського факультету Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна “Філософія і багатоманіття соціокультурних світів” (державний реєстраційний номер 0119U102260).

РОЗДІЛ I. ФІЛОСОФСЬКІ ВИМІРИ КСЕНОФОБІЇ: ІСТОРІОГРАФІЧНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ

1.1 Генеалогічний підхід: від Ф. Ніцше та М. Фуко до історії емоцій та об'єктно-орієнтованої онтології

Шлях генеалогії, спрямовуючи себе у минуле, дивним чином виводить дослідника до сучасності. Навіть більше, прокладає стежку до майбутнього, або ж дає змогу підслуховувати голоси, які звідти лунають. Так, дослідження родовідного дерева людини надає нам інформацію про те, серед кого ця особа зростала, ким надихалась, чию поведінку копіювала, з ким пов'язана генетичними зв'язками, від кого зазнавала образ та зрад, а від кого – приймала цілющий вплив любові та наснажливий досвід наставництва. Погляд починає схоплювати в характері, поведінці, рухах та думках цієї особи багато фрагментів, уламків його внутрішніх об'єктів, які, зазвичай, мали чи все ще мають конкретний аналог у реальному житті. Так саме відбувається і з будь-яким соціальним явищем за дослідження якого береться вчений. Воно має і свої джерела, і свою історію, і свої родинні зв'язки.

Об'єктом дослідження цієї дисертаційної роботи є ксенофобія, яка теж не обділена подібними родинними зв'язками. Хоча сам термін “ксенофобія” є відносно молодим та елементом повсякденного і наукового дискурсу він став нещодавно – на початку ХХ століття (Добровольська, 2021, с. 77) – саме явище все ж існувало і раніше, як і ті психічні процеси, які ховаються за ним, змушують людину уникати Іншого/Чужого/Ворожого, або ж принижувати, переслідувати, виганяти чи здійснювати інші аналогічні дії проти нього. Деякі з цих психічних процесів мають природу виключно антропологічну та пов'язані з екзистенційними переживаннями події “буття-з-кимось”, деякі – з інстинктивною поведінкою, яка невтомно нагадує людині про її тваринність, біологічність, “живість” з усіма її перевагами та недоліками, серед яких “приреченість відчувати” навіть негативні та деструктивні для себе та Інших емоції. Інші ж психічні процеси продиктовані психіці Супер-Его, яке споглядає

на Інших, переймає їх дискурс, мімікрує, бореться за визнання. Ці процеси мають своє джерело в соціальному середовищі та саме звідти підживлюються мотиваціями для дій та моделями їх відтворення.

Автор хотів би уникнути багатьох помилок, які супроводжують більшість досліджень ксенофобії. Так, один з найбільш поширених психічних захистів, а саме “моралізація”, дуже часто закриває від дослідника цілісну структуру ксенофобії та переживання її ситуативного чи перманентного носія. Дослідження немовби стає інструментом засудження ксенофобії, хоча, навіть з погляду практичної користі від науки, повинно бути інструментом боротьби з ксенофобією, а не рупором безсилового засудження.

Так саме і з похідними від “моралізації” позиціями, які також затьмарюють погляд: наприклад, зведення явища ксенофобії до площини політичного (впливу інформаційних та когнітивних війн, електоральної боротьби тощо). Ці позиції відмовляють ксенофобії в більш суттєвому та фундаментальному місці у людській культурі, щоб принизити її та зменшити розміри її образу. Але, поки цей образ зменшується, реальна ксенофобія зростає до масштабів, які починають лякати. Та й саме зменшення образу – це не більше ніж міраж, ілюзія.

Достатньо задатися кількома питаннями, щоб усвідомити всю складність проблеми. Що було ксенофобією з боку мешканця стародавніх Афін: відношення до мешканців іншого полісу з чужою, альтернативною ідеологією (тієї ж Спарти), чи відношення до варварів? Чи в усі століття емоційний складник ксенофобії залишався сталим, чи на якихось етапах за цим явищем більше приховувався первісний страх та спроба захиститися від фізичної небезпеки, а колись – зневага та нарцисичний комплекс, спроба захистити образ власного “всемогутнього Я”? Ці, та інші, питання підштовхують до генеалогічного дослідження ксенофобії, до огляду її в контексті історії емоцій та структур чуттєвості, актуальних та зниклих дискурсивних практик, форм розливої в суспільстві влади, що конструює моделі втілення ксенофобії, її

емоційного наповнення, її почергового цензурування та актуалізування в суспільному дискурсі.

Генеалогічний проєкт – це породження філософської думки Ф. Ніцше. Німецький філософ наочно продемонстрував те, звідки береться жорстка директивність будь-якої ідеології, яка так чи інакше пов'язана зі спробою нав'язати іншим певне моральне бачення світу. Так саме він продемонстрував, що інших ідеологій і існувати-то й не може, бо інтелект, спрямований у певному напрямі емоціями, захищає крихке та тендітне відчуття власної значущості, самозакоханості та гідності інтелектуала, автора. Автор завжди вимушений переписувати світ та історію таким чином, щоб він сам, його образ чи його цінності отримали в цій реконструйованій реальності гілку лавра по праву переможця.

Це – ресентимент (ressentiment). З одного боку, рушійна сила авторства, яка то й надає письму, мисленню та фантазії такого екзистенційного значення – бо ресентимент то й робить їх справою честі та гідності, персональним викликом долі, природи та людства, відчайдушною боротьбою за власне право на існування. З іншого боку, те, що й віддаляє автора від реальності, змушує його з головою зануритися у світ символів замість світу речей та дій, спонукає його “переписувати”, а не “змінювати” світ, унеможливорює для нього справжнє існування в цій реальності, за яке він так наполегливо б'ється.

Звісно, в самому тексті “Генеалогії моралі” Ніцше ми знаходимо його пропозиції по тому, “як подолати ресентимент та почати жити” – треба відкинути нашарування християнства на тілі культури, які перевернули світ догори дригом: зробили сильних, дієвих та веселих грішниками, а слабких та ображених – героями терплячості, яких у потойбіччі очікує персональна вдячність від Бога за бездієвість та сумний вираз обличчя (Nietzsche, 2007, р. 156). Але повніша картина філософії Ніцше демонструє нам, що навіть “по той бік християнства”, задовго до нього, ми не знаходимо фармакону, ліків, які б подолали ресентимент. Людське залишається “занадто людським” і автор, до якого б століття він не повертався, виявляється приреченим на формування

власної моральної позиції та використання засобів інтелекту та фантазії задля самовиправдовування.

Ніцше пішов від уявлення про об'єктивність та необхідність моралі для людства, щоб пройти генеалогічний шлях від Модерну до греків та повернутися назад, до об'єктивності та необхідності моралі. Цей “глухий кут” нагадує твердження Л. Вітгенштайна, яке встигло стати класичною спробою виразити ситуацію “метафізичної безвиході”: “Кордони моєї мови означають кордони мого світу” (Wittgenstein, 2024, p. 171). І вирішувати, за які кордони людина вийде, а за які – ні, буде не сама людина, а та структура, яка ці кордони задає та є значно більшою за якусь там одну долю та виключну екзистенцію.

Саме генеалогічний підхід, таким чином, дозволяє Ніцше більше зрозуміти сам Модерн. Коли, здавалось би, “вбивство Бога”, повинно було звільнити людину від деспотичної влади вищих сил та власної ресентиментальної псевдореальності, замість цього десакралізація Нового часу лише наближає виникнення нового антропотипу – “останніх людей” (der letzte Mensch). Ця людина немає цінностей, бо їх вбила навіть не вона, а її прашури. Діди та бабусі вбили цінності, а батьки та матері – саме місце в психіці, в якому повинні були знаходитися цінності. Останню людину цікавить виключно комфорт та безпека, які задовольняють базовим потребам, які йому директивно спрямовує власна матеріальність та тілесність (Nietzsche, 1908, p. 14).

“Генеалогія моралі” Ф. Ніцше виявляється “генеалогією Модерну” та віщує апокаліптичні картини “суспільства споживання”. Але й зневажливе глузування над “останніми людьми” та їх культурою – це теж ресентиментальне прагнення свідомості, яка переповнена консервативними та традиціоналістськими ідеологемами, захистити свою сутність, бо, як писав М. Гайдеггер, “де завершення Нового часу досягає несвідомого розмаху властивої йому величі, тільки там готується майбутня історія” (Heidegger, 1977, p. 134). У кожної епохи своя велич та своя гідність, і є мільйони шляхів втечі від них у засудження та іронізування, та лише один шлях порозуміння, порозуміння в ім'я відкриття майбутнього, в ім'я твердої персональної та колективної відповіді на

онтологічне за своїм значенням запитання “Quo vadis” (“Куди прямуєш?” чи “Камо грядеши?”)?

Генеалогічний підхід німецького філософа ще не мав чіткого методологічного інструментарію та рухався навіпацки. І ця впертість знайшла прихильників та продовжувачів справи. Систематизацією та відродженням генеалогічного підходу вже у XX столітті зайнявся М. Фуко. Це відродження стало частиною великого проєкту французького структуралізму та одним з найбільш потужних інтелектуальних рухів сучасності. Саме ця генеалогія зайняла помітне місце серед усіх форм “філософії підозри”, намагаючись відшукати структурні першоджерела у будь-якого соціального чи антропологічного явища.

Задля того, щоб перейти до огляду ідей М. Фуко, варто розглянути контекст його філософської творчості ширше. Тому-то спочатку і треба звернутися до авторів та концепцій, які вплинули на формування ідей французького філософа, а також задавали зміст та межі актуального на той час інтелектуального контексту, тобто того, що сам Фуко пізніше назвав “дискурсом”. І ці джерела ми знаходимо як в філософії, так і за її межами, наприклад, в методологічних роздумах істориків.

Історична наука на початку XX століття перебувала в стані певної кризи ідентичності. По-перше, претензії на створення “тотальної історії всього” поступово відступали, бо “філософія підозри” (Ф. Ніцше, К. Маркс, З. Фрейд) наявно продемонструвала, що об’єднавчі засади такого наративу завжди ідеологічні та продиктовані політико-економічними та ідеологічними інтересами “гегемонів”. По-друге, знову ж-таки під впливом “філософів підозри”, прийшло розуміння того, що історики описують інші століття та мотиви її акторів через призму сучасного бачення. Подолати цю призму вкрай важко, як і поглибити “синхронічне” (Ф. де Соссюр) розуміння доби та її особливостей, зрозуміти її мову, менталітет, забобони.

Новаторами в цьому напрямі стали французькі історики, об’єднані назвою Школа “Анналів”. Вони наполягали на тому, що саме точкові дослідження, які

ставлять за мету розуміння ментальності людей минулих епох – це і є принципова задача історика. І без цього марними будуть всі інші спроби підсумувати події минулих століть короткими класифікаціями на кшталт “історія людства рухалась від первісного суспільства до перших цивілізацій, далі прийшли темні століття Середньовіччя, але світле Відродження наблизило Модерн, який-то і несе щастя та розквіт мільйонам загублених душ”.

Лінійна “історія всього”, яка ще й страждає європоцентризмом, не здатна нічого пояснити ні про людей тих часів, ні про людей сучасності. А саме це про людину та історію пишу Л. Февр, один з засновників Школи “Анналів”: “Історія – наука про Людину; звісно, використовує факти, але це – факти людського життя. Завдання історика: спробувати зрозуміти людей, які були свідками тих чи інших факторів, що пізніше були закарбовані в їх свідомості разом з іншими ідеями, щоб мати можливість ці факти розтлумачити. Історія, звісно, використовує тексти, але це – людські тексти. Самі слова, з яких вони складаються, наповнені людською сутністю. І у кожного з цих слів – своя історія, кожне в різні століття звучить по-різному, і навіть ті з них, які належать до матеріальних предметів, лише інколи повністю збігаються по сенсах, лише інколи означають рівні та рівноцінні властивості” (Febvre, 1973, p. 3).

Саме ще один з засновників Школи “Анналів”, М. Блок, наполягав на тотальному впливі світоглядів минулого на сучасність (Bloch, 1964, p. 35). І мова йшла не лише про “причинно-наслідкові зв’язки”, але й про поступові трансформації дискурсу, перетікання одних понять та ідеологем в інші: як в науковому, так і побутовому дискурсі. Це положення і стало фундаментальним для подальшого створення “генеалогічного методу” М. Фуко. Як зрозуміти людину неможливо, якщо ми не прослідкували за маршрутом, який вона пройшла, та слідами, які щось в ній вбили, щось оживили, щось народили, а щось приховали чи, навпаки, винесли на поверхню – так і зрозуміти сучасність неможливо без звернення до минулого. І, парадоксальним чином, сучасність стає справою історика, а минуле – справою філософа, психолога, соціолога, мистецтвознавця та інших вчених, задача яких – зрозуміти.

Коли ми звертаємося до історичних джерел, врахування виключно “авторського послання” було б недостатньо для того, щоб досягти цього розуміння сутності доби та менталітету. Зрозуміти добу – це значить наблизитися як до розуміння “свідомого” людей того часу, так і “несвідомого”. Тому на це звертає увагу М. Блок та пропонує розрізняти два типи інформації, яку ми беремо з того чи іншого джерела: “свідомі послання автора” та “несвідомі послання автора”. “Несвідоме” може являти себе в багатьох “симптомах”: (а) стилістика авторського письма; (б) що автор сказав незвичним чином; (в) що автор не сказав, хоча дослідник міг від нього цього очікувати, і т.і. Тож, якщо ми займаємося дослідженням минулого, навіть якщо це інструмент для розуміння сучасного, ми повинні розуміти психологію свідомства та вміти працювати з нею.

До ревізії, яку в історичній науці влаштували Л. Февр та М. Блок, історики відокремлювали один від одного різні модуси існування людини. Дослідники історії релігії розглядали людину як *homo religious*. Дослідники політики – як *homo politicus*. Теж саме можна сказати й про вивчення інших сфер людського життя, наприклад, економіки, мистецтва чи науки. Але представники Школи “Анналів” наполягали на тому, що це штучне розділення людської суті на окремі модуси (Bloch, 1964, p. 49). Ми не можемо зрозуміти політичне життя Середньовічної Європи, якщо не дослідимо економічне та політичне життя людей того часу, або ж економіку Модерну без його культурних особливостей, і так далі. Тож і історик, щоб осягнути добу, не повинен робити “одновимірні” дослідження. Потрібна “багатовимірність”. Будь-який історичний термін потрібно зіставити зі своїм оточенням, помістити його у свою добу та відгородити від невірних тлумачень. Будь-яке слово здатно нести на собі відмітину доби. Тож для М. Блока та Л. Февра важливою є єдина термінологія історичного дослідження.

Близьким до Школи “Анналів” напрямом в історичній науці слід вважати історію ідей. Ця назва описує предметне поле досліджень, пов’язаних з вивченням генезу, становлення, поширення та трансформацій різноманітних

продуктів інтелектуальної праці. Враховуючи те, що цей напрям мав суттєвий вплив на “генеалогічний підхід” М. Фуко, нам важливо згадати про його методологічні засади в історичній науці також.

Виникла історія ідей в США в 1920-х роках та пов’язана з ім’ям американського дослідника А. О. Лавджоя. Якщо традиційна, класична історична наука більше вивчала окремих “ідеологів”, “авторів” та “мислителів”, а також школи, напрямки та періодизацію процесу розвитку ідей, то Лавджой поставив під сумнів достатність такого підходу. На його думку, “будівельним матеріалом” будь-яких теорій є певні елементарні ідеї (unit-ideas), які по різному комбінуються в тих чи інших доктринах (Lovejoy, 1936, p. 3). Тобто вся історія людської інтелектуальної праці – це історія комбінаторики базових ідей, які в переважній більшості були сформовані ще за часів стародавніх цивілізацій та є “цеглинами” інтелектуальної діяльності аж до теперішнього часу.

В кожній елементарній ідеї є власна історія, а кількість цих ідей обмежена та не може розростатись до безкінечності. Тож історія ідей для Лавджоя – це не історія інтелектуалів, їх концепцій та зв’язків між ними, а “біографія” окремих елементарних ідей, їх шлях злетів та падінь, забуття та згадувань, реконструкцій і деконструкцій. Тож і генеалогія, що є плодом інтелектуальної праці, потребує власної генеалогії, щоб було розуміння того, що саме та через які призми ми досліджуємо.

Для нашого дослідження підхід Лавджоя також є принциповим через те, що він вважав об’єктом історії ідей не лише раціоналізовані ідеї “професійних мислителів”. В простір інтелектуальної праці для нього входили також дорефлексивні допущення, псевдологічні та афективні “елементи” ідей (Lovejoy, 1936, p. 16). Тож, теорія та практика апотропеїчної магії різних народів – це також продукт цієї праці, творчої діяльності людства як механізму, що створює сенси та вкладає їх в речі. В структуру будь-яких людських практик закладені ці елементарні ідеї, і саме з них ми можемо їх зчитувати та навіть досліджувати їх історію.

З іншого боку, цей підхід дозволяє розглядати ідеї безвідносно до того істинні вони чи хибні, тобто в справжній історичній перспективі, яка охоплює не лише істину, але й помилки, стереотипи, забобони, інтелектуальні міфи, ідеології, механізми інтелектуальної моди та інші схожі явища. Але цей потенціал, який від самого початку був закладений в історії ідей, не був повноцінно реалізований самим Лавджоєм, та і його послідовниками також.

“Історія ідей” А. О. Лавджоя та Школа “Анналів” створили допоміжні інструменти для того, щоб генеалогічний підхід припинив бути набором довільних дослідницьких дій, як це, певною мірою, було з генеалогією Ніцше. Їх напрацювання формують не просто методологію історії, а методологію “погляду в минуле” загалом, методологію інтерпретації текстів, вчень, концептів, об’єктів матеріальної культури, будь-яких носіїв інформації та симптоматики тієї чи іншої епохи. Саме цього потребувала генеалогія, яка ставила за мету “почути” та зрозуміти сьогодення і майбутнє у відзеркаленнях минулого.

І, нарешті, вирішальний вплив на М. Фуко мав структуралістський рух, який ще до нього почав поширюватися на різні науки та набирати популярності. Так, в 1916 році був опублікований “Курс загальної лінгвістики” – конспект лекцій філолога Ф. де Сосюра. Саме в цій роботі були концептуалізовані головні положення структуралізму, а також термінологічний апарат цього методологічного підходу. Серед цих положень:

1. Розрізнення “діахронічного” (порівняльного чи історичного) та “синхронічного” (дескриптивного) рівнів дослідження. Будь-який об’єкт дослідження можна розглянути у двох розрізах: або взяти його стан в певний момент часу та дослідити структуру цього моменту (це і є “синхронія об’єкта”), або ж дослідити зміни, що відбуваються в об’єкті протягом часу, не намагаючись повністю відтворити у дослідженні його структуру в конкретну мить (Сосюр, 1998, с. 25). Будь-яке діахронічне дослідження насправді повинно базуватися на попередніх синхронічних дослідженнях, щоб мати уявлення про те, що саме ми порівнюємо.

2. Розрізнення “мови” та “мовлення”. Саме Ф. де Сосюр звернув увагу на те, що ці поняття варто відокремити одне від одного. Мовлення – це акт говоріння, акт використання мови з усіма її правилами, її нормами вимови, її лексикою. Мова – це структура, яка стоїть за мовленням (Сосюр, 1998, с. 31). Завдяки цій структурі мовлення взагалі стає можливим, бо людина, хоча й не усвідомлює це в моменті, використовує загальноприйняті, інтерсуб’єктивні норми цієї структури, щоб здійснювати акти мовлення та порозумітися з іншими. Це розрізнення є важливим надбанням структуралізму не лише для лінгвістики та проблематики мова/мовлення – воно важливе для розуміння того, що таке “структура”. Структура – це саме та “база даних”, яка приховується за будь-якими діями. Як за мовленням прихована мова, так і за, наприклад, практикою академічного письма прихована певна структура, в якій немає імені, але яка нав’язує суб’єкту норми та правила, у відповідності з якими він повинен цю практику письма здійснювати.
3. Визначення структури мовного знаку: “позначене” та “позначення” (Сосюр, 1998, р. 88). До лінгвістичних студій Ф. де Сосюра стандартна класифікація містила в собі лише об’єкт, про який йде мова, та символ (чи групу символів), який для його позначення використовували. Французький лінгвіст деталізує цей процес. Є об’єкт, наприклад, конкретний кіт. І є узагальнена ідея kota взагалі, яка є у свідомості всіх людей та яка-то й робить можливим порозуміння, коли ми розмовляємо один з одним. Всі мають узагальнене уявлення про kota і коли чують “я бачив kota”, то відразу розуміють про що йде мова. Але сказати “я бачив kota” можна по-різному: можна використати для цього різні мови, можна це промовити чи написати, навіть намалювати. Той символ чи група символів, які будуть використані для того, щоб передати це “позначене” співрозмовнику – це і є “позначення”.

Всі ці принципи соціокультурний антрополог К. Леві-Строс переосмислив в контексті дослідження первісних культур. Він зрозумів, що, по-перше,

антрополози часто ігнорували необхідність розрізняти “діахронічний” та “синхронічний” виміри, поєднували явища різних століть та казали, що обидва вони є характерною рисою певної культури (Леві-Строс, 1997, с. 21). Але вони не відповідали на ключове питання – “Коли саме і чи одночасно вони були цими характерними рисами? Чи належали вони до однієї структури, чи до різних, але генеалогічно пов’язаних одне з одною?”. По-друге, антрополози плутали соціальні практики з тими структурами, які за ними приховувались (аналогічно з “мовою” та “мовленням” у лінгвістиці). Наприклад, могли сприймати ритуал (практику) відірвано від магії як структури зі своїми законами та значеннями для кожного об’єкту, що був з нею пов’язаний. Це призводило до того, що структура залишалася недостатньо дослідженою і, як наслідок, антрополог оцінював цей ритуал з погляду власної культури, а не з погляду тієї культури, яку він досліджує. І, нарешті, по-третє – розрізнення “позначення” та “позначеного”, яке в антропології відобразилося в розумінні того, що один й той самий концепт (позначене) може приховуватися за зовсім різними формами його відображення: ритуалом, артефактом, магичною формулою, витвором мистецтва і т.і.

Також К. Леві-Строс помічає, що всі структури містять бінарні опозиції (Леві-Строс, 1997, с. 25). Тобто кожне явище в людській культурі можна описати (і саме цим люди регулярно і займаються), надавши йому місце між двома протилежними концептами. Наприклад, “готове” та “неготове”, якщо ми будемо говорити про їжу. Коли інгредієнти їстівні з самого початку, то визначити об’єктивний критерій для цієї “готовності” вкрай складно. Все це робить кожна окрема культура та вкладає цей критерій у фундамент традиції, який починає передавати з покоління в покоління. Чи готова кутя до споживання на Святвечір? В різних населених пунктах тієї ж України відповідь буде різна, та й пояснення причин буде суттєво розрізнятися: “недостатньо проварений рис”, “недостатньо проварене пшоно”, “ще не додали мед”, “ще не додали цукор”, “ця кутя вже зіпсована, бо ви додали цукор замість меду”, “ця кутя вже зіпсована, бо ви додали і цукор, і мед”. Тож культура задає складні структурні

вимоги до багатьох дій чи об'єктів, а бінарна опозиція – це її крайні точки, екстремуми.

З цього моменту процес генеалогічного дослідження немовби роздвоюється. З одного боку, генеалогія якогось об'єкта чи практики повертається до його джерела, тобто до структури, яка за ним стоїть. В цьому сенсі кожне структуралістське дослідження є генеалогічним, бо вивчає не саму картину, а ті правила й вимоги, які лише й зробили можливим саме це поєднання речей, кольорів, образів, символів та знаків. З іншого боку, генеалогічне дослідження повертається назад у часі, збирає уламки синхронічних структур, складає їх та інтерпретує, та рухається далі, глибше в історію, продовжуючи збирати уламки, відроджувати форму занедбаних структур та пояснювати принципи їх дій, немовби з середини. І так до самих джерел, поки за горою уламків не вдається віднайти “нульового пацієнта”.

Однак усі вище перелічені науковці не продовжували “генеалогічний підхід” Ф. Ніцше безпосередньо. Філософом, який повернувся до нього, або, правильніше сказати, створив його, взявши Ніцше, як натхненника та співавтора з минулого, став М. Фуко.

Особливість генеалогічного підходу для М. Фуко полягає в тому, що сутність феномену, який досліджується, взагалі не сприймається, як реальний об'єкт, що має якусь власну сутність. Цей феномен сприймається результатом впливу владних сил, концептом, який був “зліплений” з фрагментів реального досвіду, пережитого людиною, особистими характеристиками цієї людини, специфікою функціонування її свідомості та афектів. Як у Ніцше немає якоїсь “моралі” самої по собі, бо вона є комплексом нав'язаних суспільством уявлень про “мораль” (і це уявлення стає реальністю, бо отримує соціальну підтримку й отримує віру різних суб'єктів). Аналогічний підхід використовує і Фуко, досліджуючи сексуальність, божевілля, біополітичну владу, расизм та багато інших соціальних явищ.

Ця “розлита” в соціальній реальності влада продукує різноманітні історичні феномени, знаходячись у безперервному зв'язку зі знанням. Мислення

людей обмежене “вікном Овертону” – дискурс задає певні межі того, що можна мислити, а що буде базово сприйматися, як самоочевидна теза, яка не потребує більш уважного огляду. І якщо якісь соціальні явища на макрорівні засуджуються, то на мікрорівні вони ж можуть приховано нав’язуватися мільйонам людей. І важливо при цьому розуміти, що Фуко не каже про те, що цим нав’язуванням займаються конкретні люди чи організації. Для нього сама соціальна та ментальна структури породжують “вікна дискурсу” та різні можливості реакції на певні явища.

В дослідженні “Слова і речі” французький філософ проводить комплексне дослідження змін в дискурсивних практиках, які мали місце з XVI по XVIII століття у сферах, що наближені до роботи зі знанням, тобто до наукового дискурсу. В цій же роботі він описує та відпрацьовує методологічний фундамент власної варіації генеалогічного підходу, яка і стане фундаментом для його подальшого перетворення в “археологічний проєкт”.

В “Словах і речах” філософ також стверджує, що знання не лише виявляються та передаються з покоління в покоління, але ще й створюються (або можна навіть сказати “виробляються в академічних цехах”) зі способу їх організації та формулювання (Foucault, 1994, р. 252). Відстежування змін у цій організації, відповідно, є більш показовим для інтелектуальної історії людства та окремих націй й регіонів, ніж дослідження мотивацій авторів, змісту їх ідей, відповідності цих ідей об’єктивним фактам. Хоча, безумовно, і мотивація, і зміст, і відповідність є важливими, бо багато на що вказують в контексті природи дискурсу.

Важливо зазначити, що Фуко не наполягав на тому, що для певного історичного проміжку часу та конкретної території є характерним якийсь монолітний та однотипний дискурс. Французький філософ скоріше вказує на те, що цей дискурс, спосіб організації знання, є єдиним у своїй множинності та варіативності. Сам по собі дискурс схильний до розсіювання та розмноження, але все ж це розсіювання йде від єдиного центру та за загально визнаними дискурсивними правилами й обмеженнями цього часу та цієї спільноти.

Аналогічна ситуація і з існуванням дискурсів у часі. Так, в роботі “Археологія знання” він пише: “Археологія не намагається трактувати як одночасне те, що дається як послідовне; вона не прагне зупинити час і замінити плин його подій кореляціями, які окреслюють нерухому фігуру. Проте вона ставить під сумнів той погляд, що послідовність є чимось абсолютним: первісним і нерозривним ланцюгом, якому мова мусить підпорядковуватися за законом своєї скінченності, а також погляд, що в мові наявні лише одна форма й один рівень послідовності” (Фуко, 2003, с. 263).

Як “історія ідей”, так і “історія емоцій” ускладнюється тим, що безпосередньо ми, вчені ХХІ століття, також знаходимось у тенетах дискурсу свого часу. Наше знання, включно зі знанням про минуле, сутність емоцій, характеристики та наслідки ксенофобії – все це вже певним чином структуровано в науковому дискурсі та й в нашому індивідуальному сприйнятті. Діє механізм, який Фуко називав “контрпам'яттю” – процес постійної зміни пам'яті про минуле, який синхронізується з усіма трансформаціями дискурсу, що домінує.

Таким чином, історичне дослідження для М. Фуко – це, певною мірою, мнемоністична практика, практика роботи з власною та, навіть більше, колективною пам'яттю. І ця практика постійно стикається з усіма типами спротиву об'єкта дослідження, з якими стикається і психоаналітик під час психотерапевтичного сетінгу: витіснення, інтелектуалізація, втеча у хворобу, перенесення і тому подібне. Структуралізм намагається знайти глибинні джерела колективної пам'яті та несвідомі фантазії, які цей історичний процес рухають, відповідно – це повною мірою психоаналітична практика, але замість аналізанта тут ми маємо дискурс, що “розлитий” серед багатьох суб'єктів та зберігається у розрізненних архівах.

Ідеї М. Фуко, що пов'язані з пам'яттю та психоаналітичним зчитуванням колективних витіснених спогадів, розвивав німецький філософ та історик С. Фрідлендер. Він вводить поняття “глибинна пам'ять” та ставить питання про те, в якій мірі ми можемо відновити її, коли проводимо історичне дослідження.

Це питання є принциповим і для історії емоцій, бо тут питання ставиться про реконструкцію не просто живої пам'яті, але і її максимально тендітних та швидкоминучих фрагментів – афективного наповнення цих спогадів, самого переживання самого по собі.

Якщо Фуко став одним з прикладів якісної та глибокої структуралістської аналітики об'єктів у діяхронічному зрізі, тобто звертався більше до минулих часів, то методологічний інструментарій досліджень синхронічних суттєво розширив інший французький мислитель – Р. Барт. У своїх дослідженнях він переважно звертався не до далекого минулого, а до тих даних, які можна було знайти на сторінках вчорашніх газет, фактично, до актуального для нього дискурсу.

Структуралізм Барта, міцно переплетений з семіотикою – це дослідження таких знакових систем, які залишаються в тіні, якщо людина не почне їх шукати цілеспрямовано, але яким це не заважає керувати суспільством, володарювати над ним. Французький філософ-семіолог продовжує ідеї К. Леві-Строса, але використовує ті ж самі методи вже не для вивчення первісних культур, а для “препарування” повсякденної культури своїх сучасників та співгромадян. Він помічає, що культура суспільства споживання особливо насичена знаковими системами, що не в останню чергу пов'язано з капіталістичним соціальним устроєм (з усіма його наслідками та особливостями, наприклад, агресивним та всеосяжним маркетингом) (Bart, 1968, p. 25). Фактично, людина сучасна та людина первісна не так вже й сильно відрізняються одна від одної. Просто слово “міф” замінили словом “ідеологія”, навіть не сильно змінюючи його значення. Відбулося щось на кшталт трансформації давньогрецької міфології на давньоримську.

У міфів та ідеологій, за Бартом, завжди є свої інтересанти. Саме вони зацікавлені в тому, щоб маси підміняли власні мотиви вчинків, дій та думок на мотиви ілюзорні, які вигідні для панівного класу. Це прямий наслідок марксистського впливу на філософію Барта та структуралізм взагалі. Мова йде про надбудову, яка змушує людей не помічати реальні умови власного життя,

свої справжні інтереси, своє покликання. Замість того, щоб самотужки інтерпретувати реальність (базис) та створювати надбудову разом з Іншими, в діалогічному поєднанні інтерпретацій, більшість людей обирають споживання тих інтерпретацій, які їм надають вже в готовому вигляді. Але ці “осмислені за нас” інтерпретації завжди слугують інтересам інших людей, інших авторів/акторів.

Так, в дослідженні “Система моди” Барт пише, що реальний одяг ускладнений своїми практичними цілями (такими як захист, сором’язливість, прикрашання), які відсутні в “зображеному” одязі. “Зображене” слугує вже не для того, щоб захищати, прикривати, прикрашати, а, в найкращому випадку, для того, щоб позначати захист, сором’язливість, прикрашання” (1983, р. 27). Тобто “зображений” одяг скоріше вказує на функцію речі, а не сам по собі виконує цю функцію. Ця цитата, як і все дослідження французького філософа – це яскрава репрезентація шляху до генеалогії “практики одягатися” його сучасників.

Французький філософ демонструє, що людей менше цікавить те, чи теплий цей одяг, важливіше – чи є на ньому знаки, що відсилають до уявної теплоти. Вже не так важливо, чи дійсно напій гарно втамовує спрагу – найважливіше, що в рекламі цей напій показаний, як втілення втамування спраги. Маркетологи граються з символічними структурами, які пронизують кожну людину та які супроводжують її з самого дитинства. Якщо бути точніше, то спочатку вони ці структури використовували, маніпулювали ними, а потім, в процесі поширення мас-медіа, почали створювати їх і виховувати цілі покоління на тих “структурах чуттєвості”, які знайшли найліпшими для активізації споживацької поведінки та інших важливих, з точки зору їх ремесла, завдань.

Але помилкою було б вважати, що для філософів-структуралістів вплив ідеологій, та і взагалі будь-яка влада – це виключно негативне явище, з яким треба боротися усіма можливими методами. Для багатьох структуралістів важливим є висновок, що без влади, яка впливає на суб’єкта, не було б самого суб’єкта. Психіка дитини формується не сама по собі, як і доросла людина трансформується не без зовнішнього впливу. Кожну людину рухають дії інших

акторів. А вже всіх разом, і суб'єкта і його Інших, рухають структури, які існують немовби “вище, над усім цим”. Так, ця теорія суб'єкції детально розкрита в дослідженні “Психіка влади: теорії суб'єкції” послідовниці Фуко, американської філософині, Дж. Батлер (1997). Аналогічний підхід до генеалогії суб'єкта помічаємо в деконструкції Ж. Дерріда (2000) та “шизоаналізі” Ж. Делеза та Ф. Гваттарі (1987).

Завдячуючи тим дослідникам, про яких вище йшла мова, генеалогічний підхід вже мав достатньо інструментарію для синхронічних та діахронічних досліджень різних соціальних явищ, але залишалася болюча проблема інтерпретації кожного окремого факту, який вже потім долучався дослідником до відповідної структури. Можна зібрати всі згадки про ксенофобію з українських журналів, умовно, 1992 року – але як саме інтерпретувати ці згадки? Як зрозуміти, що за досвід директивно спрямовує їх авторів до саме цього, а не іншого викладення? А чому викладення отримує саме цю форму, а не іншу? Чому воно доповнюється цими зображеннями, а не іншими? Дослідження елементів структури та конкретного емпіричного матеріалу завжди змушує вийти за межі структуралізму та звернутися до інших методів інтерпретації. Так виникає постструктуралізм і, певною мірою, структуралізм у філософії завжди був постструктуралізмом, бо не обмежував себе лише одним підходом, а активно залучав, як мінімум, психоаналітичний та феноменологічний інструментарій.

Психоаналіз є одним з багатьох психологічних підходів, але його методи підходять не лише для роботи з людською психікою чи теоретичних досліджень тієї ж психіки – також це потужний засіб пізнання соціальних та культурних явищ, які все ж є породженням окремих суб'єктів та того спільного “життєвого світу”, що утворюється в процесі їх взаємодії, і від якого вони самі починають залежати (бо в життєвому світі формується дискурс, який немовби стає самотійним актором, що надалі формує той саме життєвий світ). Ті спостереження за психікою людини, які нам надають різні психоаналітичні школи, дозволяють інтерпретувати рівень несвідомого та не обмежувати себе в

досліджені тим, що було сказано прямо. Навіть більше, психоаналітичний інструментарій дозволяє поставити під питання те, що суб'єкт каже прямо, та дослідити, чи саме це він хотів сказати, чи ми маємо справу з ухиленням, самообманом, усвідомленою брехнею, усвідомленим самообманом та багатьма іншими формами гвалтування істини, на які вимушено приречені люди.

Існує багато психоаналітичних шкіл, і кожна з них користується специфічною термінологією та виходить з дещо різних фундаментальних положень. Є і структуралістський психоаналіз, який асоціюється, в першу чергу, з іменами Ж. Лакана, Ж. Швека та інших. Але в поточному дослідженні ключова увага буде спрямована на так звану “кляйніанську школу” (М. Кляйн, В. Р. Біон, Д. Віннікот та інші). Цей вибір обумовлений тим, що проблеми заздрості, та й ненависті, найбільше розроблені саме цими дослідниками. Жодна інша психоаналітична школа не приділяла так багато уваги тим емоціям, які є центральною віссю цього дисертаційного дослідження. Та й потенціал “кляйніанського” психоаналізу для філософських досліджень не був в достатній мірі розкритий у філософському дискурсі, що, на нашу думку, варто терміново виправляти.

Дослідження ксенофобії може рухатися в логіці структуралізму та досліджувати свій об'єкт через соціальні практики, які лише приховано вказують на те, яке саме місце цей об'єкт має в суспільних структурах та які форми він приймає в психіці окремої особи. Так, сама постановка проблеми поточної роботи – це постановка структуралістська, бо відбувається дослідження генеалогії ксенофобії через дослідження сутності та трансформації конкретної практики, яка є ксенофобною за своєю сутністю – практики апотропеїчної магії. А ось конкретна інтерпретативна робота з практиками використання апотропеїв буде спиратися на психоаналітичний та феноменологічний інструментарій.

Феноменологічні методи найкраще підлаштовані для того, щоб проводити генеалогічне дослідження тих явищ, які тісно пов'язані з взаємодією Я-Інший. Вони дозволяють досліднику спочатку повернутися до генеалогії самого себе,

до джерел пізнавального процесу, а потім вже реконструювати генеалогію Іншого на засадах тих феноменів, завдяки яким він виявляється представленим у нашій свідомості.

Проблемою феноменології тривалий час був радикальний антропоцентризм. Феноменологи багато досліджували людей і дуже мало, за винятком витворів мистецтва – речі; багато – акти свідомості та “життя розуму”, дуже мало – матеріальність. Звісно, це було пов’язано не з неухважністю, байдужістю чи зловмисністю. Джерела цієї тенденції закладені в самому проєкті феноменології. Вона займається феноменами, феноменами людської свідомості, та, здавалось би, не здатна досліджувати феномени іншої свідомості, не людської, бо сам дослідник – це завжди людина і лише людина. Але об’єктно-орієнтовані онтологи (або ж спекулятивні реалісти) вирішили з усією серйозністю підійти до заклику Е. Гуссерля “Назад до речей!”, та запропонували більше уваги приділити тому, як влаштовані відносини Людини та Речі (Harman, 2018; Meillassoux, 2008; Morton, 2016; Bryant, 2014).

Певним втіленням цього “повороту до матеріальності” в соціальних дослідженнях можна вважати Б. Латура. В його “акторно-мережевій теорії” він запропонував включати до аналізу соціальної системи не лише людей та їх досвід, думки, вчинки, але ще і їх вироби та взагалі будь-які речі (2007, р. 142). Його аргумент зрозумілий – хоча ці речі і є самі по собі “зовнішніми” щодо соціальної системи, але вони отримують в соціумі назву, додаткові смисли, і тим самим стають акторами цієї системи. Не просто елементами, а саме акторами, бо інколи річ у певному соціальному просторі може відіграти більш революційну роль, ніж всі залучені до цього простору люди.

Майже одночасно з цим мав місце “праксеологічний поворот” в соціальній філософії, коли генеалогічні пошуки явищ дослідники почали шукати саме в повсякденних практиках людей. Однією з найбільш яскравих постатей цього повороту є П. Бурдьє. Так, дослідник закликає вивчати не лише окремі історичні проміжки, синхронію, і робити це не лише в певних географічних межах – він пропонує також виділяти окреме “поле”, яке є чимось на кшталт “емоційної

спільноти” Б. Х. Розенвейн – спільнотою суб’єктів, інтерсуб’єктивним простором, в якому співпадають і загальні особливості габітусів цих суб’єктів, і ті практики, дискурс й емоції, які ними відтворюються (Бурдьє, 2015, с. 53).

Поняття “габітус” – яке було згадано вище, також є інновацією П. Бурдьє в соціальній філософії. Під цим поняттям автор має на увазі комплекс звичок та “самоочевидних” вчинків, які люди роблять у своєму повсякденному житті (Бурдьє, 2015, с. 83). Для будь-якого Чужинця (людини не з цього поля) ці практики можуть виглядати абсолютно незрозумілими та дивними. Відповідно, і сам Чужинець для представників цього поля є носієм іншого габітусу, особою непередбачуваною та складною для порозуміння.

Але простір, де ми знаходимо ксенофобію, є не просто соціальним – це “емоційний простір”. Простір, де люди втрачають самоконтроль через ненависть, заздрість та страх. Простір, де люди, директивно спрямовані ресентиментом, створюють цілі ідеології, щоб виправдати та обґрунтувати своє право на (спів)існування з цими емоціями. Простір, де люди використовують Речі, щоб вбивати Інших. Простір, де Речі допомагають людям символізувати ненависть та заздрість замість того, щоб цих Інших вбивати. Тож генеалогія ксенофобії міцно переплітається з історією емоцій, яка також стає багатим методологічним джерелом для поточного дослідження.

Першим питання про можливість історії емоції в академічному середовищі підняв історик Л. Февр (1939) – один з засновників Школи “Анналів”, який вже був вище згаданий в цьому підрозділі. Але заклик не був почутим. Справжня реалізація задуму історії емоцій почалася вже на межі XX та XXI століть. Саме тоді були опубліковані методологічні дослідження У. М. Редді (2001) і фундаментальний огляд історії емоцій Середньовіччя Б. Х. Розенвейн (1999).

Вищезгадані дослідження формують нові підходи до історії емоцій. Запропонований був і лінгвістичний інструментарій, і герменевтичні методи “читання між рядками”, здійснений поворот від дослідження великих трактатів до історії та філософії повсякденності. Окремі дослідження присвячуються вузькопрофільним темам, наприклад, ненависті, заздрощам, тривозі, ревнощам.

Авторами таких досліджень були, наприклад, Д. Констан (2003), Ф. Г. Херрманн (2003), Г. Мост (2003), Т. Харрісон (2003) та інші.

Відчутний внесок в історію емоцій залишила М. Шеєр, яка перенесла підхід рефлексивної соціології П. Бурдьє (2015) та його методи аналітики соціальних практик на дослідження емоцій. Так, вона запропонувала гіпотезу, що людські емоції також можна сприймати як соціальні практики (Scheer, 2012). Відповідно, аналізувати їх можна тим самим інструментарієм. Якщо ж емоції дійсно є практикою, то і їх історія відразу отримує сенс, бо будь-яка практика змінює власну структуру з часом та, як мінімум, змінює власну ритуальну, тобто зовнішню, форму. Дістатися ж до того, чи змінюється внутрішнє переживання цих емоцій, складніше. Але, на думку, М. Шеєр, аналітики, що проводиться переважно на зовнішньому рівні, вже буде достатньо для поточного стану історії емоцій.

Дослідниця доводить, що людські переживання є не окремими явищами, а тим, що людина переживає всім тілом. Для цього вона звертається до теорії розширеного розуму (“extended mind theory”). Тож у тіла є своє власне “мислення” і своя власна здатність переживати емоції “соматично”. Саме на цьому соматичному рівні, на думку М. Шеєр, формується “габітус” людини (Ходаківський, 2022, с. 76).

Ще одна з найбільш відомих постатей в цьому “афективному повороті” історії, філософії та інших гуманітарних наук – це Я. Плампер. Його досягнення в цій царині можна розділити на три категорії. По-перше, він зміг якщо й не спростувати, то принаймні поставити під питання найбільш поширену думку про універсальність емоцій, про їх незалежність від часу та, майже повністю, незалежність від виховання.

Друге досягнення Я. Плампера – це результати його аналітики антропологічних даних. Найбільшу увагу він приділяє соматичному та й взагалі матеріалістичному аспекту емоцій. В його дослідженні вже певною мірою помітний вплив ранніх форм “матеріалістичного повороту” в філософії та історії емоцій початку ХХІ століття. Серед яскравих прикладів спостережень,

які робить Плампер – це наявність віри в матеріалістичність гніву та образи в деяких народах світу (2015, р. 103). Тобто дослідник вказує на те, що для історії емоцій принциповим є той факт, що люди схильні сприймати свої та чужі емоції як щось, що здатно матеріально впливати на інших людей, викликати “пристрії”, вбивати, лікувати та т.і.

Варто зазначити, що генеалогія ксенофобії має не лише теоретичний інтерес для історії емоцій, структуралізму, психоаналізу, феноменології та філософії взагалі. Ксенофобія стала вкрай помітним явищем ще в епоху Модерну, коли глобалізаційні процеси лише почали свій наступ. В умовах метамодерну мультикультуралізм та глобалізація – це звичні речі, і, відповідно, ксенофобія стає такою саме звичною та знайомою для кожної людини. Тож досліджуючи генеалогію ксенофобії, ми розкриваємо сутність одного з центральних, хоча й реактивних, явищ сучасності.

Якщо ж ми подивимось на ксенофобію ще ширше, з філософської точки зору, то вона є страхом та ненавистю до Іншого взагалі. Не лише до людей, але й до різноманітних змін, трансформацій, які для сучасного суспільства є нормою та реальністю. Змінити цю реальність неможливо, але також важко та непродуктивно її заперечувати, ухилятися від неї. Відповідно, подібне дослідження стає зверненням до глибинних засад антропотипу метамодерну, а отже й наближенням до відповіді на питання “А що ж таке метамодерн взагалі?”.

Сучасний стан досліджень ксенофобії яскраво демонструє, що ця проблематика вивчається в дуже вузькому контексті. Авторські позиції сильно залежать від уявлення про те, що ксенофобія – це, в першу чергу, помилкова та нелюдяна ідеологія. Але за ідеологіями приховується ще багато чого, і саме там, серед цього суцвіття симптомів, на нашу думку, коріння самого явища ксенофобії. Про нелюдяність ксенофобії та багатьох її проявів варто пам’ятати, але не дозволяти, щоб це заважало спробам зрозуміти, які завжди покладаються у фундамент будь-якого наукового, філософського дослідження.

Тож характеризуючи актуальний дискурс про ксенофобію, ми можемо сказати, що виникає враження, немовби академічний та й повсякденний погляд на ксенофобію залишається в полоні “картезіанського невротизму”, тобто гіперфіксації дослідника на свідомості суб’єкта, його здатності вплинути на всі свої інтелектуальні позиції, відносини з Іншими, імпульсивні (і навіть не імпульсивні) дії (Жеронкін, 2017, с. 35). Ксенофобію досліджували, та й продовжують досліджувати, саме як певну усвідомлену інтелектуальну позицію, тобто як певний акт “суб’єкта, що мислить”. І це, на нашу думку, обумовлює не повне охоплення її сутності, що й не дозволяє зробити правильні висновки про шляхи розв’язання проблеми. Все ж найсуттєвіша частина ксенофобії мешкає там, куди свідомість та мислення навіть не навідуються хоча б час від часу.

Некласична філософія продемонструвала, що зводити “суб’єктності” до “суб’єкта, що мислить” – це велика помилка, яка не сприяє розвитку філософської думки. Саме “філософи підозри” стали ініціаторами цього дискурсу та запропонували “альтернативних суб’єктів” (Ніцше – суб’єкт ресентименту, Маркс – суб’єкт політекономічного праксису, Фрейд – суб’єкт несвідомого). Подальші філософські студії помножують спектр цих “суб’єктностей”. Одна з них – це “суб’єкт *libido*”, тобто “суб’єкт, що бажає” (Перепелиця, 2017, р. 14), хоча можна почути в цьому терміні “*libido*” також інші контексти, які пов’язані з лібідозністю: наприклад, емансипація, самореалізація, сублімація тощо.

Тож генеалогія соціальних явищ повинна завжди повертатися до джерел цього соціального. І це джерело варто шукати там, де психіка й тіло людини втрачають будь-які ознаки розділення та суб’єкт може сказати: “*Invideo ergo sum!*” (“Заздрю, отже існую!”), “*Odi ergo sum!*” (“Ненавиджу, отже існую!”), “*Vereor ergo sum!*” (“Боюся, отже існую!”) чи, щоб не здатися під кінець першого ж підрозділу прихильником декадансу з його пристрастю до всього негативного, “*Amo ergo sum*” (“Люблю, отже існую”).

1.2 “Я” та Інший/Чужий/Ворожий: філософський аспект проблеми ксенофобії

Проблема Іншого – одна з тих тем в історії філософії, яка найбільш тривалий час була прихована від уваги дослідників, хоча й, здавалось би, мова йде про дуже близьке для кожної людини явище – про іншу людину, з якою можна поділитися думками та почуттями, займатися співтворчістю та ділити побутові справи; про іншу людину, з якою нас пов’язує не лише пізнавальний драйв, але й бурління емоцій, спільні простори, спільні речі та навіть спільні люди. Міжлюдські стосунки – досліджувались завжди, абстрактний узагальнений Інший – з початку XX століття.

Звісно, осмислення сутності Іншого – це не “філософія ксенофобії”. Масштаб цієї проблематики є значно ширшим та більш фундаментальним. Не дивно, що проблема Іншого виникає навіть не з етики чи соціальної філософії, а, що ми детальніше розглянемо незабаром, з гносеології та онтології. І саме по собі філософське осмислення ксенофобії – це вже явище постмодерну, кінця XXI століття. Але розпочинати цей підрозділ відразу з сучасності було б помилкою, бо вся ця традиція мислення будується на тих концепціях, які були створені у минулі століття.

Для дослідника ксенофобії епоха класичних цивілізацій та увесь час до Модерну цікаві, в першу чергу, як джерела симптомів – не вчень про ксенофобію, а конкретних проявів невідрефлексованої ксенофобії. Так, для величних цивілізацій, які створили передумови для існування людства в тому вигляді, в якому воно існує зараз, ксенофобія була дуже звичним явищем. Наприклад, Платон в “Державі” пише: “Я стверджую, що всі елліни – близькі один одному люди та мають між собою родинний зв’язок, а для варварів вони – іноземці та чужинці. Якщо елліни борються з варварами, а варвари з еллінами, ми скажемо, що вони воюють, що вони по самій своїй природі вороги...” (Платон, 2000, с. 41).

Тут ми не бачимо осмислення цього явища – лише констатація його самоочевидності для будь-якого грека, будь-якої усвідомленої людини.

“Чужий”, “не еллін” – це ворог по природі, повне порозуміння з яким неможливе. Та й навіть часткове порозуміння неможливе також. Хіба що, якщо варвар вирішить та зможе інтегруватися в їх культуру та полісне життя.

Звісно, ксенофобія в Стародавній Греції, як і в будь-якій іншій класичній цивілізації – це велика та складна тема, в якій ми знаходимо багато нюансів. Якщо відношення греків до варварів більш-менш зрозуміле, то що стосовно стосунків між мешканцями різних давньогрецьких полісів? А як відрізнялась культура взаємодії з Іншими в Афінах, які знаходились в самій серцевині “ойкумени” (οἰκουμένη), та в колоніях, в умовних Ольвії чи Херсонесі, мешканці яких проживали безпосередньо поруч зі скіфами та другими народами? Не менш цікаво, яким чином такі варвари як Анахарсіс стали поважними людьми в стародавніх Афінах, якщо ці ксенофобні настрої були настільки сильними. Але факт залишається фактом – цілісного вчення про ксенофобію нам не залишила як Античність, так і Середньовіччя чи епоха Відродження.

Перші натяки на філософію Іншого з’являються в філософії раннього Модерну. Але й це ще лише натяки, які з’являються в філософських дослідженнях несистемно, немовби дотично. Наприклад, онтологічні засади взаємодії Я з Іншими описує Т. Гоббс, коли каже про стан “війни всіх проти всіх” – “bellum omnium contra omnes” (Гоббс, 2000). Тобто філософ помічає базову ворожнечу між суб’єктами та й вказує на неї, як на першу причину виникнення держави – саме суспільна домовленість дозволила людям жити в трохи більш передбачуваному світі, де кожен може хоча б ненадовго забути про перспективу бути вбитим чи обкраденим.

Але це вчення Гоббса говорить скоріше виключно про політику, а поле наших контактів з Іншим значно ширше. Та й предметом дослідження англійського філософа були скоріше певні узагальнені Інші, а не унікальний Інший. Тому першим кроком до формування філософії Іншого можна вважати виникнення поняття “не-Я” в традиції німецької класичної філософії та її подальший розвиток в гуманітарних дослідженнях.

Другий крок, який то і сформував цю сферу досліджень повною мірою – це прояв зацікавленості Г. Зіммеля до соціально-філософських контекстів ворожості в міжособистісних відносинах, а також безпосередня проблематизація філософії Іншого в феноменологічних дослідженнях Е. Гуссерля.

Філософ і соціолог Г. Зіммель написав есе, яке стало класичним для міждисциплінарних досліджень ксенофобії – це есе “Людина-ворог”. В цій роботі автор розмірковує над сутністю агресивних імпульсів, які відчуває суб’єкт до Інших. І у висновках він вказує, що саме сприйняття людини, як Іншого і є цією базовою конфліктною точкою. На його думку, спільні риси та зацікавленості завжди нівелюють негатив та знижують конфліктність в будь-яких соціальних зв’язках, і треба відшукати ці точки перетину, щоб змінити досвід спілкування з людиною на більш прийнятний для обох акторів (Simmel, 1908, S. 56).

Але фундаментальні філософські розвідки проблеми Іншого починаються саме в “феноменологічному гуртку”. Так, коли Гуссерль намагається збудувати свій проєкт трансцендентальної філософії, він усвідомлює, що “Я”, тобто свідомість дослідника, знаходиться у занадто вигідному положенні, яке майже повністю унеможливорює будь-яку самокритику. Він є “solus ipse”, суддя, що визначає, де істина, а де хиба. І, що важливо, робить це виключно на свій розсуд. Філософ прагне відкинути звинувачення в соліпсизмі та присвячує проблемі “Чужого” цілий розділ в одній зі своїх програмних книг – “Картезіанських медитаціях” (Гуссерль, 2021).

Перший спосіб, яким нам може бути представлений Інший – це спосіб номематично-онтичний. На цьому етапі узагальненого Іншого ми сприймаємо виключно як “двійника” нашого власного cogito (Гуссерль, 2021, с. 194). Під онтикою тут мається на увазі рівень суцього – тобто ми сприймаємо Іншого як об’єкт серед інших об’єктів світу. Одночасно з цим, на думку Гуссерля, ми наділяємо його і такою ж самою суб’єктністю, якою володіємо самі (Гуссерль,

2021, с. 194). Це “перенесення” відбувається чисто за аналогією, бо зовнішній Інший є вкрай схожим на нас самих.

Саме по собі існування цих Інших вже робить світ інтерсуб’єктивним, а також знімає з дослідника звинувачення в соліпсизмі. Суб’єкт завжди може звернутися до Іншого суб’єкту, щоб запитати про його власний досвід буття чи досвід взаємодії з тим чи іншим сущим. Саме завдяки цьому ми й можемо говорити про “об’єктивну дійсність”, бо деякі феномени демонструють “наявність для кожного” суб’єкта, тобто їх існування отримує підтвердження та визнання не лише з боку одного ангажованого дослідника (Гуссерль, 2021, с. 196).

Відразу після цього Гуссерль долучає поняття “Своє” та “Чуже”, які є принципово важливими для всіх подальших спроб помислити явище ксенофобії. Для того, щоб їх отримати, йому доводиться “здійснити всередині універсальної трансцендентної сфери особливий вид тематичного *ἐποχή*” (Гуссерль, 2021, с. 197). Відкидаючи все “Чуже” зі свідомості, філософ намагається віднайти сутність “Свого”. Саме на фоні цього “Свого” Інший і виокремлюється в усьому колориті.

Одночасно з тим, як ми по аналогії переносимо власне “Я” в Іншого, ми здійснюємо те, що отримало назву “проекції” в психоаналітичному та, ширше, психологічному дискурсі взагалі. Спочатку суб’єкт абсолютно впевнений в тому, що внутрішній світ Іншого не відрізняється від його власної ментальної реальності. Це явище містить в собі багато факторів: ми від початку взаємодії з Іншим сподіваємось на схожий настрій, ідентичні цінності, аналогічні погляди на життя та моральні принципи, однаковий рівень емоційності, схожий життєвий досвід та однаковий рух свідомості та мислення в тих ситуаціях, коли ми ведемо розмову про щось, що потребує раціоналізації та обґрунтованої дискусії.

Те, що об’єднує “Я” та “Інших” в концепції Гуссерля – це не лише те, що “Я” Іншого сприймається виключно як копія нашого “Я”. Ще одним фактором, який робить двох суб’єктів ближче один до одного – це наявність спільного

горизонту досвіду, спільного “інтерсуб’єктивного простору”, тобто світу, де Я та Інший співіснуємо разом. Якщо ж вийти за межі виключно гносеологічної термінології та врахувати спільні повсякденні, та й не тільки повсякденні, практики – то тоді доречніше згадати ще один термін Гуссерля – “життєвий світ”.

На цьому етапі йде конструювання об’єктивного світу, в якому лише й була можлива ця зустріч двох суб’єктів, що мають своє власне ментальне життя. Без контексту, “життєвого світу”, сприймати внутрішній світ Іншого неможливо. Якщо контекст ускладнений тим, що ми з іншим суб’єктом з різних “життєвих світів”, то, звісно, ускладнюється і справжня емпатія. Тож на третьому кроці суб’єкт оцінює контекст зустрічі з Іншим.

Лише після перших трьох кроків інший суб’єкт визнається самодостатньою, цілісною особою, що разом з нами існує у просторі та часі. Виникає розуміння, що просто перенести в цю особу елементи власного психічного життя не є достатнім для того, щоб цю особу зрозуміти та передбачити її поведінку.

Останній крок – формування повноцінної інтерсуб’єктивності. На цьому етапі суб’єкта вже турбує не тільки те, ким є інша особа і чи є в неї ментальне життя. Певним чином вже працює емпатія та суб’єкт починає уявляти себе в очах цього Іншого. Сприйняття Іншим нашої поведінки, наших слів та нашого зовнішнього вигляду стає важливим елементом нашого власного психічного життя.

На цьому етапі обсяг наших знань про цю конкретну особу збільшується та ми втрачаємо можливість нерелексивно ототожнювати наші з ним “Я”. З цього, на думку Е. Гуссерля, і починає формуватися наше уявлення про Чуже. Так, він пише: “Сутнісно перше Чуже (перше не-Я) – це інше Я” (Гуссерль, 2021, с. 218). Досвід сприйняття речей та світу загалом, на думку філософа, повною мірою та і не залишає царину “Я” суб’єкта, що досліджує чи спостерігає.

Іншим феноменологом, який звернув увагу на фундаментальне значення “погляду Іншого” на конструювання суб’єктності, був М. Мерло-Понті. Будь-якого суб’єкта Мерло-Понті описує як “буття-в-світі”, тобто те, що принципово відкрито до зовнішніх впливів, конструюється ними та здійснює зворотній вплив на цю навколишню його дійсність (Мерло-Понті, 2001, с. 32). Тобто, французький філософ змінює акценти. Його вже цікавить не стільки свідомість суб’єкта, як це було у випадку з Гуссерлем, скільки суб’єктність людини в усій її повноті: тіло, психіка, соціальні практики.

І Гуссерля, і Мерло-Понті об’єднує специфічна форма боротьби з “об’єктивацією” не лише інших суб’єктів, але й навколишнього світу загалом. Обидва філософи визнають, що жага об’єктивувати світ – це природне прагнення людини, але, воно заважає нам побачити світ та його елементи такими, якими вони є насправді. Щоб дістатися ближче до істини, варто розглядати світ, як поле нашого досвіду, а не як об’єкт нашого спостереження (Rudolf, 1999, p. 106).

Своєрідне вчення про Іншого пропонує інший філософ, який є близьким до феноменологічного руху – М. Гайдеггер. Так, він каже про Іншого як про “das Man” (Heidegger, 2010, p. 149). Це стандартний усереднений Інший, натовп. Це те, як суб’єкт сприймає когось Іншого, коли бачить його очима. Це просто натовп, який не має в нашому сприйнятті справжньої суб’єктності. Цей образ натовпу, щоправда, збігається з нашими уявленнями про соціальні вимоги.

Ми й самі можемо “провалитися” в модус існування “das Man”. Тяжкість буття підштовхує особу до того, щоб “впасти в речі” та забути про свою справжню сутність, відмовитися від свого буття (Heidegger, 2010, p. 79). Це відчайдушна спроба не відчувати свою присутність, “Dasein”. Але реалізувати її повною мірою неможливо. Das Man все одно відчуває “поклик” справжнього себе, особливо, коли опиняється обличчя до обличчя з часом та усвідомленням власної тимчасовості, скінченності.

Питання про взаємовідносини “Я” та “Іншого” виросло з проблематизації місця людини у світі та стало одним з центральних філософських тем XX

століття. Дві світові війни спровокували безліч міжособистісних конфліктів, як і актуалізували образ людини, що йде всупереч тієї позиції, яку транслює його спільнота. Відповідно, актуальною науковою проблематикою стає і відношення “Я” до “Іншого”, який є Іншим за певним об’єктивним критерієм, наприклад, за расою, статтю, гендером, національністю. Такий “Інший” вже не просто “Інший”, але скоріше “Чужинець”, що яскраво продемонстрував у своїй феноменології соціального А. Шюц (Schütz, 1970).

Інший, до того ж будь-який Інший, замальовується дуже темними фарбами в філософії Ж.-П. Сартра. Французький філософ також рухається в межах феноменологічної традиції, і намагається схопити первинний досвід сприйняття Іншого та взаємодії з ним. Інший для нього, в першу чергу – це той, хто намагається забрати твою свободу, тим чи іншим чином підкорити твою волю собі. Але насправді він може забрати все, що завгодно, крім самої цієї свободи.

Найголовніше, що важливо згадати з філософії Іншого Ж.-П. Сартра – це концепція “погляду Іншого” (“The Look” чи “The Gaze”) та, взагалі, мотиви, пов’язані з Іншим, що підглядає за суб’єктом. Ці дві ідеї будуть важливі, коли ми розпочнемо дослідження феномену пристріту.

Поняття “The Look”, яке близьке за значенням до “The Gaze” (М. Фуко), увів у дискурс Ж.-П. Сартр. Французький філософ доводив, що людська суб’єктивність не є якоюсь чіткою демаркаційною лінією, що відділяє суб’єкта від світу. Навпаки, зв’язок між людьми є вкрай близьким й інколи неочевидним та непомітним на перший погляд. Людська суб’єктивність формується не сама по собі та не завдяки виключній волі самої особи. Суб’єктність формується “під поглядом/наглядом Іншого”. Коли людина формує у себе в свідомості та на рівні несвідомого картину того, як вона виглядає в очах Іншого, тоді-то й створюється особистий стиль, модель поведінки та навіть модель мислення. Як пише Сартр у праці “Буття і Ніщо”: “Інший є невідворотним посередником, що поєднує мене зі мною самим; я соромлюся того, яким я є для Іншого” (Сартр, 2001, с. 177).

Французький філософ робив акцент саме на осудливому та нетямущому погляді Іншого – саме його вважав базовим у людській комунікації. Можливість справжньої близькості допускав, але залишав її під великим сумнівом, а також вважав, що якщо вона і можлива, то лише на короткий проміжок часу, у “ідеальному моменті”. Головна ж емоція (а у випадку філософії Ж.-П. Сартра це навіть екзистенціал), яку переживає людина під поглядом Іншого – це сором. Фактично, він каже про незбіг ідеального, фантазійного “Я” та того “Я”, яке реально втілене у конкретному тілі. Сором, для французького філософа по своїй природі виявляється зізнанням у тому, що “Я” є таким, яким його бачить Інший” (Сартр, 2001, с. 177).

Погляд Іншого, таким чином, змушує нас зізнатися в тому, які ми є насправді. Це зізнання перед самим Іншим, і, що навіть важливіше, перед самим собою; погляд Іншого повертає до реальності. Погляд Іншого дозволяє навчитися сприймати себе, як також Іншого – і у цього є як позитивні, так і негативні наслідки.

Однак, це лише один з можливих сценаріїв, бо “повернення до Реальності” в цьому випадку є достатньо умовним. Контакт з поглядом Іншого не лише повертає нас до нас самих, але й додає до цього реального образу частку фантазійного образу – образу, який додається фантазією чи когнітивною похибкою цього Іншого. Цитуючи Ж.-П. Сартра: “Таким чином, Інший не лише відкрив те, чим я був: він конституював мене по новому типу буття, яке повинно підтримувати нові якості, так як воно не могло би знайти собі місце в Для-себе: і навіть якщо б хотілося надати мені тіло, цілком конституйоване, перед тим, як це тіло було б для інших, мою вульгарність чи незручність не змогли б помістити туди в потенції, так як вони є значеннями і, як такі, вони підносять тіло і відразу відсилають до свідка, здатного їх зрозуміти, і до цілісності моєї людської реальності” (Сартр, 2001, с. 177).

Цінність ідей Сартра для досліджень ксенофобних ідеологій та відповідних емоцій, які за ним стоять, відмічають сучасні дослідники (Bernasconi, 1995, р. 220). Ж.-П. Сартр детально розглянув механізми виникнення сорому, однак,

це не єдина можлива реакція на Іншого. Є величезна кількість інших емоційних реакцій, які можна спостерігати в процесі зустрічі з Іншим: заздрість, страх, тривога, відчуття сприйняття та розуміння. Ці ж реакції, як і сором, можуть переслідувати людину навіть тоді, коли чіткий об'єкт, конкретний Інший, відсутній, а є лише несвідомо сконструйований фантазійний образ.

Двома філософами, які перші почали розглядати опозицію “Я”-”Інший” не в епістемологічному, а етичному та комунікативному аспекті – це М. Бубер та Е. Левінас. Для обох філософів термін “Я” відображав саме екзистенцію людини, центральну вісь його особистості. Але на те, як ця екзистенція співвідноситься з Іншим та Чужинцем, М. Бубер та Е. Левінас відповідають по-різному. Якщо для Е. Левінаса інтенційна спрямованість “Я”, як і в філософії Е. Гуссерля, природно включається в саму сутність екзистенції (Левінас, 1999, с. 168), то для М. Бубера – це лише один з можливих модусів буття екзистенції, модус спрямованості на сприйняття Іншого (контакт Я-Ти). Використовуючи термінологію М. Бубера, цей модус також можна назвати “модусом діалогу” (Ich-Du), який протиставлений “модусу монологу” (Ich-Es) (Бубер, 2012, с. 4).

За М. Бубером, коли людина спостерігає за світом та речами (включно з людьми, бо людина існує як річ серед речей) немов би дотично, з “безпечної відстані” – цей світ являє себе людині в формі “Воно”, модусі монологу (Бубер, 2012, с. 32). Людина може сама наповнювати образ цієї речі чи світу різними власними проєкціями, ігноруючи справжню сутність об'єкту. Взагалі, будь-яка об'єктивація переводить цей об'єкт в модус “Воно” у свідомості людини. Коли ж мова йде про справжній особистісний контакт, то це модус “діалогу”, який вже повністю знаходиться в просторі інтерсуб'єктивності та казати про об'єкт тут можна хіба що у виключно формально логічному сенсі.

Відмічає також М. Бубер і те, що в модусі діалогу, контакту “Я-Ти”, Інший виступає в ролі особи, яка не є передбачуваною (Бубер, 2012, с. 43). Відкритість до пізнання цієї людини робить того, хто пізнає, вразливим. Він не може заплющити очі та не бачити якісь вибіркові якості цієї людини, якісь конкретні її вчинки та позиції. Будь-яка спроба “натягнути на Ти маску власних проєкцій”

буде стикатися з тим, що зворотний зв'язок від нього раз за разом буде боляче повертати до реальності.

Емоційно більш безпечна дистанція з Іншим – це, звісно, “Я-Воно”, монолог. Але в цьому модусі Інший стає виключно нашим “внутрішнім об'єктом”, якого створюємо скоріше ми самі, ніж він являє себе в тому чи іншому вигляді. Тобто в цьому модусі ми знаходимось дуже далеко і від особистісного емоційного зв'язку, і від наукової об'єктивності одночасно. Коли ж людина (Я) вступає у відносини з Іншим (Ти), то цей Інший для нього вже не річ серед багатьох різних речей, а дуже конкретна мета та смисл. Зустріч двох суб'єктів у форматі діалогу робить неможливим натягування ідеологічних конструкцій на цього Іншого, як і на себе самого, бо й само “Я” відкривається по-новому, коли воно вступає з Іншим в тісний та глибокий контакт. Але ці трансформації в “Я” та “Іншому-для-нас” відбуваються лише тоді, коли цей діалог є справжнім, а критерії цієї справжності в діалогічній філософії М. Бубера залишають досить примарними.

Важливим також є те, що бінарну опозицію “Я-Ти” М. Бубер взагалі вважає базовою для людської психіки та наполягає, що дію цієї опозиції ми помітимо, навіть тоді, коли будемо спостерігати за діями дитини чи первісної людини (Бубер, 2012, с. 33). Модус “Я-Воно”, навпаки, виникає пізніше – лише тоді, коли людина повною мірою починає сприймати себе як “Я”, тобто як екзистенцію, відокремлену від іншого світу.

Філософія М. Бубера є одним з фундаментів, на яких надалі будувалась “діалогічна філософія” Ф. Розенцвайга, Ф. Ебнера, О. Розенштока-Хюссі та інших (Аляєв, 2015, р. 166). Для всієї сфери філософії Іншого ці постаті, безумовно, відіграють велику роль, але в поточному дослідженні їх методологічний інструментарій не використовувався. Причини цього закладені вже в самій назві цієї школи. “Діалогічна філософія” відразу робить акцент на тому контакті Я-Ти, який вже встиг пройти певний шлях та сформуватися. Ситуації базової відрази, недовіри, ненависті та заздрості, які є характерними для ксенофобії та конкретних випадків її прояву, тут описані не надто детально.

Час перейти до наукового доробку Е. Левінаса. Французький філософ ввів у науковий дискурс поняття “гіпостазис”, щоб описати той момент, коли з “екзистенції” формується “Я” (він не ставив знак тотожності між цими двома поняттями). Гіпостазис – це процес, в якому Я встановлює сам факт свого існування, немов би помічає його, схоплює це положення речей в миттєвості (Левінас, 1999, с. 33). Переживши гіпостатичний досвід, людина опиняється в ситуації “закинутості в акт-існування”. І простір цього акту-існування – це місце, де людина завжди принципово самотня.

На відміну від М. Бубера, Левінас не визнає того, що екстатичний всеосяжний контакт з Іншим “Я-Ти” взагалі можливий. Але, контакт з Іншим чи Чужим взагалі, та й навіть дуже особистісний та глибокий контакт, звісно, досягнути реально. Люди не можуть передати один одному саме переживання свого існування, але передати все інше – це для них посильне завдання.

Відповідно, для Левінаса головною темою інтерсуб'єктивної взаємодії стає проблематика самотності. Кожна людина приречена на глибинну, можна сказати метафізичну, самотність (Левінас, 1999, с. 51). Однак, формування ментальних зв'язків з іншими людьми дозволяє компенсувати це глибоке та дуже болюче відчуття, що продукує величезну кількість тривоги. Людина протягом усього життя відіграє роль такого собі Сізіфа, який постійно викочує камінь нагору, але раз за разом повертається у стартову точку та починає свій рух з початку. З однією відмінністю – людина не викочує камінь, а прагне вийти за межі власного акта-існування, відкритися Іншому, але після будь-якого, навіть максимально близького та змістовного контакту, повертається до Самого Себе, так і не зумівши подолати цей кордон.

Саме тут Левінас ділиться спостереженням, яке є вкрай важливим для нашого дослідження. Він пише, що людина намагається втекти від самотності не лише через контакт з Іншими, але й через свою “турботу о речах” (Левінас, 1999, с. 149). Тобто суб'єкт-об'єктна дихотомія теж є допоміжною силою в боротьбі людини проти власних емоційних переживань: самотності, тривоги, страху, ненависті. Тож об'єктивація Іншого, сприйняття його в, звертаючись до

термінології М. Бубера, модусі “Я-Воно” – це теж своєрідна духовна практика. Відповідно, такою духовною практикою може бути й взаємодія з різними артефактами матеріальної культури, серед яких нас в цьому дослідженні найбільше цікавлять, звісно, апотропеї.

Прийняття Іншого в його інакшості – це і є базовий принцип міжособистісної взаємодії, який пропонує Левінас. Найбільш продуктивним для особистого духовного розвитку він навіть вважає віддачу переваги Іншому, а не собі. Тобто, в першу чергу питати себе “Чого б хотів Інший, який поруч зі мною?”, а потім вже думати “А що б в цій ситуації хотів я?”. Так Левінас обґрунтовує християнський принцип “любові до ближнього свого” з феноменологічних позицій (Левінас, 1999, с. 166). Ця позиція демонструє, що для французького філософа етика, певною мірою, стоїть вище за онтологію та визначає те, як ми цю онтологію будемо пізнавати. Не буття визначає свідомість, і не свідомість визначає буття, а етика визначає і буття, і свідомість одночасно.

Продовжує справу Левінаса ще один французький філософ – Ж. Дерріда. Він підходить до проблеми ксенофобії з боку філософського осмислення сутності “гостинності”. Він вказує, що гостинність – це завжди про інтенційний зв’язок, тобто, це завжди про спрямованість на гостя, увагу до нього, турботу про нього (Galetti, 2023, р. 53). І необхідність цього інтенціонального зв’язку яскраво демонструє, що відмова від відмінностей між “господарем” та “гостем” – це не шлях порозуміння. Фактично, це такий саме ксенофобний шлях уникнення Іншого як реальної сутності, яка відрізняється від тебе.

Феноменологічні дослідження “Іншого” та “Чужого” розкрили багато нюансів міжлюдської комунікації, але залишили по собі також і деяку плутанину. Наприклад, самі поняття “суб’єкт” та “об’єкт”, які раніше використовувалися виключно в логічному та гносеологічному смислі, тепер отримали ще й інші конотації. До цих феноменологічних студій нормальним було сприймати іншу людину об’єктом своєї уваги чи своєї “Турботи”. Феноменологічний дискурс привчив до того, що Інший є суб’єктом і контакт з

цим Іншим виходить за межі суб'єкт-об'єктної дихотомії. Тож практики використання цих понять у логіці та соціальній філософії суттєво розійшлися.

Мали місце дослідження ксенофобії чи проблеми “Іншого” та “Чужого” також за межами феноменологічного підходу. Так, повернемося до структуралізму та постструктуралізму. Наприклад, М. Фуко все ж наполягає на тому, що ксенофобія є скоріше ідеологічною конструкцією та генеалогією того ж расизму міцно пов'язує з тим феноменом, який отримав від нього назву “біополітичної влади”. На його думку, расизм ХХ століття – це скоріше не ірраціональні забобони, і навіть не політична доктрина. Расизм – це форма правління, яка спрямована поліпшити керованість населення держави та світу в цілому. Однак важливо зазначити, що проєкт генеалогії расизму в філософському набутку Фуко так і не був завершений, тому сказати про його цілісну позицію з цього питання було б занадто самовпевнено.

В другій половині ХХ століття найвпливовішими філософами в дослідженні теми Іншого можна вважати П. Рікера, Ю. Крістеву та Б. Вандельфельса. Вони об'єднали досвід феноменологічної школи з усією її внутрішньою розгалуженістю, а також врахували досвід психоаналізу, структуралізму, персоналізму та інших напрямів філософської думки, які тривалий час формували інтелектуальне поле Європи. Особливо це твердження буде вірне стосовно Рікера та Крістєвої, тому що Вандельфельс все ж тримався більш класичного розуміння феноменологічної традиції.

Саме німецького філософа Б. Вандельфельса можна вважати одним з найбільш фундаментальних дослідників “Інакшості”, який проводив свої дослідження та публікував власні роботи у другій половині ХХ – початку ХХІ століть. Його книга “Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого” (Вандельфельс, 2004) поновила інтерес до проблеми Іншого в академічних філософських колах, а також підсумувала поточні результати дослідження цієї тематики прихильниками феноменологічного, структуралістського, герменевтичного та інших підходів.

Для нього значення терміну “ксерофобія” має сенс не лише з погляду історії ідей, і навіть не стільки з погляду історії емоцій, як це є в поточному дослідженні. Для Вандельфельса проблема ксерофобії є проблемою екзистенційної значущості в житті кожної окремої людини, бо “страх перед Чужим” стосується не лише людини-чужинця, але й взагалі страху перед усім невідомим, невизначеним, усім тим, що не сприймається людиною як частина “Свого Світу”. Конкретна ж людина – це всього лише персоніфікація, на яку звалюється доля “контейнера” для проєкції цього страху та інших емоцій, які можна відчувати до того, що вибиває нас з “теплої ванни” звичайності. Так, він пише про значення самого терміну: “Чуже, по-перше, це те, що відбувається поза своєю цариною (пор. *externum, extraneum, peregrinum; ξένον; etranger; foreign*) і що (ще в Шилера) персоніфікується у формі "чужинця" та "чужинки". Чуже, по-друге, є тим, що належить Іншому (пор. *αλλότριον alienum; alien*). Як чуже постає, по-третє, щось чужого роду, яке і вважається чужорідним (пор. *insolitum; ξένον; etranger; strange*). Існує, отже, три аспекти - місце, володіння та рід, - які відрізняють Чуже від Свого. Ці прикмети можуть варіювати незалежно одна від одної. Сусід у моєму місті може за своїми звичаями бути мені чужим; натомість сусідній будинок, який належить іншому, може бути знайомим мені; чужа мова навіть тоді не стає рідною, коли я вільно володію нею” (Вальденфельс, 2004, с. 15).

Це відокремлення Іншого від Чужого (а як далі буде помітно, ще й Ворожого від цих двох категорій) і було, в першу чергу, концептуалізовано Вандельфельсом, хоча й зустрічалося раніше, ще навіть в роботах Е. Гуссерля. Дослідник навіть вказує, що насправді більш коректно казати про різні стилі чужості. Вона завжди різна і є скоріше топосом, який протистоїть топосу Свого, знайомого (Вальденфельс, 2004, с. 17). Чуже виступає певним простором, який знаходиться за межами горизонту. Це те, що ми не розуміємо і те, чого не бачимо.

Німецький філософ виступає проти тієї позиції, яка була досить поширена серед феноменологів, що уявлення про Чуже виникає саме як антитеза,

негативна дефініція від Свого. Він наголошує, що це поняття описує не дефіцит знайомого, а незнайоме саме по собі (Вальденфельс, 2004, с. 20). І ця позиція Б. Вандельфельса логічно підводить до того, що ксенофоб боїться та ненавидить Чужинця не тому, що не знаходить в ньому достатньо Свого, а тому що сама ксенофобія – це його звична модель психічної роботи з усім невідомим та незрозумілим. Так, це ставлення поширюється на інституції, які сприймаються “потойбічними” до нашого життєвого світу, і бути такою інституцією може не лише якась державна установа, а взагалі будь-який зовнішній, нав’язаний ззовні дискурс (Вандельфельс, 2004, с. 27).

В деяких моментах позиції Вандельфельса та Крістевої суттєво розходяться в різні боки. Так, німецький філософ пише: “Здається, чужість відзначена провиною, яку слід спокутувати. В найкращому разі відчуженню надається тимчасова роль необхідного обхідного шляху до свободи та розуму” (Вандельфельс, 2004, с. 40). Тобто буття Чужим – це лише етап, який потрібно пройти в процесі адаптації. Її роль тимчасова і дійсно має характер випробування та є вкрай складним для людини. Для Ю. Крістевої, навпаки, власна Чужість є метою, до якої в собі самому треба рухатися.

Філософія ксенофобії пов’язана не лише з феноменологічним рухом та дослідниками, які були до нього хоча б частково дотичні. В соціальній філософії ХХ століття тема страху перед Іншим та ненависті до нього також отримала розвиток, особливо, після Голокосту та й інших звірств часів Другої світової війни. Яскравими представниками цього дискурсу є Г. Арендт, яка дослідила сутність тоталітарної особистості (до яких маємо віднести ксенофобів, які тоталітарним чином захищаються від усього Чужого та Іншого) (Арендт, 2005), Е. Фромм, який з психоаналітичних позицій досліджував людську деструктивність та її прояви у міжособистісній комунікації (Fromm, 1973). Розлого підіймалася тема ксенофобії та ставлення до Іншого також у філософії фрейд-марксизму, а саме в “Франкфуртській школі”, до якої, певною мірою, можна віднести й психоаналітика Е. Фромма. Так, М. Горкгаймер (2006), Т. Адорно (1993), Ю. Габермас (2006) та деякі інші дослідники глибоко

розкрили проблему авторитаризму та залучення Іншого до спільних політичних дій чи спільного політичного простору. Багато в чому ці ідеї залучення Іншого стали надалі ідеологічною базою Європейського Союзу.

Початок ХХІ століття запропонував людям ще більшу активізацію глобалізаційних процесів. Мультикультуралізм став одночасно і реальністю, з якою вже доводиться мати справу, і певним віддаленим ідеалом, до якого повинно рухатися людство. Ксенофобія в цих умовах стає, з одного боку, серйозною перепорою для розвитку мультикультуралізму. З іншого боку, одним з ключових коренів антропологічної ситуації метамодерну, бо саме ксенофобія демонструє біль за тими речами та практиками, які сучасне людство принаймні частково втрачає. А ностальгія по певному типу втрат – одна з найбільш характерних рис того чи іншого антропотипу.

Але ця ностальгія не є абсолютною, бо, як вказує український дослідник мультикультуралізму, А. П. Артеменко, метамодерні практики мультикультуралізму намагаються не ставити людину перед вибором між традиційними системами організації життя місцевих громад і реаліями глобалізації (Артеменко, 2022, с. 13). На практиці поєднати обидва ці підходи можливо, але саме емоційний вимір явища ксенофобії контролювати вкрай важко, хоча він і є одним з найбільш важливих, коли ми говоримо про можливість переходу ксенофобних ідей в конкретні дії.

Говорячи про метамодерні тренди ксенофобії, деякі вчені прийшли до висновку, що починає формуватися “новий расизм” (Tulun, 2022, р. 58). Для нього більш характерне не войовниче наполягання на домінуванні однієї раси над іншою, а нав’язливе звертання уваги саме на розбіжностях між людьми, а не на тому, що їх об’єднує. Чи є цей “новий расизм” якоюсь формою забобонів щодо інших людей? Інколи, ні, бо гідність Іншого тут навіть може не ставитися під питання. Але здебільшого це все ж забобони, які визначають зміст міжособистісного контакту з Іншим ще до того, як цей контакт відбувся. Це принципова відмова відкривати власні кордони й ставити під загрозу як свою ідентичність, так і свій життєвий світ. Тобто загроза від Іншого відразу

відчувається у двох царинах – загроза суб’єкту (“загроза Мені”) та загроза “інтерсуб’єкту” (“загроза Нам”).

Варто також згадати про поняття “ксенос”, яке активно використовує дослідник ксенофобії Т. Жуай (Jouai, 2022, р. 1). Це саме те поняття, яке вказує на об’єкта, на якого спрямовані ксенофобні емоції. І це не просто “Інший”, а людина, що не вписується в прийняту у цьому суспільстві бінарну опозицію “свій/чужинець”. Дослідник вказує, що зв’язок “ксеносу” та “ксенофобії” є зворотним. Наявність ксеносів пробуджує ксенофобні емоції у людей, а сама по собі ксенофобія займається “виробництвом” все нових та нових “ксеносів”.

Ця категорія людей стає для всіх інших “двозначною загрозою”, що й спричиняє їх переслідування та страх перед ними, як причину цього переслідування. Метою будь-якої людини у стані “ксенофобного психозу” є бажання позбутися багатозначність ксеносів, їх перетворення на суб’єктів, які здатні вписатися в бінарну структуру, що вже є базовою для цього суспільства (Jouai, 2022, р. 1).

Чужинець з цієї дихотомії – це “легальний чужинець”. Він інакший, але ті соціальні практики, які існують в цьому життєвому світі, чудово регулюють моделі комунікації з цією “інакшістю”. “Ксенос” же викликає страх та розгубленість, бо в людини руйнується апарат інтуїтивного герменевтичного опрацювання дійсності навколо, структури та звичні моделі поведінки доводиться відкидати задля щирого пізнання цієї Інакшості. Це вимагає від людини справжнього комунікативного акту, до якого людина досить часто буває не готовою. І ця неготовність викликає страх, за яким пробиваються вже й ненависть, й заздрість.

Досліджували проблему ксенофобії в межах філософських підходів також і українські вчені. Так, В. Добровольська та С. Місевич стверджують, що ксенофобія не є страхом, а більше є продуктом цього, так званого страху, який вже й породжує агресію (Добровольська, 2021, с. 76). Але посилення на одну з емоцій не дає нам чіткої картини того, через що виникає ксенофобія та як з нею боротися. Ксенофобія створюється коктейлем з заздрощів, ненависті, страху,

презирства. Вона є одночасно як самими емоціями, так і ідеологіями, які з неї конструюються. Та й сама позиція дослідників є досить суперечливою, бо коли вони називають ксенофобію “продуктом страху”, а не самим страхом, вони напругу йдуть проти самого визначення ксенофобії та етимології цього поняття.

Через призму філософського погляду ксенофобію також розглядає вітчизняний вчений Р. Я. Барабаш. Він вважає феномен ксенофобії прямим породженням нігілістичної філософії. На його думку, відмова від соціальних норм та моралі доводить людину до стану, коли вона припиняє бачити в Іншому таку ж людину, якою є і він сам (Барабаш, 2021, с. 48). Однак, не зовсім зрозумілим є те, на яку нігілістичну філософію вказує дослідник, бо якщо брати класика нігілізму Ф. Ніцше, то він пропонував “перегляд цінностей” та, говорячи мовою Ж. Дерріда, їх деконструкцію, перезбірку. Нігілістична неklasична філософія XIX століття жодним чином не поширювала ксенофобські ідеї (принаймні, не робила цього усвідомлено, а їх приховані впливи варто уважно розглянути та деконструювати, щоб в них прояви цієї ксенофобії відшукати).

Сучасна наука вже здатна значно більше розповісти про механізми роботи людської психіки та, відповідно, про природу тих зв'язків, які будуються між різними людьми. Відповідно, деякі положення цих підходів варто переглянути та переосмислити. Ймовірно, це може створити також і нові погляди на сутність явища ксенофобії. Але, все ж самі методологічні підходи, та й значна кількість висновків, Е. Гуссерля, М. Фуко та інших філософів є виправданими та приносять багато користі будь-якому дослідженню “Інакшості, як такої”.

(Основні положення цього розділу викладені у публікації автора [Жеронкін, 2024b]).

1.3 Історія апотропеїчної магії: філософський та соціокультурний контексти

Одного швидкоплинного погляду на історію дослідження апотропеїв вистачить, щоб відчувати подив. Хоча цей об'єкт дослідження є дійсно вузькопрофільним та й різнобарв'я підтипів подібних артефактів не спрощує завдання вченому – кількість сюжетів, які поєднуються в одну сферу досліджень, вражає. Антропологи зверталися до апотропеїв у пошуках відповідей на, здавалось би, найвіддаленіші питання: про перипетії людських емоцій, семіотичні особливості об'єкта архітектури чи навіть організації міського простору, популярність ювелірних прикрас, концепту “межі” чи “кордону”. І, напевно, цей тип артефактів не був би таким популярним серед вчених, якби не той факт, що він відрізняється своєю універсальністю – в кожній культурі на нашій планеті були знайдені ті чи інші форми функціонування “захисної магії” (Habib, 2017, p. 16). Тобто всюди апотропею є що сказати як про себе, так і про людей, які залучили його до своїх соціальних практик.

Однак історія цих досліджень не є такою вже довгою. До другої половини XIX століття згадки про апотропеї зустрічаються в різних книгах, і їх сутність та функціонал в цих текстах не проблематизується. Захисна магія тривалий час знаходилась під “покривалом” самоочевидності, яка, традиційно граючи роль головного супротивника філософії, заважала помітити об'єкт дослідження та зв'язки, що від нього розходяться в багатьох напрямках, охоплюючи значну частину людської культури, людської діяльності та навіть торкаючись самої сутності Людини. Самоочевидність залишала ці предмети або ж взагалі без уваги, або ж помічала в них нудну повсякденність, щось звичайне, всім знайоме, таке людське (занадто людське).

Популярність романтизму та цікавість до народної культури в Німеччині в середині XIX століття сприяла першим дослідженням захисної магії та її артефактів. Так, саме німецький етнограф О. Ян вперше досліджує явище пристріту та вводить в науковий дискурс термін “апотропей”, який він позичив

з давньогрецької мови (Jahn, 1855). Саме його дослідження більш спрямовано на збір емпірики – сутнісної аналітики явища апотропеїв у ній ми не знайдемо.

Надалі дослідники “захисної магії” починають використовувати у своїх текстах різні поняття для того, щоб описати одне й те саме явище. Так, деякі з них стверджують, що в Стародавній Греції існувало ширше розгалуження захисних амулетів, і поняття “апотропей” використовувалося виключно для одного з типів *φυλακτήρια* (поняття, яке об’єднувало в собі всі можливі захисні практики). Однак, пізніше, саме поняття “апотропей” затвердилося в академічному та й повсякденному дискурсах. Щоб не створювати поняттєву плутанину, в поточному дослідженні будемо спиратися на реалії сьогодення та використовувати поняття “апотропей”. До поняття “*φυλακτήρια*” будемо звертатися за потребою, нагадуючи про цю лінгвістичну невизначеність.

Ще більш поширеним поняття “апотропей” стало завдяки дослідженням історика давньогрецької та римської культури А. Фертвенглера (1893). Спочатку він поширив значення цього поняття виключно на “горгонейони”, дуже поширений в Стародавній Греції захисний символ. Однак, з часом, спектр використання терміну значно розширився. І парадоксально, що саме апотропеїчний характер горгонейонів вже зараз почав викликати у деяких дослідників сумніви, бо були знайдені вказівки на те, що ці артефакти досить часто використовувались як вотивні предмети, а не апотропеї для індивідуального використання (Spathi, 2024, с. 85).

В англomовному середовищі соціокультурна антропологія формується як повноцінна наука та унікальна сфера діяльності лише наприкінці XIX століття. І вже перші дослідження, які стали класикою для кожного антрополога, не обминають тему апотропеїчної магії та, відповідно, її артефактів. Е. Б. Тайлор звертає увагу академічної спільноти на віруваннях у пристріт (“evil eye”) та наводить приклади деяких поширених форм апотропеїв, які захищають від “злого ока”. Жодного пояснення, чому ця віра так поширена, надано не було. І не дивно, бо надалі своє ставлення до магії Тайлор опише коротко, але чітко: “Магія — одна з найбільш небезпечних ілюзій людства” (Tylor, 1865, p. 112).

Магія сприймалася прихильниками ідей культурного еволюціонізму, а саме до них належали Е. Б. Тайлор, Е. Ленг та багато інших дослідників, як нагадування про “дитячі роки” людства, які відразу асоціювалися з відсталістю, примітивністю та нераціональністю. Хоча й саме вони звернули увагу на універсальності апотропеїчної магії, та магії взагалі, для всіх світових культур. У випадку з прибічниками лінійного еволюціонізму розуміння цієї універсальності навіть відіграло негативний вплив – вони настільки були впевнені в тому, що апотропеїчні практики завжди мають на меті одне й те саме та функціонують по одному принципу, що не вважали за потрібне досліджувати їх історію (Habib, 2017, p. 5). Цю “однотипність” апотропеїв та практик, які навколо них були “розбудовані” різними культурами, наразі варто поставити під велике питання.

Схожі погляди, дійсно, демонструє й Ленг. Коли він розмірковує про сутність магичних практик, то приходять до висновку, що будь-яка віра у магію – це марево, безпідставне наділення речей розумом та раціональністю (Lang, 1887, p. 49). Ця класична для “дітей Просвітництва” зверхність ще тривалий час буде переслідувати антропологію та заважати їй дістатися пункту свого призначення – розуміння інших культур. І зверхність тут зовсім не у відсутності віри в магичні сили, а в спрощенні мотивацій. В артефактах, за якими прихований складний комплекс соціальних взаємодій, ритуалів, семіотичних шарів, емоцій та практик, людина модерну спочатку спромоглася побачити лише примару розуму та раціональності.

Але є у людини модерну також і переваги, серед яких схильність помічати власні помилки, аналізувати їх та навчатися на них. Величезною перемогою соціокультурної антропології, а також особисто Тайлор та Ленг, було вже те, що почала збиратися емпірична база апотропеїв та інших пам’яток первісних культур. І вже з 1890 року починається лавина публікацій багатотомника “Золота гілка: дослідження магії та релігії” Дж. Дж. Фрейзера. Звісно, ніхто ще не відмовлявся від принципів еволюціонізму, але в дослідженнях Фрейзера вже є помітною суттєва зацікавленість автора в спробах зрозуміти системи міфів,

релігій та магічних практик з погляду внутрішньої логіки тих людей, які є частиною цього дискурсу. Тобто Фрейзер намагається подивитися на ці культури “очима місцевого мешканця”, не нав’язуючи інтерпретації “людини модерну”.

Британський антрополог помічає наявність внутрішньої логіки в захисних магічних практиках. Так, він фіксує використання часто тих самих апотропеїв і для того, щоб убезпечитись від виходу душі з тіла, так і для того, щоб захиститися від потрапляння злих духів у приміщення чи на якусь територію (Frazer, p. 221a). Тобто послідовність витримується – що завадило “пройти” одній душі, зможе повторити те ж саме з іншою душею та в іншому просторі.

Звісно, як послідовний еволюціоніст Фрейзер наполягає на тому, що магічне мислення є першим етапом розвитку людства. Другий та третій етап (релігія та наука) принципово вищі за всіма показниками: методами дослідження, системою аргументації, чіткістю та принциповою послідовністю у висновках. Але й магія є ранньою формою раціональності, тож ці практики, як і міфології, заслуговують і на те, щоб бути об’єктами наукового вивчення, і на те, щоб їх сприймали з повагою та симпатією, як ми ставимося і до своїх власних “дитячих потіх”.

Ця серія досліджень Фрейзера продовжувала публікуватися протягом 25 років (з 1890 по 1915 рік), і за цей час в дискурсі соціокультурної антропології змінилося багато чого. З’явилося більше дослідників, тому й охоплювати ця гуманітарна наука почала вже більше коло об’єктів. А спроби зрозуміти поведінку та світогляд первісних людей призвели до того, що ці дослідження стали більш міждисциплінарними – повною мірою включили в себе напрацювання психологічної та соціологічної наук.

З моменту публікації першого тому “Золотої гілки” до того, як з’явилося дослідження “Зле око: огляд цього давнього поширеного забобону” Ф. Т. Елворті пройшло п’ять років. Ця книга стала першим фундаментальним дослідженням, яке було присвячено виключно апотропеїчній магії. В ньому автор дослідив сам феномен “пристріту”, його варіації та значення, поширені

захисні амулети та інші практики захисту від “злого ока”, до яких зверталися первісні люди.

Він вказує на зв’язок та навіть взаємозамінність між поняттями “evil eye” та “зачарування” (fascination). Спочатку значення обох слів було однаковим, але з плином часу про “зачарування” та “повабу” почали казати виключно в естетичному контексті. Езотеричні смисли відійшли в тінь (Elworthy, 1895, p. 2). Але, враховуючи покликаність багатьох апотропеїв захищати своїх власників саме від “злого ока”, можна сказати, що саме Елворті помітив “гіпнотичну” здатність пристріту. Зле око осліплює, бере під контроль, забирає суб’єктність, зачаровує та позбавляє свободи волі, зваблює та погрожує одночасно. І Елворті не ототожнює Погляд Іншого та “Зле око”. Дослідник вважає, що ці вірування відштовхуються від наявності певного абсолютного зла, яке хіба що може проявити себе через окремих людей, але, в цілому, діє абсолютно автономно (Elworthy, 1895, p. 3).

Дуже важливим є наступний пасаж Елворті про пристріт: “Просвітлені називають це марновірством, але воно панує над людьми багатьох країн, як дикими, так і цивілізованими, і має вважатися одним зі спадкових та інстинктивних переконань людства” (Elworthy, 1895, p. 3). Фактично, саме в цьому реченні можна почути й новий антропологічний підхід, і визначення питання про сутність апотропеїчної магії. Так, для Ф. Т. Елворті вже не так важливо, чи працює апотропеїчна магія. Його турбує інше – універсальність та поширеність цього явища. Тож дослідник констатує доречність внести віру у пристріт у список базових інстинктів людини. З погляду сучасного наукового дискурсу тут навряд можна казати про інстинкт, але заклик дошукатися першоджерел пристріту в психології людини чи соціальній структурі – це вже фундаментальний крок для вивчення даного об’єкту. Далі він навіть радикалізує свою позицію та каже, що в кожній людині модерну ще живе та частка психіки, яка схильна до магічного мислення та не може інакше (Elworthy, 1895, p. 6-7).

Саме цей антрополог також відмітився двома заслугами: доведенням зв’язку заздрості та “пристріту”, а також замальовкою базової феноменології

пристріту. Тобто описом того, як самі люди відчували контакт зі “злим оком” та які механізми роботи вони йому приписували. Цей вплив відчувається, і це важливе уточнення, не просто ментально. Пристріт не є виключно психічним явищем – він соматичний, бо ті, хто навколо, відчувають його вплив так саме, як і відчувають на собі чийсь погляд, дихання людини, яка знаходиться поруч, її запах і таке інше (Elworthy, 1895, p. 9). Антрополог навіть вказує на термін, який використовували стародавні греки для того, щоб описати, яким чином око поширює свій зловмисний вплив – це термін “еманація” (Elworthy, 1895, p. 13).

Цей термін добре відомий тим, хто є дотичним до філософського дискурсу, бо є одним з центральних в онтологічному вченні неоплатоніків. Найближчими за значенням до нього будуть українські слова “витікати” чи “поширюватися”. І для греків абсолютно звичною була думка про те, що людські емоції та переживання еманують таким саме чином, як і запах людини від шкіри чи промова голосом з рота.

На зв'язок “злого ока” та нарцисизму також вперше вказує Елворті, виводячи дослідження у психологічну площину. Саме це “осліплення” чи “зачарування”, яке відчув Нарцис біля водойми, споглядаючи за своїм віддзеркаленням, дослідник пов'язує з синонімічністю “fascination” та “evil eye” (Elworthy, 1895, p. 12). Цей інтелектуальний жест активізував психологічні дискусії навколо пристріту, але теза й досі виглядає вкрай суперечливою. Певні точки перетину нарцисизму та пристріту знайти можна, але їх значущість залишається невизначеною.

Вже на початку XX століття Е. Ленг опублікував своє нове дослідження, яке поглиблювало концепцію автора. В цій монографії він пише: “Люди мали магію ще до появи релігії, і винайшли богів лише тому, що виявили, що магія не діє. Ще пізніше вони винайшли науку, яка є лише магією з законною гіпотезою, використовуючи реальний, а не вигаданий досвід. У довгостроковій перспективі магія та релігія, можливо, вимруть, а наука матиме всю сферу для себе” (Lang, 1901, p. 4). Цей вислів можна вважати концентрацією та кульмінацією “лінійно-еволюційного підходу” до соціокультурної антропології. З одного боку,

повернення інтересу вчених до магії та її виправдання через констатування її близькості до науки. З іншого боку, досить слабо прописані причинно-наслідкові зв'язки – досить дивно собі уявити, що люди багато тисяч років намагаються побачити, що магія не працює, і все ще не змогли помітити це достатньо чітко. Тож, можливо, вона працює – але не там і не в тому, де відповіді шукав Ленг та інші соціокультурні антропологи того часу.

І ось в 1909 році Дж. Дж. Фрейзер публікує есе, яке багато в чому й надихнуло тему поточного дослідження. Мова йде про “Завдання Психеї: дискурс щодо впливу забобонів на розвиток інституцій” (Frazer, 1909). Фактично, автор проводить дослідження магичних практик для того, щоб віднайти генеалогію чотирьох соціальних інституцій: уряду, приватної власності, шлюбу і поваги до людського життя. І він демонструє, що навіть в тому випадку, якщо магія пішла в засвіти – вона залишила по собі такий слід, який й досі багато в чому визначає життя окремої людини та суспільства в цілому.

Британський антрополог розглядає приклади ситуацій, коли людські забобони мали позитивний вплив на розвиток цивілізації. І він приходить до чотирьох висновків:

1. Порядок та чітка ієрархія, які можливі в сучасних державах, не стали б реальністю, якби людська забобонність не змусила їх вірити у сакральний статус монархічних династій (Frazer, 1909, p. 15-16). Зберігається цей залишковий флер сакрального і в сучасній політиці.
2. Якби не забобонність, ймовірно, людство б так і не навчилося цінувати та поважати право на приватну власність (Frazer, 1909, p. 30). Забобони дозволили людям користуватися власністю навіть тоді, коли інструменти покарання за грабіжку були слабо розвинені – це сформувало традицію, закріпило її у свідомості людей та культури, й дозволило покращити способи контролю за цією сферою людського життя.
3. Без забобонів сексуальні інстинкти вже давно б зруйнували суспільство, але їх настанови сприяли формуванню інституту шлюбу по всьому світу

(Frazer, 1909, p. 41). Дуже потужне сакральне коріння “міфу про любов” ми бачимо й досі, особливо, в західній культурі, яка продовжує поширювати свій глобальний вплив на різні культури та регіони, чим і обумовлений її загальнолюдський вплив.

4. І, нарешті, саме забобони, на думку Фрейзера, змогли зробити заборону на вбивство загальною нормою (Frazer, 1909, p. 56). Ті дії, які тривалий час вважалися нормою у взаємодії первісних людей, все ж стали забороненими спочатку з етичного погляду, а пізніше – юридичного. Повага до людського життя навряд могла б виникнути без цієї віри в сакральне джерело, яке присягалось покарати винного у вбивстві навіть тоді, коли ніхто з людей не міг визначити винного та, тим більше схопити й покарати його.

Звісно, не можна сказати, що всі ці інституції виникають виключно з магічного мислення та забобонів. Не це намагається довести й Фрейзер. Але він намагався продемонструвати, що деякі глибинні схильності людей спочатку проявляли себе в магічних практиках та віруваннях, а потім прийняли свій сучасний вигляд. І сама ж ця магія дуже часто прискорювала інтеграцію людством тих багатьох ідей, які наразі ми відносимо до наших загальнолюдських, цивілізаційних та національних цінностей, а також до ідей природного права й орієнтирів виховної діяльності.

Продовжували розвиватися дослідження апотропеїв і в німецькому академічному середовищі. Так, на початку XX століття з’являються дослідження апотропеїв, авторами яких були П. Волтерс (1909) та інші. Ці дослідження більше спираються на роботу з емпіричним матеріалом та його збір, а не на напрацювання теоретичних положень та розробку методології. Саме тому ці дослідження не будуть змістовно проаналізовані в цьому дисертаційному дослідженні. Але згадка про них демонструє, що збір емпірики з різних культур продовжувався, а поняття “апотропей” потрохи наповнювалося змістом та розгалуженою системою прикладів з усієї скарбниці матеріальної культури.

Суттєву увагу захисній функції магії приділяв у своїх дослідженнях Л. Леві-Брюль, хоча й саме поняття “апотропей” не використовував. Вчений наголосив на тому, наскільки сильною була потреба первісних людей в захисті, який вони шукали в усіх можливих джерелах: амулетах, сакральних місцях, ритуалах. І центральним в цьому явищі він вважав віру в існування душі після смерті та, відповідно, бажання померлих членів племені (родичів, вождів і т.і.) допомогти своїм нащадкам (Lévy-Bruhl, 1923, p. 65). Дослідження Леві-Брюля актуалізують проблему джерела магичного захисту – тобто тієї сили, від якої люди очікували втручання в “земні справи”. Надалі ідея “мертвих охоронців” зустрічалася також в дослідженнях Б. Маліновського (Malinowski, 1948, p. 141) та інших антропологів також.

Ці спостереження натякають на те, що однією з ключових причин використання апотропей може бути емоція страху, жаху перед непередбачуваним світом. Але це ще не говорить про те, що ця причина є єдиною. В будь-якому випадку образ “мертвих охоронців” (в цьому терміні узагальнені всі типи мертвих людей, в допомогу та захист яких вірили первісні люди) може продемонструвати багато цікавих нюансів, якщо розглянути цю концепцію в психоаналітичному контексті.

Наступним кроком у розвитку соціокультурної антропології було виникнення функціоналізму, яке пов'язане в першу чергу якраз з іменем Б. Маліновського. Його дослідження не були спрямовані саме на визначення апотропейної функції артефактів та ритуалів, які їх оточували, але спостереження Маліновського за магичними практиками загалом є корисними для поточного дослідження. Так, він надає пояснення тому, чому віра в магію тривалий час залишалася такою міцною, хоча й помітної практичної користі людям ці практики не приносили – все це пов'язано з традиційною цілісністю магії. Магія є системою символів та знаків, яка передається з покоління в покоління разом з “міфом про магію” – саме так Маліновський називав те дискурсивне положення, яке змушувало всіх членів спільноти навіть не

“підраховувати” користь від своїх ритуалів, а вважати їх самоочевидними діями (Malinowski, 1926, p. 114).

Одним з продовжувачів справи Маліновського був Еванс-Прітчард. Внесок дослідника є суттєвим в багатьох тематиках, але поточне дослідження найбільш активно використовує саме його спостереження за “соматичним джерелом магії”. Так, саме він помітив, що в багатьох культурах було поширене вірування, що магичні здатності були обумовлені дещо іншою фізіологією тіл чаклунів та відьом. В культурі Азанде, наприклад, таким “слідом магії” на тілі вважали певні нарости, які по опису нагадують пухлини. Поширена була думка, що в цих пухлинах зберігалися речі, що були вкрадені чаклуном в інших людей (Evans-Pritchard, 1976, p. 7-8).

Ці ідеї поглиблюють ті спостереження за феноменом пристріту, які ще на початку XX століття запропонував читачу Ф. Т. Елворті. Але якщо другий, як вже було зазначено в цьому підрозділі раніше, звертався тут до терміну “еманації” та описував ці вірування з погляду того, як люди відчували вплив магії Іншого на соматичному рівні, то Еванс-Прітчард помічає людську схильність бачити в чаклунах та відьмах фігуру “пожирача”, який поглинає об’єкти тілом, абсорбує їх силу разом з життєвими силами своїх жертв (Evans-Pritchard, 1976, p. 8). Це вірування потрібно надалі проаналізувати з психоаналітичної перспективи, бо апотропеї дуже часто використовувалися сам від чаклунств. Відповідно, така аналітика буде спрямована на формування більш цілісного уявлення про джерело небезпеки на захист від якого спрямований апотропеїчний артефакт.

Одним з найбільш відомих дослідників магичних практик та їх соціального значення був румунсько-французький філософ та релігієзнавець М. Еліаде. Саме він в науковому контексті розробляв концепцію “мани”, пов’язав традицію використання амулетів з анімізмом, а також вказав на взаємопов’язаність усіх релігійних та магичних вірувань, практик, артефактів (Eliade, 1976, p. 81).

Проблематика “мани” та “анімізму” дійсно досі вважається наріжним каменем, без якого неможливо зрозуміти феномен апотропеїв. Тож здатність

людей створювати артефакти та надавати їм магічне значення обумовлена певною первинною вірою людей в наявність якоїсь енергії, яка наповнює речі силою та надприродними можливостями, у ману. Саме він також наголошував на тому, що дослідження апотропеїв, та й взагалі будь-яких магічних артефактів, не може відбуватися окремо від дослідження тієї конкретної релігійної чи магічної традиції, до якої має відношення цей артефакт. Контекст символіки та навіть практики використання цих речей – це все те, що задається релігійною традицією, її внутрішньою логікою. Цільність вчення, на його думку, забезпечена гармонією ідей, аналогіями та спільними елементами – і в цьому вона є складною мережею, в якій всі об'єкти та дії пов'язані одне з одним (Еліаде, 2001, с. 10).

Поняття “апотропей” та посилення на захисну магію в середині ХХ століття також увійшли й до філософського дискурсу. Переважно це відбулося в тій площині, де філософія безпосередньо стикнулася з необхідністю опрацювати теорію символізації та практики використання цих символів у повсякденному житті, сакральних актах та мистецтві. Однією з найбільш помітних фігур в цій сфері досліджень, була С. К. Лангер. Ця американська вчена зробила суттєвий внесок як у філософію та семіотику, так і, до речі, мала значний вплив на подальший розвиток соціокультурної антропології.

Найбільший інтерес для філософського дослідження матеріальної культури має концепція “фізичних атрибутів чудового символу”, яку розробила Лангер. Ця концепція полягає у визнанні прагматичної сутності багатьох символів – їх створюють не лише задля передачі певної інформації та кодування смислів, але і для конкретних дій, наприклад, для проведення ритуалів. Відповідно, гарний символ – це той символ, який легко зробити та відтворити в будь-яких умовах найбільш спрощеним шляхом (Langer, 1942, р. 231-232). Вибір саме таких символів для апотропеїв та інших артефактів – це те, що дозволяло відтворити акт захисної магії кожній людині.

Але звісно, тут втручається й ієрархія магічних практик. Найбільш поширеними залишилися, звісно, ті практики, які були досяжні для кожного.

Менш поширені – ті, відтворити які було складніше, і які існували скоріше для вузького кола жерців. Відповідно, для генеалогічного філософського дослідження більше значення мають найпоширеніші апотропеї. Їх вплив на суспільний дискурс просто значно відчутніше.

Спроба найбільш повно залучити інструментарій семіотики в соціокультурних дослідженнях проявила себе в структуралізмі. Якщо більшість структуралістів, які вже були згадані в минулих підрозділах, цікаві для поточного дослідження своїми методологічними та термінологічними інноваціями, а також дослідженнями соціальних практик сучасності через звернення до їх генеалогії, коріння, то саме для тематики апотропеїчної магії варто звернутися до наукових напрацювань К. Леві-Строса.

В роботах цього дослідника вже яскраво помітно те, наскільки соціокультурна антропологія відійшла від ще досить примітивних уявлень лінійного еволюціонізму. Цитуючи самого французького антрополога з його дослідження “Первісне мислення” (1962): “Магічне мислення – це не дебют, початок, нарис чи частина ще не реалізованого цілого, воно утворює систему, що є цілком визначеною і незалежною від тієї, з якої утворюється наука, у всьому, крім формальної аналогії, що зближує їх, та робить магію метафоричним вираженням науки. Отже, магію та науку варто не протиставляти, а розглядати паралельно, як два способи пізнання, нерівноцінні за теоретичним та практичним результатом (бо, виходячи з такої думки, є вірним те, що наука досягає більших успіхів, ніж магія, хоча магія інколи передує науці в тому сенсі, що і вона досягає успіху), а не за родом інтелектуальних операцій, що однаково властиві їм, і відрізняються не стільки своїм характером, скільки типом явищ, до яких вони застосовуються” (Леві-Строс, 2000, с. 29). Виникнення структуралізму дає суттєвий поштовх розвитку соціокультурної антропології, бо ця галузь отримує значно більш обґрунтовані положення, якими могла пояснити вибір того чи іншого об’єкта своїх досліджень.

У перші десятиліття після завершення Другої світової війни дослідження апотропеїчної функції пам'яток матеріальної культури дійсно стають звичайною академічною темою. Так, апотропеїчні символи на давньогрецькій кераміці досліджує В. Л. Хільдбург (1946]; давньогрецькі та давньоєгипетські амулети: К. Боннер (1950), Е. Рейнер (1960) та багато інших дослідників; феномен пристріту: М. М. Ейзман (1972), Р. А. Ремінік (1976), К. Мелоні (1976). Кожен з цих дослідників додає нових даних як до емпіричного виміру цієї проблематики, так і до нюансів методології досліджень апотропеїв.

Повертається з новими ідеями також Еванс-Прітчард. Так, в монографії “Візерунок під плугом” він вказує, що оцінювати ефективність апотропеїв у виключно сцієнтистських термінах (тобто оцінювати те, наскільки вони справді здатні захистити будинок чи власника від лиха, якщо в цьому буде потреба) – це хибний шлях. Завдання апотропея – зробити будинок чи життя власника “...принаймні більш безпечним...” (Evans-Pritchard, 1966, p. 55). Виконувати це завдання апотропей може навіть тоді, коли не має реальної сили – йому достатньо надавати відчуття спокою та захищеності, і одна ця ілюзія вже здатна сильно вплинути на життя окремої людини. Якщо ж ми візьмемо використання апотропеїв як поширену соціальну практику, то отримаємо вже вплив не на окрему людину, а на суспільство в цілому – тобто апотропеї здатні суттєво корегувати емоційний стан цілих народів та поколінь, що рикошетом відбивається в напрямку інших сфер їх життя, впливаючи вже й на них.

У 1978 році на світ з'являється книга, яка і по сьогоднішній день є одним з найбільших зібрань інформації про амулети різних народів і культур. Мова йде про дослідження Е. А. В. Бадж “Амулети та забобони” (Budge, 1978). Розкриває автор і своє бачення причин, які штовхають людей до використання апотропеїв. В цьому питанні ми все ще бачимо досить одновимірні пояснення – практики апотропеїчної магії виникають через людський інстинкт самозбереження та неможливість заспокоїти його лише раціональними шляхами (Budge, 1978, p. 23).

Останні два десятиліття XX століття, таким чином, вийшли також дуже плідними для соціокультурної антропології апотропеїв. Саме в цей період з'являються точки перетину між нею та історією емоцій, глибше вкорінюється у царину досліджень соціуму та культури психоаналітичний метод, залучаються інші потужні аналітичні інструменти, які тривалий час не залучалися до практичної антропології. Так, серед таких інструментів слід згадати про феноменологію, філософію повсякденності, нові підходи до герменевтичної та семіотичної діяльності.

Продовжуються дослідження пристріту та, навіть більше, з'являються принципово нові тлумачення цього явища. Якщо раніше антропологи пояснювали це явище страхом перед силою заздрощів іншої людини, то М. Херцфельд пропонує інше пояснення. Дослідник звертає увагу на те, що “поширювачем” пристріту, зазвичай, в невеликих “емоційних спільнотах” вважали когось з місцевих, кого звинувачували у нездатності вписатися в цю групу. Певні дії чи особливості поведінки цієї людини викликали ефект, який сам Херцфельд назвав “концепцією порушення межі” (1981, р. 573).

Пізніше до цієї теми досліджень звертаються також А. Х. Галт (1982), П. Б. Гребел (1995). Дж. Д. Белсон популяризує дослідження апотропеїв у архітектурному мистецтві (1981). Апотропеїчну функцію амулетів та оберегів глибше описують Дж. Навех і С. Шейкед (1985), Р. Шлезієр (1990), Р. Котанські (Kotansky, 1991), М. Дж. Рейвен (Raiven, 1997). Також в 90-х роках XXI століття свої дослідження давньогрецької магії починає публікувати К. А. Фараоне, який наразі є одним з найбільш відомих вузькопрофільних дослідників апотропеїчних магичних практик. Так, він пропонує відрізняти “символічні” та “функціональні” артефакти, бо перші, хоча вони й можуть нагадувати зовнішньо апотропеї, лише нагадують тим, хто навколо, про якогось персонажа, другі ж безпосередньо захищають людей, які присутні в певній зоні. Археологу відрізнити ці дві категорії вкрай складно, і спиратися він може хіба що на просторове розміщення артефакту, чи підключати глибшу та фундаментальну аналітику на кожен окремий випадок (Faraone, 1994, р. 272).

Починають з'являтися також і абсолютно нові інтерпретації, здавалось би, вже старих образів. Так, Р. Мак вивчає образ Медузи з давньогрецьких горгонейонів та приходять до висновку, що це не апотропей повною мірою цього слова. Горгонейони використовувались, на його думку, для того, щоб відчутти себе Персеєм, який тримає у власних руках щось з зображенням голови Медузи (Mask, 2002, p. 598). Саме завдяки тому, що горгонейон мав такий вплив на імідж, він і сприймався багатьма греками, як наснажливий артефакт.

Дослідженнями апотропейчної магії в першій чверті XXI столітті також займались: Р. Кікхедер (2000), Т. Гюерра (Guerra, 2017), М. Генезіс (Genesis, 2018). Амулети та талісмани, які виконували апотропейну функцію, досліджували М. Гонзалес-Віпплер (2003), Ш. Пейн (2004), В. Дазен (2015). Специфіка цих досліджень у XXI столітті полягає в тому, що вже нечасто відбуваються вивчення якогось одного амулету чи навіть одного типу амулетів. Вивчаються цілі простори, зв'язки між апотропейними предметами в цьому просторі. Так, на необхідності цього підходу наголошує В. Х. Волкер (Walker, 2023, p. 493).

Він вказує, що апотропейна магія не завжди має справу з окремими артефактами. Досить часто ті артефакти, які використовуються в тому чи іншому ритуалі, чи просто пов'язані з тією чи іншою традицією, не можуть існувати (зберігаючи свою магичну силу) окремо одне від одного. Відповідно і досліджувати в таких ситуаціях потрібно те, що він називає “комплексами апотропейних сил” (Walker, 2023, p. 493), а не окремі апотропеї. Яскраві приклади таких досліджень – це статті А. Шольца (Scholtz, 2021) і С. Спенсера (Spencer, 2024), які присвячені використанню апотропейів у архітектурі, декораціях та формуванні урбаністичного простору в містах класичних цивілізацій.

Румунська дослідниця О. Татаран вперше сформулювала думку, що за практикою використання апотропейів приховані глибокі пласти пасивної агресії (Tătăran, 2010, p. 4). Тож і досліджувати цю практику треба не лише через призму страху та тривоги, а й в контексті емоцій ненависті. Цей висновок

дослідниці, фактично, поєднує два наукові дискурси, які, попри взаємну близькість, розвивалися паралельно і немовби відокремлено один від одного – дослідження апотропеїв та дослідження явища пристріту. Саме у вірі в пристріт ця тенденція до вираження пасивної агресії через апотропеїчну магію проявила себе найбільш повноцінно.

Продовжив свої дослідження також і К. А. Фараоне. Так, в статті “Протистояння злу на межі міста, дому та людського тіла” він обґрунтовує концепцію, яка базується на твердженні, що будь-які апотропеї функціонують в лімінальному, тобто “прикордонному”, просторі. Дослідник виділяє декілька таких просторів: “кордони міста”. “кордони будинку”, “кордони ліжка” та “кордони тіла” (Faraone, 2024, р. 3). Саме в цій позиції, коли апотропей знаходиться “на межі двох світів”, він здатний виконувати свої захисні функції.

Вже це розрізнення, яке наводить Фараоне, демонструє, що саме по собі розрізнення досвіду сприйняття Іншого на “Свій” та “Чужий” є досить радикальною та не зовсім виправданою стратегією феноменологічного підходу. Майже від будь-яких Інших людина намагається отримати додатковий захист. Найбільш радикальні практики – це захист, який розміщується в лімінальному просторі тіла. Наступну ступінь “чужості” характеризують апотропеї в лімінальному просторі будинку. Ще один – розміщення апотропеїв на межі міст чи селищ.

Десь на межі соціально-культурної антропології та історії емоції проводили свої дослідження й ті вчені, які в межах “історії емоцій” вирішили здійснити “поворот до матеріального”, тобто працювати з матеріальними артефактами, пам’ятками культури. С. Трігг та А. Велш у вступній статті спеціального випуску журналу “Емоції: історія, культура, суспільство”, який був присвячений ролі об’єктів матеріальної культури в історії емоцій, описують актуальний стан цієї сфери. На їх думку: “Усі зібрані тут есе об’єднують інтерес до того, як предмети та матеріальна культура кодують і виражають людські емоції” (Trigg, 2023, р. 5). Тобто, для істориків емоції об’єкт матеріальної культури може лише виражати, або кодувати. Але ж цей об’єкт може бути не лише

виразником емоцій у символічній формі. Сама його функція, причини його створення – все це може бути пов'язано з взаємодією матеріального предмету з ментальним життям її власника..

Все ж поки що використання пам'яток матеріальної культури для дослідження історії емоції залишається непопулярним. Частково, причини цього зрозумілі – в ті ж самі об'єкти мистецтва люди вкладають власні емоції, але в матеріальному втіленні вони ще більш викривлені, ніж у формі лінгвістичній: необхідність залучення τέχνη (мистецтва, майстерності) частково нівелює прояви індивідуального емоційного світу автора, більшим є часовий проміжок між моментом відчуття емоції та її втіленням у мистецтві. Але інтерес до матеріальної культури серед істориків емоцій все ж з'являється, а принципи їх аналізу спираються на герменевтичний підхід і філософію символічних форм Е. Кассіра. Його особливість – це акцент саме на інтерпретаційній роботі, дослідження символів, які мають місце на цих об'єктах матеріальної культури (Cassirer, 1955).

Об'єкти матеріальної культури сприймаються істориками емоцій як закодоване емоційне переживання, символічне відображення психічного життя автора. За цим підходом, смисл об'єкта матеріальної культури (наприклад, витвору мистецтва) є самоцінним. Він може бути об'єктом наукового дослідження вже тому, що ми, люди, вважаємо цей об'єкт естетичним чи змістовно глибоким. Однак, саме тут ховається і велика пастка, яка відгорнула увагу істориків емоцій від об'єктів матеріальної культури – матеріальна культура стає контейнером для емоцій та ідей, але втрачає самостійне акторство. Задля того, щоб поглибити джерельну базу історії емоцій, треба звертатися не лише до емоційного наповнення об'єкта, але й до того, задля співіснування з якою емоцією цей предмет був створений.

Сучасна онтологія речей дозволяє розглянути їх сутнісний зв'язок з емоціями людей в різних модальностях, і річ-контейнер (для емоцій) – лише одна з них. Так, М. Гайдеггер згадує в курсі лекцій “Парменід” давньогрецьке слово Πράγματος і намагається перекласти його, щоб віднайти його

першочерговий сенс. На його думку, цей сенс – річ, коли вона ще не відокремлена від дії, яка її створила. Найбільш доречним перекладом для такої речі М. Гайдеггер вважає слово *Handlung* (“руко-дія”). Вміння “руко-діяти”, або ж робити націлений та вольовий вчинок завдяки речам – це те, що й обумовлює суб’єктність. Ця дія дозволяє людині відкривати собі та іншим певне знання про себе, а одночасно з цим утаювати щось інше. Завдяки цій дії людина закріплює свою суб’єктність і демонструє її іншим, долає тиск власного несвідомого.

Дія не лише наповнюється емоціями, і не лише викликається ними, вона спрямована за обрїй, тобто проєктує емоції майбутнього, справляється з емоціями наявними. Сутність людини – діяти словом, як рукою (свідомо впливати на матерію духовною культурою), і рукою, як словом (так само впливати на дух культурою матеріальною). Цитуючи М. Гайдеггера: “Людина сама діє рукою, тому що рука разом зі словом складають її сутнісну відмінність. Лише те суще, яке має слово, також може і повинно мати руку. Рукою здійснюється молитва та вбивство, знак привітання та благодаріння, приноситься присяга та робиться натяк, і нею ж здійснюється усіляке ремесло (рукодїлля), створюється посуд. Рукостисканням закріплюється непорушна домовленість. Рука викликає справу спустошення. Рука є рукою лише там, де звершується розкриття та сокриття. У тварини немає руки, і ніколи лапа і кігті не стануть рукою” (Heidegger, 1992, p. 80). Річ, вписана в практики людського повсякдення, отримує самостійне акторство. Спочатку вона є елементом людської дії, *Handlung*, а потім стає “підручною”, такою річчю, на яку не звертається цілеспрямована увага, хоча цей предмет і продовжує діяти. Так вона отримує статус актора в емоційній спільноті.

Можливість визнання за матеріальними об’єктами статусу самостійних акторів концептуалізована в роботах Б. Латура, Г. Хармана, К. Мейясу, П. Бурдьє та інших (Lunn-Rockcliffe, 2019). Цей рух є частиною інтелектуального вектора спроб відмовитися від антропоцентричної установки, зізнатися в тому,

що людина не має повної влади над речами, а часто навіть підпадає під їх повний контроль просто реагуючи на своє оточення.

Психіатричний та психоаналітичний дискурси відмітили вплив матеріальної культури, та речей взагалі, на емоційний стан людини та її емоційне здоров'я. Навіть більше, в цих дискурсах почали формуватися практики свідомого впливу на емоції речами. Так, М. Фуко, досліджуючи матеріальне оформлення психіатричних клінік, пише: “Що ж повинно було відбуватися в подібних декораціях? Звісно, в них панує порядок, в них панує закон, в них панує влада. В цих декораціях – в цьому замку під захистом романтичного альпійського реквізиту, проникнути в який можна лише завдяки складним машинам і сам зовнішній вид якого повинен вселяти подив у душу більшості людей, – панує перш за все порядок в найпростішому смислі безперервної, постійної регуляції часу, діяльності, вчинків; порядок, який оточує тіла, вторгається в них, пронизує їх, тулиться до їх поверхні та разом з тим прокрадається навіть у нервову систему...” (Foucault, 2006, р. 2). Правильно підібрані та розташовані об'єкти є інструментом влади над людськими емоціями. Цю владу можна спрямувати як на себе самого (від Супер Его на Его), так і на інших людей. І мета цієї влади може бути як маніпулятивною, так і наставницькою. Однак, сам факт наявності цієї ролі у матеріальних об'єктів є цінним для філософії культури та історії емоцій.

Варто зазначити, що психоаналітичний дискурс від самого початку був вкрай зацікавлений значенням матеріальних об'єктів у психічному житті людини та тих можливостях для цілеспрямованих інтервенцій ззовні у це психічне життя, які нам дають ці матеріальні об'єкти. Яскравим прикладом є дискусія про використання кушетки в психоаналітичному сеттінгу. Так, Х. Р. Стерн вказав на здатність кушетки викликати фрустрацію в аналізанта, впливати на сприйняття аналітика, сприяти контрольованій регресії (Stern, 1978).

В українському науковому середовищі апотропеїчна магія досліджувалась, але, переважно, в етнографічному контексті. Ці дослідження були спрямовані не

стілки на розкриття філософського контексту цього явища чи на його соціальне значення, скільки на культурологічну фіксацію явищ та практик, які мають місце в українській культурі. Хоча, ці дослідження дозволяли формувати міцну національну школу культурологів та філософів культури, які використовували широкий методологічний інструментарій та мали змогу працювати з дуже широким і яскравим емпіричним матеріалом.

Так, В. Іванчук провів ґрунтовне дослідження апотропеїчних практик, які протягом багатьох століть використовували українці для захисту від “потойбічних сил”: мерців, демонів, бісів. Дослідження В. Іванчука цікаве тим, що автор намагається не розділяти дію та річ, артефакт. Він надає статус апотропея як самому акту перевертання, встромляння чи розбивання, так і тому об’єкту, з яким цей акт був здійснений (Іванчук, 2020).

Інша українська дослідниця, О. Є. Хомік, зробила акцент на дослідженні апотропеїчної функції слова в українській культурі. Це вже демонструє, наскільки змінилася ширина поняття “апотропей” з ХІХ століття. Якщо спочатку під цю категорію підпадали виключно горгонейони, то з часом почали з’являтися припущення про наявність апотропеїчної функції також в явищах, які не мають матеріального втілення. І слово, на думку О. Є. Хомік, також може виконувати цю функцію, що доводять хоча б тексти молитов та формулювання чаклунських формул (Хомік, 2019, с. 115).

Таким чином, обсяг досліджень магічних практик вказує на те, що це джерело здатно багато сказати про людську природу та початки сучасних соціальних інститутів та різноманітних традицій чи дискурсивних практик. Апотропеїчна магія – одна з найбільш поширених і, відповідно, одна з найбільш показових та впливових. Дослідження її артефактів, апотропеїв, здатно пролити світло на велику кількість запитань, серед яких і взаємодія людини з “межею”, “кордоном” між “Своїм” і “Чужим”. Саме цей кордон і є полем битви ксенофобії та ксенофілії.

Висновки до розділу 1

1. Історія емоцій виникла на перетині “історії ментальностей” Школи “Анналів” та постструктуралістської філософії. Але кожен з цих підходів має спільне коріння в “генеалогічному методі” Ф. Ніцше, що спрямований на визначення історичних джерел явища та проведення діахронічного дослідження: фіксування змін (та їх причин), які мали місце на тих чи інших етапах історії. Поточне дослідження поєднує в собі як “історію емоцій”, так і “історію ідей”, які були розглянуті в філософському контексті. Поєднання “історії емоцій”, “історії ідей” та філософії є можливим завдяки самій сутності об’єкта дослідження – ксенофобії. Вона одночасно складається з ідеологічного (ксенофобні ідеологеми), емоційного (комплекс ксенофобних емоцій та особливості їх переживання) та онтологічного (діалектика Я та Іншого/Чужого/Ворожого) рівнів.
2. Якщо спочатку “історія емоцій” спиралась переважно на лінгвістичні джерела та класичні герменевтичні методи, то вже другій половині 10-х років ХХІ століття в цій сфері досліджень починає проявляти себе метамодерна загальнофілософська тенденція “повороту до матеріальності”. В колі метафізичних проблем вона знайшла своє втілення в об’єктно-орієнтованій онтології (Г. Харман, К. Мейясу, Р. Л. Брайант, Т. Мортон та інші), в соціології – в акторно-мережевій теорії Б. Латура. Історики ж емоцій почали більше звертатися до аналітики матеріальних пам’яток культури, артефактів, але їх методологічний апарат все ще не є сформованим і частіше нагадує класичне герменевтичне “інтерпретування символічних форм”, а не “аналітику акторства Речей”, яка краще описує ключові тренди “повороту до матеріальності”.
3. Проблема ксенофобії тривалий час була відсутня у філософському дискурсі, бо й самі страх та ненависть до Інших сприймалися як щось само собою зрозуміле. Активізація міжкультурних контактів, глобалізація

та тенденція до формування мультикультуралістичних середовищ стали причиною розпочати активне філософське осмислення сутності ксенофобії. Враження від Другої світової війни, в жахіттях якої відчутну роль відіграли ксенофобні ідеологеми, також додала цій тематиці актуальності та практичної значущості. Формування “філософії Чужого” відбувалося, в першу чергу, на фундаменті класичної бінарної опозиції філософського дискурсу: “Я/Інший”.

4. На цей момент ми маємо велику кількість досліджень, присвячених зв'язку ксенофобії та апотропеїв, як і їх зв'язку з емоціями страху, ненависті, заздрощів. Але всі ці дослідження ставили за мету зрозуміти сутність апотропея через звертання до психологічної категорії “емоцій”, а поточне дослідження базується на протилежному прагненні – спробі зрозуміти сутність ксенофобії на тому, як в різні проміжки часу апотропеїчна магія функціонувала як форма “нераціоналізованої ксенофобної практики”.

РОЗДІЛ II. ФЕНОМЕНОЛОГІЯ АПОТРОПЕЯ: ВІД ДЕСТРУКЦІЇ ДИСКУРСУ ДО РЕКОНСТРУКЦІЇ РЕЧІ

2.1 Деструкція поняття “апотропей”: від метамодерну до Античності

Переважно термін “деструкція” асоціюється з фундаментальною онтологією та, відповідно, з “деструкцією Буття” М. Гайдеггера. Саме такі базові поняття як “буття”, через свою примарну самоочевидність, найбільше потерпають від впливу часу та схильності дискурсів до трансформацій та змішувань. Коли мова йде про дослідження більш буденних речей (хоча що може бути буденніше за буття?), то зазвичай говорять про практики “деконструкції”, що вже відсилає до Ж. Дерріда, який, щоправда, теж розробляв свій метод на основі гайдеггеріанської деструкції.

Але було прийнято рішення зупинитися в цьому дисертаційному дослідженні на понятті “деструкція”, і на це було кілька причин. По-перше, деконструкція все ж є методом, який довільно використовується як в діяхронічному, так і в синхронічному розрізах. Деконструювати можна навіть якийсь об’єкт, який розглядається в певний конкретний проміжок часу, без історичних алюзій. В поточному ж дослідженні принциповим був акцент саме на історичності апотропейчної магії та дискурсу, який навколо неї формується. Цей акцент повною мірою наявний в понятті “деструкції”.

По-друге, для нас були важливими нюанси та інтонації в термінах “деструкція” та “деконструкція”. Деконструкція – це створення чогось на ідеї конфлікту. Продукт творчості від самого початку розробляється таким чином, щоб він сприймався “викликом”: викликом для навколишнього середовища, науки та мистецьких тенденцій свого часу, традиції, звичок людей. І філософська практика деконструкції – це пошук цих дихотомій, конфліктів, суперечностей, їх аналітика. Деструкція – це все ж про аналітику внутрішньої структури речі, не про свідомо закладений в неї конфлікт, і не про свідоме закладання в неї конфлікту в процесі філософського осмислення, а про спробу зрозуміти внутрішню діалектичну природу цього явища.

Мета поточного підрозділу – це здійснення деструкції поняття “апотропей”, спроба зрозуміти, як відрізняється сучасне сприйняття цього поняття, яке обумовлено десакралізацією та багатьма іншими соціокультурними процесами, від сприйняття первісного. Рух до джерел дозволить віднайти ті шари смислів, які й досі живі в людській свідомості, але перекриті актуальними дискурсивними практиками. Або ж, говорячи термінологією М. Фуко, рух до джерел дозволить помітити ті епістемі, які-то лише й могли породити те чи інше ставлення до практик апотропеїчної магії, яке ми спостерігаємо у сьогоденні.

В дослідженні “Слова та речі” М. Фуко каже про три епістемі, що були пройдені людством на своєму історичному шляху: (а) епістема Відродження; (б) епістема класичної доби; (в) сучасна епістема (Фуко, 1994, р. 81). Саме це поняття описує структуру самоочевидних тверджень, які були поширені в ту чи іншу епоху, та які визначали специфіку знань цієї доби, способи їх структурації та систематизації, а також ті приховані мотиви, які змушували дослідників здійснювати пошук саме в тому чи іншому напрямі, а не якомусь іншому. Тобто “епістема” – це фундаментальна соціокультурна структура, яка приховується за практиками наукової діяльності, академічного письма і т.і.

Загальну тенденцію спадковості цих епістем можна описати фразою “від тотожності слів та речей до їх розрізнення”. Тобто, первісні цивілізації використовували мову найбільш “наївним” образом – не відрізняючи слово, символ, від самої речі. Відповідно, й магичне мислення в ці часи було значно сильнішим, ніж вже в модерні. Поступово “мовленнєва наївність” замінюється радикальним скептицизмом.

Так, в епоху Відродження помітна певна нездатність відчувати та зрозуміти, що сказане слово не є самою по собі річчю і, відповідно, вже є лише репрезентацією, а не самим об’єктом. Ця особливість “розлита” по всім актуальним на той час дискурсам: науковому, магичному, релігійному, літературному, повсякденному й т.і. Відповідно, в цей час не могла розвиватися теорія знаку та семіологія, а ось магичні практики розвивались повною мірою.

В ранньому Модерні, або “класичній добі”, за термінологією самого М. Фуко, відбувається зсув в бік розрізнення слів та речей. Але це розрізнення ще є збалансованим, таким, що співіснує з тотожністю в гармонійних діалектичних відносинах. Ранній Модерн на певний час зміг досягти балансу між десакралізацію світу та збереженнями частки сакрального, яка є необхідною для людей, їх психічного комфорту, відчуття безпеки та наповнення життя смислами й змістом.

Сучасна епістема – це вже результат конфлікту між словами та речами. Вони починають жити окремим життям. І яскравим прикладом специфіки цієї епістemi, цього способу мислення, Фуко вважає кантіанський проєкт “Критики”, в якому мислення осмислює не самі речі, а свої ж власні можливості в потенційному дослідженні речей (Фуко, 1994, р. 102). Слова починають більше використовувати задля пояснення інших слів, а речі залишаються самим собі напризволяще. Принаймні в плані осмислення, бо значущість *πρᾶξις* в сучасній епістемі суттєво зростає, щоправда, цей процес був паралельним її розриву з *θεωρία*.

Кульмінація розриву слів та речей – це постмодерн. Найкраще екстремум цього “*différance*” описується одним з девізів постмодерністської філософії та постмодерну взагалі – “все є текстом”. Іншими словами, все є лише репрезентацією “речей самих по собі”, які принципово недосяжні для людської свідомості. Все що люди мають – це феномени, які ще й пропускаються через решітку специфіки сприйняття людини та її структури чуттєвості. Дослідникам залишається лише створювати нові тексти, які неминуче будуть “коментарями до коментарів”.

Аналогічна доля очікувала і на поняття “апотропей”. Постмодерний дискурс не звик користуватися речами самими по собі чи хоча б “іменем Речі”. В постмодерні у кожної речі виникає безліч імен, асоціацій та зв’язків. Де було ім’я, там з’являється функція, яка задає логіку підставляння імен в потрібному місці та в потрібний момент. Саме це відчуження від речей, яке доходить вже навіть до тієї ступені, коли відчуженість від речі стає відчуженістю від слова

також, призводить до пристрасних спроб вийти за межі постмодерну, трансгресувати, і знову опинитися ближче до реальних речей та реально своїх слів. Так, українська дослідниця пост-постмодерну та практик подолання постмодерних обмежень Н. Загурська вказує: “Як перше наближення здається, що якщо постмодерн корелює з різними пізньоантичними філософськими та культурними дрейфами, такими як стоїцизм, цинізм, скептицизм тощо, з високим ступенем відчуження, то пост-постмодерн є значною мірою пошуком втраченої щирості та автентичності” (Загурська, 2022, р. 19). Поняття (пост)постмодерну та метамодерну тут можна вважати відносно тотожними. Звісно, в кожному з них є своя інтонація та нюанси, але вони описують один предмет – сучасність, яка вже не може задовольнитися апатією постмодерну та тим, як ця апатія вплинула і на сучасну культуру, і на сучасну повсякденність.

Там де постмодерн пропонував “інтертекстуальність”, метамодерн пропонує “Нову щирість”. Але ця “Нова щирість”, що робить метамодерн і постмодерн все ж близькими родичами – це скоріше концепт “Нової щирості”, а не щирість-емоція як реальне переживання людини. Відновлення автентичності виявляється вкрай складним завданням, певним метафізичним кордоном, об який “б’ються крилами” сучасні філософи.

Саме так термін “апотропеїчна функція” замінює поняття “апотропей” у постмодерні. Речі відходять на другий план, а ось їх функція – на перший. В цьому прикладі функція замінює річ в буквальному сенсі. Звісно, поняття “апотропей” все ще використовується, але використовується до будь-яких речей та навіть сфер життя. Так, наприклад, “апотропеїчній функції” знайшлося місце в літературознавчих студіях, в яких деякі автори стверджують, що ця функція властива навіть текстам (Adair, 2025) та літературним світам (Engler, 2009). Інші дослідники помічають “апотропеїчну функцію” також в окремих словах (Szasz, 2003), і важливо, що це не слова якихось чарівних формул чи чаклунств. Такі ж дослідники як М. Шапіро (Shapiro, 2019) вважають, що магічна функція слова – це явище нове, яке можна помітити, починаючи зі старту епохи постмодерну. Та й сфера використання поняття “апотропей” в дослідженнях скульптур значно

збільшилася – цю функцію приписали вже не лише маленьким “домашнім” статуеткам, але й великим скульптурам, які є елементами архітектурних чи урбаністичних ансамблів (Sütterlin, 1989).

Перше, наскільки вдалося встановити автору, використання терміна “апотропеїчна функція” відноситься до 1974 року та звучить наступним чином: “Як і у Вавилонії, кожен, кого покинув Бог, знаходиться на милості демонів. Тут молитва та етика виконують апотропейну функцію. Людина, що молиться, і «праведник» знаходяться під Божим захистом, тому молитва і справедливість ставлять людей під цей захист, який сприймається самим Ягве або призначеними для цього духами-охоронцями” (Lang, 1974, p. 151). Хоча тут використання поняття “апотропей” ближче до свого традиційного контексту, але терміни на кшталт “апотропеїчна етика” все ж демонструє, що мова тут йде не про річ, а про функцію. І перший випадок подібного використання цього поняття випадає якраз-таки на перші роки розквіту постмодерністського дискурсу.

Ця “функціоналізація” характеристик речі провокує певний зсув у тому, на що концентрується увага дослідників. Пріоритет отримує пошук нових апотропеїзмів, складання “баз даних” чи “(нео)енциклопедій” з тих сутностей, які здатні виконувати захисну функцію. Але ці “(нео)енциклопедії” постмодернізму не прагнули рухатися вглиб та аналізувати самі об’єкти, які є похідними цієї функції.

Але чи привніс щось нове метамодерн? Так, і це – об’єктно-орієнтованість (Zahurska, 2021, p. 7). Постмодерн виявився занадто зосереджений на текстах та безмежному ускладненні методів їх інтерпретації. Реакцією на це стала “традиціоналістська контрреволюція”, повернення фундаментальної онтології у вигляді спекулятивного реалізму (Г. Харман, К. Мейясу, Р. Л. Брайант, Т. Мортон) та акторно-мережевої теорії (Б. Латур). Все частіше дослідники вивчають матеріальну культуру людства, а не лише дискурс про цю культуру. І важливо, що матеріальні речі сприймаються не як пасивний матеріал, а як дієві

актори, які власними характеристиками здатні змінювати життя окремої особистості та спільний життєвий світ багатьох людей.

Але покvapливим буде висновок, що метамодерн у своєму “поверненні до речей” справді роблять революційний акт – це оманливе враження. Насправді це природний процес трансформацій дискурсу та вчень, а дистанція між постмодерною філософією та метамодерною об’єктно-орієнтованою онтологією не така вже й велика. Так, дослідниця Т. Поттер у своїй роботі “Хорос: стародавні межі та екологія каменю” (Potter, 2022), де вона, фактично, демонструє, як підходи об’єктно-орієнтованої онтології здатні працювати на практиці дослідження речей, пише: “Можна сказати, що ця книга дотримується подібного методу. Оскільки текст (на хвилі деконструкції) виявився вичерпаним, якщо не просто руїною, це спроба залишатися близьким до матеріальної основи письма про письмо” (Potter, 2022, p. 40). Тобто вичерпання концепту “тексту” підштовхнуло філософів спочатку до інтертексту, а, коли й ця концепція швидко вичерпала своє поле інтерпретацій, вони звернулися до речей як матеріальної основи письма. Не речей як речей-самих-по-собі, а саме до речей як матеріальної основи письма.

Але це повернення здійснилося не для того, щоб реконструювати якусь неklasичну чи, тим паче класичну форму філософування. Цей “Ренесанс” це продовження практик деконструкції та філософської герменевтики – він є, в першу чергу, зміною акценту з функції на похідну. Якщо для опису постмодернізму можна використати наочну формулу: $f(x) = a + b + c$, де невідома жодна з похідних, але добре відомі всі значення, які повинні прийняти $f(x)$, і це “метамова” (Barthes, 1991, p. 159), то для метамодернізму формула змінюється на дзеркальну: $c + b + a = f(x)$, де відомі всі значення, які повинні приймати похідні, але немає прорахунків самої $f(x)$. Це твердження, напевно, здається досить темним, тому продемонструю його на прикладі безпосереднього предмета нашого дослідження.

Функція предмета, яка перетворена на, фактично, онтологічну категорію, бо може бути приписана будь-якій речі (апотропеїчна функція) – це $i \in f(x)$.

Постмодерністи один раз концептуалізували цю функцію, щоб надалі “прикладати” концепт до різних типів об’єктів (які в формулі відповідають похідним “a”, “b” та “c”). Назви цих об’єктів в цілому можна було б змінити на “Апотропей-1”, “Апотропей-2” чи “Об’єкт-1”, “Об’єкт-2”. Для метамодерну ж характерним є рух від об’єктів. Спочатку їм надаються інтерпретації, а їх спектр зазвичай досить широкий. Далі визначаються та розраховуються всі можливі комбінації та встановлюються “апотропейні функції”, яких виявляється багато, бо кожен об’єкт в ході такого дослідження демонструє свої специфічні й унікальні риси. Фактично, це дуже гегельянська за своєю суттю спроба перетворити науки о природі (Naturwissenschaften) на науки про дух (Geisteswissenschaften).

Відповідно, для сучасного метамодерного погляду “апотропей” – це похідна, яка замінюється на кожен конкретний предмет, коли це стає потрібно. І з кожного такого окремого предмету будуть виходити дещо різні “апотропейні практики” взаємодії людини з цією річчю. До того ж з одного “апотропея” метамодернізм здатний “дістати” декілька таких практик одночасно. В результаті ризоматична структура поширюється як в розрізі “горизонтальної топіки”, так і в розрізі топіки “вертикальної”: розширюється спектр об’єктів та концептів, а підструктури кожної з них продовжують розгалужуватися та зростати вглиб себе. Постмодерн все ж надавав перевагу номадичному розростанню та пропускав окремі об’єкти без глибинного опрацювання їх структури. Потрібні атрибути (невелику кількість) вони отримували з концептуальної сітки, яка була відразу, одним рухом, накладена на всю ризоматичну мережу одночасно.

Отже, повернемося до процесу деструкції. Сучасному стану “апотропейних функцій та апотропейних практик” передував постмодерністський стан єдиної багатоскладової “апотропейної функції”, коли множинність функцій не визнавалась, хоча ця єдина функція і не була монолітною, а мала ризоматичну структуру. З’явився у метамодерному дискурсі і акцент на “практиках”, і це вже не виключно практики письма, а практики

використання та навіть “практики переживання”. На цих двох етапах дискурс про апотропеї отримує певні догми, які наразі визначають доступне “поле інтерпретацій” і задають актуальні межі “вікна дискурсу”.

Якщо метамодерний дискурс про апотропеї, як і про будь-які речі, є “спекулятивно-функціональним”, то постмодерний – розглядає апотропеї як символи чи символічні системи та намагається наповнити їх додатковими значеннями та контекстами. Постмодерний дискурс про апотропеї є деструкційним. Поняття “спекулятивно-функціональний” можна зрозуміти відразу в трьох контекстах, і кожен з них буде безпосередньо належати до метамодерних практик говоріння, письма та проведення наукового дослідження. По-перше, цей дискурс робить з речі $f(x)$ для того, щоб запустити спекулятивний процес створення Тексту. Якщо постмодерн дотримувався принципу “коментар до коментарів”, то принцип метамодерну все ж “exagium” (зваження), “essai” (есе) крізь коментарі. Він про спроби зважити поруч один з одним тексти та речі, тексти з текстами, речі з речами. Це спроба бути фундаментальним та відшукувати нове, але зберігати кліпове мислення та есеїстично-фривольний стиль письма. А також це спроба поставити на місце “смерті суб’єкта” та апатичної культури, яку вона створює (Zahurska, 2024, р. 42), зарядженого акторством об’єкта.

Так, в різні боки розходяться повсякденне розуміння апотропеїв та академічне. Якщо академічний дискурс починає моментами невинувато розширювати обсяг поняття апотропеїчної функції (та використовує його у літературознавстві, лінгвістиці й т.і), то повсякденний дискурс скоріш навпаки обмежує цей обсяг. Так, для пересічної людини метамодерну слово “апотропей” або ж зовсім не відоме, або ж асоціюється виключно з амулетами. Аналогічно, термін “захисна магія”, який є більш відомим, асоціативно більше пов’язані з апотропеями-прикрасами, а ось архітектура, та й взагалі будь-які складові елементи “поетики простору” та “атмосфери”, сприймаються чимось іншим. Можна навіть сказати, що використання апотропеїв-речей більше асоціюється з магією та політеїзмом, а сакральних будівель – з релігією. Це розділення магії

та релігії було дуже важливим для багатьох соціокультурних антропологів, бо перше явище описувало людське керування потойбічним, а релігія – керування потойбічним людиною.

Якщо рухатися від постмодерну глибше в історію, до часів розквіту Модерну, то тут апотропей функціонує в тому самому “дескриптивному” режимі, який сам тут і отримує свою яскраво виражену форму. Однак, це ще й час “великих Критик” в усіх сенсах цього слова. Це й критика чинної соціальної дійсності з її устроєм, і критика-підозра (К. Маркс, Ф. Ніцше, З. Фройд) філософів, які шукають приховані змісти, і критика в кантіанському сенсі – визначення кордонів якогось явища чи якоїсь можливості, ретельна аналітика. Епоха Просвітництва зробила усі предмети “політичними”, бо визначення їх сутності опинилося на розломі боротьби “матеріалістів” та “спіритуалістів”, “буржуазії” та “пролетаріату”, “атеїстів” та “вірян” і т.і. Відповідно й апотропей почали існувати в формі, де вони всього лише об’єкти критики, де особлива увага прикута до їх “негативних” рис.

Взагалі, незважаючи на всю користь від фундаментальних досліджень класиків соціокультурної антропології, саме вони певною мірою відповідальні за “забуття апотропей”. Спочатку вони, а саме лінійні еволюціоністи, вирішили назвати магичні практики забобонами, тобто практиками, які базуються на помилковій вірі. Далі інші дослідники виступили проти цього та почали доводити, чому в самій структурі первісних культур та класичних цивілізацій все ж магія була складним, глибоким та навіть прогресивним явищем. Але вони вже були вимушені діяти реакційно – скоріше надавати цінність апотропеям як магичному артефакту. І саме в той час, коли обидва протиборчі табори соціокультурної антропології сперечались про те, яке символічне наповнення та структурне значення мала ця практика, увага проходила повз важливого моменту: апотропей стали явищем, що асоціюється виключно з магією, дець приблизно о XVIII-XIX століттях. До цього ми бачимо радикально інший дискурс.

І цей дискурс, по-перше, є дуже множинним. Наприклад, у французьких релігійних молитовниках були знайдені чаклунства, а “популярні” лікарські ритуали на півдні Італії містили в собі молитви й чаклунства (Ivanič, 2019, р. 209). Хвиля матеріалізму вже потрохи починає руйнувати обидва дискурси та формувати те, що можна назвати “deskриптивним дискурсом”. Мова йде про наукову стилістику говорити про речі так, щоб надавати їм опис та утримуватися від спекуляцій. Тож “спекулятивність” постмодерну та метамодерну виростають саме з цього джерела, як реакційне явище.

Важливо буде також уточнити, що цей “deskриптивний дискурс” саме для апотропеїв приймає скоріше “енциклопедичний” присмак. Іншими словами, апотропеї стають тим, про що здається і треба знати освіченій людині, але й не обов’язково. Це прямий наслідок “deskриптивності” дискурсу цього часу. Будь-яка Річ стає dataset, об’єктом енциклопедії.

Якщо розглядати ранній Модерн, то структура, яка приховується за практиками апотропеїчної магії, прописана навіть не в магічних трактатах, а в лапідаріях. Згадуючи дослідження моди Р. Бартом, лапідарії до апотропеїв у Ранньому Модерні – це те ж саме, що журнал моди до одягу, тобто це носій даних про структуру. Якщо апотропеїчні практики – це аналог мовлення, то зміст лапідаріїв – це аналог мови, тієї структури, без якої мовлення не є можливим та втрачає свої смисли.

Епоха Відродження, яка розвила натуралістичні ідеологеми до дуже високого рівня, заклала фундамент для нової популяризації апотропеїв. Та й певна “лібералізація” релігійної влади (та й влади взагалі) дозволила більш вільно вибудовувати власну ідентичність і, відповідно, більш вільно її репрезентувати зовні. Активні дослідження різних типів матерії додають нових смислів тим апотропеям, сила яких залежала від того, з якого матеріалу вони були виготовлені (наприклад, амулети з дорогоцінним камінням).

Для демонстрації тези про специфіку дискурсу епохи Відродження можна звернутися до тексту М. Фічіно, де філософ каже про силу зображень: "Астрологи вважають, що сприятливі зображення мають подібну силу, за

допомогою якої вони якимось чином змінюють характер і поведінку того, хто їх носить; повернути його до кращого стану, щоб він став тепер майже іншою людиною" (Ficino, 1989, p. 351). Тут вже не йде мова про "функції" та й класичного модерного "енциклопедизму" з його систематизацією категорій немає. М. Фічіно каже про "сприятливість" зображення для здійснення змін в людині. Тобто річ або сприяє, або не сприяє. В цьому розкривається певний прагматизм домодерних часів (хоча сучасні історики філософії й звикли прагматичний підхід приписувати більше сучасникам), а також правильність характеристики "першої епістеми", яку надав М. Фуко.

Ще один приклад з Епохи Відродження можемо знайти в популярному на той час збірнику магічних формул та досліджень, присвячених амулетам та іншим артефактам. Автор пише: "Талісман — дух в тілі, а хімія — це тіло в тілі. Підсумовуючи, причини магії знаходяться поза розумінням більшості, і їх важко винайти. Факт про талісман полягає в тому, що його назва перевернута (літери слова талісман в арабській мові - «talsam», і коли ця комбінація перевернута, вона стає «maslat», що означає панування, контроль); це панування, тому що його суть — примус і контроль. Він функціонує відповідно до мети, для якої був створений: нагляд та примус, за допомогою числових співвідношень і розміщення астрологічних секретів у певних тілах у відповідний час, а також за допомогою пахоців, які є потужними та здатними виявляти дух цього талісмана" (Majrīṭī, 2002, p. 11). Річ чи слово про це річ примушує людину до того, щоб вона використовувала її тим чи іншим чином. І практика використання цієї речі може навіть змусити створювати складні ритуальні сцени за одночасним використанням багатьох типів апотропеїв. Ця "імперативність магічного" є дуже характерною для Епохи Відродження та пов'язана з емоцією тривоги, бо амулет після довгих років Середньовіччя все ще сприймався, як щось небезпечне, з чим ведеться боротьба християнської еліти того часу.

Середньовічний період є часом боротьби двох тенденцій. З одного боку, певна культура апотропеїв нав'язується та популяризується релігійною владою та домінуванням релігійної свідомості. З іншого боку, боротьба християнських

інституцій з апотропеями все ж не була такою лицемірною, як це може здатися на перший погляд. Можливо, боротьба з політеїстичними релігіями та їх апотропеями й мала економічний та політичний сенс, але все ж ідейне підґрунтя в недружньому ставленні християнства до апотропеїчних практик є.

Це підґрунтя містить в собі три пункти. Перший пункт – це тотальна недовіра усьому матеріальному, яка була дуже характерною для Середньовічної культури. Якщо зараз матеріальна культура та її дослідження переживають ренесанс, то тоді ця тема була на маргінесі. Другий важливий аспект – це боротьба християнства з базовою тривогою, яка сприймалась наслідком первородного гріха та, відповідно, відпадинням від Бога. Якщо в людині є тривога, то її серце не зовсім-то й чисте. Саме ця тривога спонукала використовувати апотропеї.

І, нарешті, третя причина – це параноїдальний страх потрапити під непомітний вплив Сатани й зачинити до себе двері в потойбічне вічне життя. Завдяки цим трьом причинам і стали можливими подібні тексти: “Ті, хто належать до священства чи духовенства, не повинні бути магами (μάγους), чарівниками (ἐλαοιδούς), математиками (μαθηματικούς) або астрологами (ἀστρολόγους); вони також не повинні робити те, що називається амулетами (φυλακτήρια), які є ланцюгами для їхніх власних душ. Тих, хто носить (такі предмети), наказуємо викинути з Церкви” (Sanzo, 2024, р. 1). Радикалізм християнського світосприйняття закликав до такої ступені довіри світу та відсутності страху, що будь-яка практика самозаспокоєння сприймалася, як потенційно практика сатанинська, яка тримає людину в полоні власної дії, в стані наркотичної залежності.

Аналогічні ідеї висловлюються і в інших текстах Середньовіччя. Усюди розвивають головну для Середньовіччя тезу – краще втратити тіло, ніж повернути дорелігійну тривогу та захищатися лише завдяки апотропеям та іншим типам амулетів. Тож “Ти будеш стояти з мучениками в той день... [тому що] ти вибрав цей день, щоб бути бичованим і мученим лихоманкою та ранами, а не підкорятися безбожним заклинанням (ἐπφδᾶς) і підвішеним/ношеним

ритуальним предметам (περίαλτα)” (Sanzo, 2024, p. 5). Страх, що апотропей лише зробить гірше та поглибить залежність від матеріального світу та власних же травм і психологічних станів, дуже відчутний в багатьох тематичних текстах Середньовіччя.

Якщо ми перейдемо від Середньовіччя до Епохи Еллінізму, то тут апотропеї відіграють величезну роль. Практики їх використання вписані в спосіб життя прихильників багатьох релігійно-філософських шкіл, та й взагалі, саме в цей час, в час “першої глобалізації”, апотропей стає повною мірою інструментом трансляції власної самоідентифікації. Конфлікт між “Ми” та “Вони” в цей період стає дуже яскравим та драматичним.

Звернемося до тексту “Характери” Теофраста, який серед інших типів людей також згадує про людину зі схильністю до забобонів. Автор іронічною мовою описує цю особу, розповідає про її схильність до здійснення постійних обрядів очищення. Приводом для здійснення цього обряду можуть стати дії гризунів, відчутті чари Гекати чи кинутий погляд на людину, прикрашену часниковим вінком. Забобонна людина також, за Теофрастом, уникає мерців та вагітних через той самий страх “забруднення”, а ще повторює апотропеїчну фразу “Зі мною Афін-володарка” кожного разу, коли чує крик сови” (The Characters..., 1881, p. 42-43). Безумовно, тут ми маємо справу з текстом, який зображує рису характеру в тому вигляді, в якому вона вже доведена до абсурду. Більшість випадків, коли ми маємо справу з забобонними людьми – це все ж більш тривіальні форми забобонності.

Але цей текст демонструє дуже важливу рису давньогрецького сприйняття апотропеїв. Їх варто відносити навіть не до “медичного дискурсу”, як це характерно для Ранняго Модерну та Епохи Відродження. Це дискурс “гігієнічний”, або ж профілактичний (πρόφύλακτικός), який, судячи з усього, існував у стародавній Греції дещо окремо від дискурсу медичного.

Якщо замислитися про сутність поняття “профілактика”, то його значення дійсно виявиться значно ширшим, ніж медична сфера. Цю назву отримують будь-які дії, які спрямовані на те, щоб не допустити здійснення тих чи інших

подій у майбутньому. Наприклад, профілактичні дії роблять не лише медики, але ще й селяни під час посіву, педагог, щоб учень не пішов шляхом шкідливих помилок, шахіст, який робить корисний хід для захисту свого короля далі. Профілактичне мислення завжди змушує нас думати наперед, робити прогнози, будувати силогізми та й взагалі причинно-наслідкові ланцюжки. Для стародавніх греків ця “профілактичність” мислення була вкрай характерною.

Тож, в чому схожі Епоха Відродження та період Античності, як і інших великих класичних цивілізацій, дискурс про апотропеї цього часу можна назвати “прагматичним”. Суб’єкти цих часів, належні до цього дискурсу, говорять про речі саме як про речі. Розгалужена система знань ще не настільки розвинута, щоб дискурс так директивно, як зараз, створював контексти, в яких речі розглядаються людьми. Речі є прагматичним елементом побуту, традицій поліса, елементом ритуалу, даром для близької людини й т.і. Але все ж їх використання, а отже й практики відокремлення від Іншого та Чужого, були повсякденними та буденними. Це ставить під сумнів позицію Вандельфельса, який стверджував, що до модерну не було чогось, що повною мірою можна було назвати “Чужим”, можливо, окрім рівня доступу до логосу (Вальденфельс, 2004, с. 11).

Зануритися глибше в історію можливо, але це вже буде історія самих речей, а не дискурсу. Відповідно, процес деструкції завершено. Але варто запам’ятати той шлях, який апотропеї пройшли від дискурсу профілактичного до сучасного езотеричного та, відповідно, врахувати цю “профілактичну” спрямованість ксенофобних емоцій та, разом з ними, ксенофобних ідеологій. Без розуміння цієї риси марно сподіватися навіть на розуміння глибини проблеми.

2.2 Феноменологічна історія речей-апотропеїв: захисна магія, Дім і лімінальні простори

Ніхто з сучасників не може відчути “давньогрецької ненависті”, “шумерської заздрості”, “єгипетського страху”, “середньовічної тривоги” чи інших форм переживання людьми своєї залученості до буття в той чи інший

період історії, в тому чи іншому життєвому світі. Історія емоції проявляє себе майже в усіх артефактах, які вдається знайти в процесі археологічних пошуків: в дедалі тьмяніших під впливом часу літерах на старому папірусі, в символіці амулетів, емблемах на щитах, навіть в локації будівлі, її вцілілим фрескам та тій панорамі, що відкривається з її вікон. Але спроба реконструкції цієї історії раз за разом натикається на відігравання сценарію з роману М. Шеллі “Франкенштейн, чи сучасний Прометей”.

Але наука та філософія і не займаються мистецтвом некромантії, щоб повертати мертве до життя. Вони лише створюють умови для того, щоб мертва матерія говорила сама за себе. Для цього їм достатньо прислухатися до мови цієї матерії, а мов у мертвого дві – “сліди” та “пам’ятки”. Перша – говоріння через сучасні речі та явища, які б не існували чи були б іншими, якби не той об’єкт, який ми досліджуємо. Друга мова – те, що збереглося з тих часів, коли цей об’єкт ще був живим, що прояснює нам мотивації, практичні та духовні потреби, бажання, саму сутність цього об’єкту.

Зараз, починаючи огляд історії апотропеїчної магії, варто не занехаяти сам об’єкт дослідження – ксенофобію. Цей історичний екскурс не буде культурологічним, тому й не ставить перед собою мету охопити всю можливу емпірику. Не намагається він також відтворити афективне життя тієї чи іншої емоційної спільноти. Ця історична частина дослідження спрямована виключно на схоплення базових тенденцій, які проявили себе в діахронічному розрізі апотропеїчної магії. Саме динаміки цих базових тенденцій буде достатньо для того, щоб зробити висновки про належність апотропеїчної магії до ксенофобних практик та специфіку її реалізації як ксенофобної практики.

Знайдено достатньо багато екземплярів матеріальної культури первісних суспільств. І головна прикрість цього в тому, що це суттєво не полегшує роботу з практикою апотропеїчної магії – завжди важко сказати про якийсь артефакт, що він гарантовано слугував для того, щоб захищати власника від усілякого зла. Більшість відомих апотропеїв давнини – це ті об’єкти, яким апотропеїчну функцію приписали ретроспективно. Та й збереглося їх небагато, бо, ймовірно,

більшість апотропеїв були з матеріалів, які швидко псувалися (Dickie, 2003, р. 94), і вони зовсім не збереглися до наших часів. Тож рухатися в дослідженні ми не можемо виключно шляхом філософів-емпіриків, спираючись на зібрані матеріали. Ми вимушені звертатися до інструментів ratio, серед яких знаходимо й аналогію чи порівняння.

З якою категорією речей можна порівняти апотропеї, щоб хоча б частково реконструювати їх ранішню історію? Перша асоціація підказує, що зі зброєю. Обидві категорії речей створювались задля того, щоб заподіяти небезпеці та захистити життя власника. І зброя, і апотропеї – це те, що намагаються тримати “під рукою” (поки що абстрагуємося від розмаїття апотропеїв та таких їх типів, які були скоріше прив’язані до певного простору, ніж до людини). Використання обох потребує регулярної, майже ритуальної турботи – чищення, стирання пилу та таке інше. Так, на поширеність таких практик, наприклад, вказує С. Накамура (2008, р. 19). Бачимо, що принаймні для частини апотропеїв це порівняння є обґрунтованим.

Але пригляньмося уважніше до феноменологічних відмінностей різних типів зброї. Перші форми насильства, що були притаманні людству, вимушено не спиралися на якісь інструменти та технології. Ці інструменти та технології ще не були розроблені, а захищатися потрібно було тут і зараз. Відповідно, перша захисна практика – це рукопашний бій. І перший мотив технологічних інновацій у сфері виробництва зброї – це прагнення “подовжити руку”, щоб ефективніше нападати та захищатися, діставати до супротивника ще до того, як дістати зможе він. З цього виникає незагострена зброя ближнього бою: важкі палиці, біти, булава.

Подовження руки все ж не дає того ефекту, який здатні демонструвати долучені до ведення бойових дій зуби чи нігті – гострість здатна краще руйнувати матерію, чим дуже вдало користуються тварини. Тож майже одночасно з прагненням “подовжити руку” виникає бажання “загострити руку”, щоб зробити її атаки більш небезпечними для ворога. Так виникають перші

спи́си, кинджали, мечі та інша зброя, яка тримається у руці та здатна завдавати пошкоджень супротивнику.

Але все це описує скоріше первісне мислення суб'єкта, що здійснює напад та є ініціатором насильницького акту. Це не є феноменологією захисної поведінки. Захисна поведінка змушує суб'єкта шукати шляхи взагалі уникнути бою, в якому є загроза для власного життя та здоров'я. І “подовження” чи “загострення руки” не дозволяє цього здійснити. Тож для того, щоб віднайти у світі речей “феноменологічних родичів” апотропеїв, необхідно або оглянути інші типи зброї, або взагалі переходити до іншої категорії речей.

Поки що залишимося серед зброї та припустимо, який її тип зображає саме захисну поведінку суб'єкта. Бажання уникнути ближнього бою провокує або тікати, або ховатися, або завадити ворогу потрапити в той простір, в якому знаходишся ти, або ж вбити ворога ще до того, як він наблизиться впритул. Інстинкт втечі провокує хіба що розвиток транспорту і жодного зв'язку з апотропеями тут не помітно. Схованку варто розглянути окремо, бо хоча й ця категорія дій не є чужою для апотропеїчних практик, вона все ж не пов'язана зі зброєю про яку ми зараз говоримо. Аналогічна ситуація зі спробами завадити ворогу опинитися поруч з суб'єктом в одному просторі. А ось четверта категорія дій, вплив на ворога на відстані – це вже про феноменологію зброї, тому детальніше розглянемо цей пункт.

Прагнення уникнути близького контакту викликає бажання щось кинути у джерело небезпеки, яке наближається. Тож суб'єкт шукає предмети, які можна використати таким чином, і які будуть максимально небезпечні. Він готує їх заздалегідь, щоб завжди бути готовим для зустрічі з ворогом. Так з'являються металльні камені та інші предмети, які можна використати за цим призначенням. Коли збір предметів переростає на рівень ремесла, то суб'єкт вже створює інструмент, який максимально оптимізований під завдання зупинити ворога, яке планується виконувати шляхом кидання чогось. Так з'являються бумеранги, дротики, сюрикени та багато інших видів зброї. Найскладнішою та

найдавнішою формою такої зброї є лук та стріли – лише ця зброя дозволяє впливати на супротивника з дуже великих відстаней.

Аналогічна логіка, на нашу думку, розповсюджується на будь-який тип магії. Магія від самого початку є способом вчиняти вплив дистанційно, тобто пов'язано з певним рівнем захисної позиції чи принаймні перестороги. Іншої думки з цього приводу дотримується Б. Вандельфельс, який пише: “Засвоєння починається з того, що Чуже, яке домагається нас, раптово стає чимось таким, чого можна домагатися, спочатку завдяки чаклунським формулам, які ми знаємо з міфів і казок, пізніше завдяки мовним формулам або, зрештою, завдяки рахунковим формулам” (Вандельфельс, с. 42). Тобто, на думку німецького філософа, чаклунські формули виникають саме як наступальна практика, дія, що спрямована на атаку. Але поточне дослідження демонструє, що феноменологія магії як такої має в собі базову захисну установку.

Звісно, більш логічно припустити, що апотропеї є продовженням саме цієї категорії речей – певна зброя, яка завдає удар по супротивнику дистанційно, магичною силою, яка в уяві первісної людини є реальною силою, що здатна впливати на зовнішні об'єкти. Але й тут наштовхуємося на певні складнощі. Внутрішній стан особи, яка тримає в руках будь-яку зброю дистанційної дії, можна було б назвати “станом дозору”. Цей стан зосереджує увагу суб'єкта лише на пошуку візуальних чи аудіальних знаків, які вкажуть на наближення ворога. Іntenційно свідомість цього суб'єкта пов'язана з усією панорамою простору навколо та займається її моніторингом: на повний оборот (360°), якщо подія відбувається на відкритому просторі, але певні природні перепони здатні зменшити розмір цього кута. Коли одне джерело відчуттів, очі, моніторить одну частину цього простору, слух займається всіма іншими, але з уваги не повинен випадати увесь наближений до суб'єкта простір.

Використання апотропеїв навпаки жодним чином не пов'язано зі “станом дозору”. Їх присутність в житті людини, по перше, скоріше повинне позбавити необхідності в цей стан переходити. По друге, апотропей скоріше повинний забезпечити захистом суб'єкта тоді, коли він зовсім не готовий до нападу ззовні

чи до іншого лиха. У випадку з дистанційною зброєю ми скоріше бачимо аналогії з віруваннями в різні практики дистанційних магічних ударів: чаклунства чарівною паличкою, фаєрболи та інше. Спорідненість апотропеїв, ймовірно, варто шукати не серед зброї, а якихось інших речей. Хоча й відкидати сутнісні зв'язки зі зброєю теж не варто, бо символічно деякі апотропеї дуже нагадують використання дистанційної магії. Наприклад, один з найбільш відомих давньогрецьких апотропеїв – горгонейон, який зображався у вигляді голови Горгони-Медузи. Згадаємо, що в міфологічному контексті ця голова була здатна перетворити на камінь кожного, хто зустрінеється з нею поглядом. І це вже дуже близько до однієї з можливих захисних позицій, яку можна виразити висловлюванням “Наблизишся – помреш”.

Перейдемо до двох інших типів “захисних позицій”, які визначили вище, та реалізація яких не пов'язана з використанням зброї. Одна з них – це спроба завадити ворогу опинитися з суб'єктом в одному просторі. Ця категорія дій пов'язана не зі зброєю, а скоріше з іншою групою речей – тими речами, які не дозволяють власним безпосереднім актом вплинути на Іншого (а зі зброєю це саме так), але роблять певні зони, звідки може прийти цей чужинець, небезпечними для нього. Тобто мова йде про речі-пастки, наприклад, капкан.

Феноменологія використання пастки та зброї принципово різна, хоча обидві безпосередньо пов'язані з завданням шкоди Іншому. Використання зброї – це акт взаємодії з Іншим. Використання пастки – це акт взаємодії з певним простором, його облаштування. Суб'єкт повинен оцінити певний простір, уявити себе на місці уявного Іншого та розмістити пастку саме там, де її знаходження з найбільшою ймовірністю буде ефективним. Це творчий, вдумливий та певною мірою затишний процес облаштування лімінального простору, тобто простору “межі” чи “кордону” Своєї території. Якщо зброя – це річ політопічна та мобільна, яка може бути використана і всередині Свого простору, і на Чужій території, то місце пастки виключно в прикордонні. Якщо пастка розміщується на Своїй території, то ворог, де-факто, частково зрушив

лінію кордону. Якщо суб'єкту вдається розмістити пастки на Чужій території, то це зрушення кордону у зворотний бік.

Наскільки річ-пастка схожа на практики використання апотропеїв? З деякими типами таких артефактів влучання стовідсоткове. Так, відомий індіанський апотропей “ловець снів” працює саме по цьому алгоритму (Egopen, 2022, р. 272). Його розміщують в лімінальній зоні Своєї зони відпочинку – біля ліжка. Він вихоплює злі сили, що спричиняють страшні сни, та нейтралізує їх ще до того, як суб'єкту почне загрожувати небезпека. Можна навести приклад з іншими апотропеями, механізм дії яких відповідає речам-пасткам.

Але чи буде аналогічне твердження вірним, якщо ми будемо говорити про апотропей-прикрасу, наприклад, амулет? Скоріше, так, бо прикраса знаходиться в лімінальному просторі тіла та захищає його на його прикордонні зі світом. Будь-яке зло, яке наближається до людини, “відводиться у бік” ще на підході, що повністю відповідає самому давньогрецькому слову “апотропей”. Тому й не дивно, що виникла традиція приховувати під одягом більшість апотропеїв – логіка цих дій феноменологічно повністю відповідає практиці облаштування лімінального простору для розміщення пастки.

Все це все ж-таки ще не допомагає нам зрозуміти, за якими механізмами працюють ті апотропеї, які прив'язані до простору, а не до тіла людини – сакральні приміщення (церкви, мечеті) чи монументи, які захищають міста та селища від усілякого лиха. Вони розміщуються в самому центрі міста, а не в прикордонні. Вони жодним чином не пов'язані з дією на ворога (не ловлять та не вбивають його), хоча й поширюють уявну зону безпеки навколо себе.

Відповідно, час звернутися до наступної “захисної позиції”, яка вже була визначена раніше, але все ще не розглянута у деталях. Ця позиція – “бажання сховатися”. В першу чергу тут згадуються навіть не речі, а цілі будівлі та архітектурні ансамблі. Саме бажання сховатися спочатку підштовхує первісну людину до створення першої своєї домівки. Чіткі кордони – це невід'ємна частина поняття “дім”, якщо ми не маємо на увазі тотожність “дому” та “Свого

життєвого світу” загалом, який може поширюватися на значно більші території, межі якого можуть бути не настільки чіткими (наприклад, своє місто).

Звісно, не має підстав вважати, що апотропеї є реалізацією ідеї домівки на рівні магічного мислення. Хоча і їх зв'язок очевидний – саме для захисту домашнього простору використовуються апотропеїчні артефакти.

Наступна категорія речей, які викликають зацікавленість, коли ми розглядаємо захисну позицію “бажання сховатися” – це речі-огорожі. Це саме те, що ці чіткі кордони задає: стіни, паркан, палісада, вал, бастіонні системи та таке інше. Саме стіни чи двері досить часто ставали місцем, де зображували апотропеїчні знаки. Виникає питання, чи робить це самі речі-огорожі апотропеями? Частково це має сенс, але серед розглянутих та проаналізованих апотропеїв не знайшлося місця жодній згадці про схоже сприйняття самих по собі фізичних огорож як чогось сакрального. Скоріш за все апотропей не повинен виконувати саму по собі демаркаційну функцію, як це робить лінія чи будь-яка річ-огорожа (Tataran, 2010, р. 7). Але задачею апотропеїв є саме наповнення того чи іншого демаркатора додатковими силами та можливостями, створення з нього “центру всесвіту”, який збирає всю енергію в себе (Хомік, 2023, с. 61). Тобто річ-огорожа обслуговує Дім, надаючи захист та встановлюючи межі безпечної зони, а апотропей обслуговує річ-огорожу через консолідацію сакрального в собі та поширення цієї енергії на весь лімінальний простір.

Все це наштовхує на думку про те, що спорідненою з апотропеями категорією речей є ті речі, які вбирають в себе чи продукують ἐνέργεια та транслюють її у простір навколо з намірами забезпечити захист. Першими такими об'єктами можна вважати генератори, відповідно, до первісних суспільств та стародавніх цивілізацій це не має жодного відношення. Але, концепція “ὁ οὐ κινούμενον κινεῖ” (“першодвигун” чи “нерухоме, що рухає”) Аристотеля демонструє, що цей образ речі-генератора був дуже живим вже тоді й, напевно, був одним з тригерів, які спонукали до здійснення магічних практик. Звісно, різниця між трансцендентальним “першодвигуном” та іманентними

“двигунами” дуже принципова і базується на розрізненні рівнів “онтики” та “онтології”, яку запропонував М. Гайдеггер. Але саме уявлення про річ, що рухає інші речі та наповнює їх “енергією”, яку вони не мали до цього – це саме те, що є основою магічного мислення й онтологічним фундаментом багатьох стародавніх цивілізацій та первісних культур.

Звісно, можна сказати, що це конструювання речей-генераторів – це те, що стосується будь-яких магічних практик, не лише апотропеїчних. Тобто зазначити, що ми перейшли до дослідження магії в цілому, забувши про акцент на тих практиках, які покликані захищати суб’єкта магічних дій. Певною мірою це дійсно так, бо кожен артефакт містить в собі “ману”, яка і є цим унікальним видом енергії, що залишається непоміченою.

Однак більшість артефактів діють все ж по зовсім іншому принципу. Наприклад, вотивні артефакти самі по собі не є сакральними та стають такими лише в процесі ритуалу – джерелом енергії сприймається не сам предмет, а процес його спалювання, потоплення чи іншого типу жертвоприношення. Артефакти любовної магії спрямовують свою силу на конкретний об’єкт. Здатність наповнювати специфічною енергією певний простір приписували виключно апотропеям та деяким артефактам, що пов’язані з заподіянням причини (наприклад, силою “злого ока”) – а саме вони є сутнісною антитезою апотропеїв. Тобто в обох випадках ми бачимо той самий спосіб взаємодії артефакту зі світом, але різні мотивації, які закладені в них.

Ті об’єкти, які отримували назву “апотропеїв” та входили до складної мережі “апотропеїчного дизайну” немовби створювали навколо себе “поле сили”, розповсюджуючи ту *ἐνέργεια*, яку вдалося сконцентрувати через цю річ-генератор. Це “поле сили” – сфера, яку охоплювала дія артефакту. Схоже явище К. Фараоне описує терміном “концентровані кола захисту” (Faraone, 1994, p. 271), а П. Слотердайк – терміном “сфери” (Sloterdijk, 2011).

Таким чином, якщо давати визначення поняттю “апотропей” зсередини дискурсу первісних суспільств та магічних спільнот (спільнот які поділяють онтологічне відчуття світу, яке приховується за вірою в магічні практики)

загалом, то вийде щось на кшталт “апотропей – це генератор та транслятор енергії, що наповнює нею лімінальний простір, розставляє пастки для злих сил та захищає всіх присутніх у зоні його дії”. Звісно, це визначення містить наукову термінологію, яка для цього дискурсу не є дотичною, але принаймні воно не дає оцінювальних суджень людини (пост)просвітництва, яке було б схоже на “апотропей – магічний артефакт, пов’язаний з поширеним забобоном...”.

Напевно, можна було б продовжити розглядати інші категорії речей та збільшити кількість зв’язків, які має апотропейчна магія з більш раціональними та зрозумілими людині постмодерну соціальними практиками, але нам здається, що тих зв’язків, які вже були сформовані, цілком достатньо для цього конкретного дослідження. Визначені положення тепер варто розглянути в діахронічному вимірі, щоб віднайти історичні тенденції змін апотропейчної магії.

Спроби здійснити хронологічний огляд апотропейчної магії вже здійснювалися, хоча й назвати їх достатніми чи вичерпними на цей момент неможливо. Можливо поточне дослідження теж зможе додати до цієї колективної праці свої дві-три цеглини.

Хабіб помічає наступну логіку в тих трансформаціях, які апотропейчна магія зазнає з пливом часу. Спочатку звернення до богів замінюється силою людської ритуальної поведінки. Цей зсув відбувається переважно в епоху Еллінізму. І, на думку дослідника, це було пов’язано з розмиванням сакрального в мультикультуралізмі цього етапу історії людства. Залишається більше довіри до магічних сил матерії артефактів (наприклад, апотропейів з мінеральних каменів) та людських дій, ніж до якихось конкретних божественних сил. Тобто апотропейні практики перетворюються з акту поклоніння в спроби контролювати власне життя, забезпечити контроль над зонами ризику та небезпеки (Habib, 2017, pp. 16-17).

Цей опис дійсно правильно відображає ті тенденції, які були помітні в епоху Еллінізму, але висновки залишають багато запитань. Якщо до епохи

еллінізму апотропеїчні практики були практиками поклоніння, то навіщо взагалі називати їх апотропеїчними? Апотропеїчні практики з давніх-давен готували пастки для Чужинців та злих духів, чим і були сутнісно пов'язані з прагненням людей забезпечити гіперконтроль над власним життям та простором навколо себе.

Категорія “Дім”, що близька поняттю “свій світ” Е. Гуссерля та Б. Вандельфельса, існувала в різних формаціях, які впливали й на сприйняття “межі” чи “кордону” цим суспільством. Пасторальний номадизм та осілі агрокультурні суспільства – це дві принципово різні концепції Дому та лімінального простору. До того ж більш ранні моделі соціально-економічного устрою (так звана модель “мисливці-збирачі”) за своїм сприйняттям Дому суттєво ближче пасторальному номадизму, бо Дім сприймався феноменом більш мобільним через регулярні зміни місця проживання, та й більшість часу представники цих суспільств, принаймні чоловіки, проводили у мисливських мандрах. Та й в цілому люди були ще занадто беззахисні перед загрозами стихійних лих, нападів тварин та інших, більших та сильніших, племен. Будувати Дім, який би був витривалим до впливів зовнішнього середовища, також не було можливим через брак технологій та й робочих рук.

Тож подальшу історію апотропеїв ми спробуємо простежити конкретно по цьому орієнтиру. Можна спрямувати на цей підхід критику, що він не здатний дослідити та описати всю сутність апотропеїчної магії того чи іншого часу. Це дійсно так, але для такого опису й замало обсягів дисертаційної роботи – таке дослідження повинно бути більш фундаментальним та складатися з багатьох-багатьох томів, статей, монографій і книг. Поточне ж дослідження спрямовано скоріше на методологічну обробку самої можливості дослідити ксенофобні практики через аналітику матеріальної культури, апотропеїв. І саме Дім, Межі, Кордони – це ті ключові точки, які поєднують ксенофобію та апотропеїчну магію. Обидва ці явища безпосередньо пов'язані з Чужим, тож і в цьому контексті історія апотропеїв, яку ми плануємо реконструювати – це

історія апотропеїв, як практики взаємодії з Чужим. І ця взаємодія відбувається не з якогось невизначеного місця – а з власного Дому.

Звісно, ця хронологія є досить умовною, але перший етап в історії апотропеїчної магії, відповідно до цього розуміння сутності “Дому” – це те, що ми б назвали “кочовим-доосьовим часом”. Треба відмітити декілька ключових моментів, десь випереджаючи питання читача. Перша ремарка – ця хронологія лише вказує на загальну панівну тенденцію, характеризує епоху загалом. Ми не можемо сказати, що всі народи цього періоду були кочовими – це відверто не так. І навіть не можемо сказати, що в реально номадичних народах цього періоду кожна людина мала розмите уявлення про Дім та не полишала сідло знеможеного жеребця. Але все ж приблизно до III тисячоліття до н.е. життя людей було занадто мобільним, невизначеним та коротким, щоб вони мали змогу відчувати та прожити “буття вдома” і, тим більше передати повною мірою цей досвід дітям. А тут варто згадати концепцію “міфу про магію” Б. Маліновського, який стверджував – що магія існує як системне та культуротворче явище лише тоді, коли в суспільстві є налагоджені механізми передачі цієї віри в істинність магії з покоління в покоління. До III століття до нашої ери їх майже не було.

Друга ремарка – це необхідність пояснити, чому була обрана саме ця дата, тобто III тис. років до н.е. Звісно, запропонувати можна було будь-яку дату, яка більш менш збігається з неолітичною революцією та, відповідно, формуванням та розвитком осілих народів й навіть перших цивілізацій. Але саме про III тис. до н.е. ми знаємо, що в цей час значна кількість народів вже достатньо активно займається землеробством та перейшли до осілого життя, плюс – вже є хоча б одна країна (Китай), яка проводить системну роботу над аграрним сектором в розрізі політики та бюрократії. Наприклад, саме в цей час в Китаї з’являється документація по ефективності аграрного сільського господарства, що вказує на суттєвий зсув суспільного укладу принаймні на території цієї країни (Needham, 1986, p. 31).

І нарешті третя ремарка, яка є продовженням першої. Умовність цієї хронології полягає також в тому, що кожен регіон розвивався своїми шляхами та інколи залишався на перших етапах чи навіть опускався до першої відразу після стрімкого зльоту. Наприклад, кочові народи Великого Степу ще дуже довго сповідували номадичний стиль життя, а ось деякі народи зовсім не припиняли бути номадами й по наш час.

Коли ми говоримо про “кочовий-доосьовий” період, то важко достеменно сказати про те, як саме використовувались ті чи інші апотропеї. Також навіть важко інколи визначити, чи ми маємо справу з “функціональним” артефактом, тобто апотропеем, або ж з артефактом “символічним” (Faraone, 1994, p. 270). Номадичний-доосьовий час – це домінація індивідуальних апотропеїв над колективними. Принаймні, більшість пам’яток, які збереглися – це саме індивідуальні апотропеї. Але варто зазначити, що кочовий спосіб життя цих народів міг спричинити формування специфічних практик колективного захисту. Можливо, вони були пов’язані зі звуками, запахами чи ритуальними діями. Можливо, їх спеціально створювали з чогось недовговічного, бо розуміли, що вже незабаром доведеться залишити цю територію.

Сам “профілактичний дискурс”, до якого ми прийшли в минулому підрозділі, це все ж щось, що є більш характерним для тих культур, в яких є чітке уявлення про Дім, як місце, що чітко зафіксоване у просторі. Саме в цій ситуації запускається інтелектуальна та творча робота з облаштування простору, його профілактичній підготовці до можливого нападу ворога. На цьому ж етапі й розміщуються пастки та апотропеї.

Номади, своєю чергою, більш схильні до “анальгетичної моделі поведінки”, бо можливість “профілактично передбачати щось” в них мінімальна – вони постійно знаходяться в русі та постійно підлаштовуються до дещо нових умов. А ось зацікавленість в тому, щоб мінімізувати больову симптоматику на час руху, пригнітити діяльність нервової системи – це їх царина. Тож немає нічого дивного в тому, що саме в кочових культурах травництво, генеалогічно пов’язане з фармакологією, отримало максимальну поширеність.

Поступово в багатьох регіонах народи почали масово переходити до осілого способу життя. Саме поняття “кордону” стає важливим для людини, як і Дім стає місцем, яке починає мати для людини сутнісне значення. У людей виникає необхідність та можливість глибше зануритися в практики облаштування простору. Цей етап можемо назвати “осілим-доосьовим”.

На цьому етапі розділення на “Своє” та “Чуже” починає відігравати ще більше значення. Особливо в тому, що стосується привласнення просторів, землі. Повсякденність номадів, переважно, ставила їх в ситуацію, коли ця дихотомія актуалізувалась, тоді, коли справа стосувалась “впізнання когось” та “стану дозору”. Існували й практики привласнення території, їх поділу. Але статус тверджень “моя територія” та “мій дім” все ж різний та має безліч нюансів. У другому випадку практика втечі, як варіанту дій в небезпечній ситуації, вже не вирішує всіх проблем; рятує життя, але не рятує результати тривалої праці.

Саме на цьому етапі “профілактичний дискурс” починає стрімко розвиватися, та й сам осілий спосіб життя більше сприяє неврозам, бо невроз є зацикленістю, повторенням того ж самого, яким є й повсякденний досвід осілої людини. Людина опиняється в ситуації, в якій вона вимушена ускладнювати захисні споруди, зброю, пастки, а разом з ними, відповідно, й артефакти апотропеїчної магії. Здебільшого, в цей час в апотропеїчному мистецтві переважають анімалістичні та антропоморфні мотиви. Складні міфологічні сюжети майже не використовуються, бо, скоріш за все, міфологічні структури ще не мали більш-менш цілісного вигляду, хоча, стверджувати це було б досить поспішно.

Але дуже поширеними були деякі образи, які й досі залишають міцно пов’язаними з асоціативним рядом, який шириться від поняття “ксенофобія”. Так, поширеним символом, який повинен був захищати від “злого ока”, та й інших типів нещастя, було зображення людського ока. Наприклад, стимулом для сили горгонейону є сила очей цієї міфологічної істоти, оскільки Персей все ж

зміг витримати та пережити свою зустріч з Медузою-Горгоною, завдяки тому, що зміг уникнути її небезпечного погляду.

Аналогічним чином, вважається, що охоронна сила бойової групи тварин (апотропеїчні статуетки тварин, які використовувались разом – переважно, закопувалися у лімінальному просторі подвір'я) походить не лише з контрольованого насильства композиції, але й із фронтального погляду цих тварин, який демонструє зверхність, безстрашність, впевненість у власних силах та готовність захистити свої межі, щось заборонити Іншим, завадити Іншим здійснити певні вчинки і т.і. Також і безтілесні очі, намальовані або вирізані в круглій формі, розміщувалися на носах кораблів ще починаючи з пізнього бронзового віку, і сучасні інтерпретації археологічних та іконографічних свідчень мають тенденцію вказувати на те, що вони також виконували апотропеїчну функцію, “запобігаючи шкідливому впливу пристріту” (Habib, 2017, p. 3).

Використання у цій хронології поняття “осьовий час” (Jaspers, 1953) може викликати питання про те, наскільки ця концепція відповідає критеріям історичної науки. Дійсно, велика кількість дослідників критикували цю ідею К. Ясперса та стверджували, що вона не додає нічого нового та змістовного в науку. Яскравий приклад такої критики – робота І. Прован (Provan, 2013). Ми погоджуємося з тим, що для історичної науки теорія “осьового часу” є занадто узагальненою та спекулятивною. Однак, у філософському контексті акценти дещо змінюються.

По-перше, філософія переважно працює з текстовими джерелами й досліджує дискурсивні практики того чи іншого століття, коли звертається до царини історії. Концепція осьового часу дозволяє відмежувати одне від одного два періоди в історії людства. Перший, тобто доосьовий час – це період, про який у нас збереглося занадто мало тих пам'яток, які могли б бути ефективно використані філософом. Відповідно, саме про доосьовий час філософ може робити ремарку про те, що дослідження цього періоду мають занадто узагальнений характер. По-друге, той часовий проміжок, який К. Ясперс

називає “осьовим часом” дійсно мав кардинальне значення для людства та змінив обличчя ноосфери до невпізнаваності. Тож “доосьовий час” – це вираз, який може сприйматися тотожним виразу “час до перших великих цивілізацій”, а “осьовий час” – виразу “час перших великих цивілізацій, виток сучасності”.

Саме в цей проміжок часу практики відтворення апотропеїв, певною мірою, інституціоналізуються. Виникає соціальний прошарок людей, які здатні були забезпечити організацію спільних практик систематичного облаштування простору. Це дозволяє ускладнити та поглибити ті апотропеїчні практики, які використовувались людьми в ці часи. Так, якщо звертатися до дослідників давньогрецьких апотропеїчних практик, то вони вказують на те, що найдавніші засвідчені громадянські апотропеї були значно примітивнішими, якщо порівнювати з тими формами апотропеїчної практики, які виникли в період розквіту міст-полісів (Faraone, 2024, р. 3). Один з симптомів цієї “примітивності” полягав в тому, що за апотропеями майже не приховувалась жодна складна структура, така як міфологія чи навіть повноцінна релігійна система. Здебільшого ранні формації давньогрецької цивілізації зверталися лише до двох образів у своїй апотропеїчній магії – це образ ока та образ руки. Антропоморфні, зооморфні, міфологічні та інші мотиви з’явилися значно пізніше, і стали наслідком інституціалізації.

На етапі “осьової інституціалізації” апотропеїчних практик у людей з’являється можливість побудувати декілька “рівнів апотропеїчного захисту”. Так, К. Фараоне виділяє чотири таких рівні:

- апотропеї на межі міста;
- апотропеї на межі будинку (сюди ж варто віднести захисні амулети, які розміщувалися на території подвір’я);
- апотропеї біля ліжка;
- апотропеї на тілі людини (Faraone, 2024, р. 2).

Ці чотири рівні захисту проіснують дуже тривалий час і, в цілому, знайдуть відображення в різних світових культурах. Можна навіть говорити про її універсальність, бо ще до цього етапу вже існували вказівки на те, що первісні

культури здатні були розрізняти ці простори. І навіть в періоди, коли інститути держави були вже достатньо сильними, люди все ще не проявляли реального інтересу до “апотропеїчного облаштування”, та й взагалі облаштування, за межами міст. Так, у того ж К. Фараоне читаємо: “У римського періоду і набагато пізніше є деякі докази того, що греки дійсно розміщували зображення Ареса на своїх територіальних кордонах або поблизу них, щоб відбити напади фракійців і галлів. Але, крім того, є не багато ознак того, що греки дбали про захист території, яка лежала за мурами міста” (Faraone, 2024, p. 2).

Наступний етап – час (пост)осьового синкретизму. Саме про цей час М. Фуко говорить, коли вказує на те, що III ст. до н.е. було часом руйнування сили полісів та й взагалі всіх власних структур (Foucault, 1986, p. 81). Це руйнування не означало зникнення влади. Навпаки, деś вона намагалась бути ще більш жорсткою, щоб втриматися. Але ресурсів на це було недостатньо. Більшість людей одночасно опиняються в стані “безхатності”, яка викликана “першою хвилею глобалізації” та вимушеної автономності, в якій життя стає більш непередбачуваним, а відповідати за все доводиться самотійно. Здійснювати інституційний контроль за спільним лімінальним простором стає все складніше. Переважна кількість апотропеїв цього періоду – це знову ж-таки індивідуальні чи родинні апотропеї.

Помітна досить цікава трансформація у практиках використання апотропеїв, яка особливо сильно проявила себе, починаючи з виникнення християнства. З одного боку, деś йде повернення до стародавньої позиції – апотропейні ритуали захищають душу, а не тіло. Захист тіла від смерти, насильства, переслідування – все це не те що обіцяно християнину. Але все ж захист ця релігія пропонує, і це захист для душі.

З іншого боку, змінюються самі практики отримання захисту від вищих сил. Артефакти, які мають безпосередній контакт з тілом, вже не сприймаються як щось обов’язкове. Захист надається тому хто одноразово пройшов певні ритуальні дії, а також, звісно, зберігає щиру віру. Це не призвело до знищення

практики звертання до апотропеїчної магії, але суттєво зменшило її поширеність (Myers, 2024, p. 85).

Певні прояви “першої десакралізації” також дійсно мали місце. Люди втрачають живу віру в конкретні міфології чи божественні сили, хоча й зберігають саме по собі магичне мислення (Habib, 2017, pp. 4-5). Хоча ця десакралізація не дуже сильно відмічається на поширених суспільних практиках. Зменшення живої віри та збільшення тенденцій мультикультуралізму вдарили багато по чому, але любов людей до амулетів залишалась живою. Це доводить, що хоча апотропеїчні артефакти й близькі езотеричному дискурсу, але ним не обмежуються, та виходять на територію інших типів мислення. Апотропеї, як вже було продемонстровано у підрозділі 2.1, навіть не завжди пов’язані з дискурсом про “сакральне” та є ближчими до повсякденних “медичних” чи “профілактичних” дискурсів, є об’єктами, які й не повинні були мати якесь значення, яке було б пов’язано з потойбіччям. Їх просто використовують за корисні здібності певного типу матерії чи певного типу форми. І джерелом цієї сили зовсім не завжди вважалися Боги напряду (звісно, кінцевим “архітектором” цих апотропеїв також вважалися боги, відповідно, їх роль в формуванні сил цього матеріалу є значною та навіть центральною).

Важливо також зазначити той факт, що ранні асоціації між божествами та захистом, як видно з включення апотропних елементів до архітектури або текстових посилок на «апотропних богів», згодом замінюються на асоціації між людською поведінкою та захистом, про що свідчить збільшення кількості апотропних елементів у особистих прикрасах і докладних текстових посиленнях на людські опікунські ритуали. (Habib, 2017, pp. 4-5). Міфології відходять у бік, але вже більш відомою та популярною стає, наприклад мінералогія. Тобто довіри до профілактичних сил матерії більша, ніж віра в поширені наративи.

Першим періодом, коли все ж практика використання амулетів зазнала певних суттєвих ударів від ключових тенденцій культури – це епоха

Середньовіччя. На цьому етапі виникло багато факторів, які не сприяли розвитку апотропеїчної магії та магії взагалі. Серед них боротьба християнства з магічними практиками (яка, скоріш за все, мала одночасно і політично-економічний сенс, і ідейне, концептуальне наповнення, пов'язане з ключовими ідеями християнської віри). Але і ця боротьба мала досить діалектичну природу, бо, з іншого боку, християнство популяризувало свою символіку, яка також досить швидко отримала серед вірян статус апотропеїв, захисних амулетів (Souvlakis, 2021, p. 11).

Специфічним в епоху Середньовіччя стає відношення до своєї домівки та й до меж, Інших, Чужого. Вказує на те, що в апотропеїчних текстах Стародавніх цивілізацій дуже часто змішуються актори-Чужинці зі світу людей та актори з потойбіччя (Guegga, 2017, p. 43). Це не дивно, бо дух померлого, як і будь-яка інша потойбічна сутність, сприймається не менш Чужим, ніж “варвар”, що спілкується іншою мовою. Можливо варто навіть казати про те, що саме “паранормальні сутності” є втіленням Абсолютно Іншого.

Суттєвий проміжок часу люди вимушені були жити в умовах постійної загрози епідемій. До того ж не зупинялися війни, інквізиція і т.і. З усіх боків людину Середньовіччя потенційно оточує жах та ризики, а смерть не відчувається чимось далеким (Düzgün, 2023, p. 303). Пам'ять про смерть в цьому суспільстві є дуже живою та перманентною. Коли ця особливість поєднується з максималізмом духовних практик християнства, які не приймали заспокійливої, лікувальної та захисної функції апотропеїв – це формувало дуже складний та невротичний антропотип.

Реакція на колективні виклики, які були характерними для епохи Середньовіччя, наприклад, на епідемію – це або роздроблення спільнот, або їх нова збірка для інституційного спільного спротиву всім актуальним ризикам. Як пише саме про періоди чумних епідемій М. Фуко – “Чуму зустрічають порядком” (Foucault, 1998, p. 197). І цей порядок проявляє себе і в популяризації апотропеїв. Особливо колективних, які мали змогу захистити все місто чи селище.

В Ранньому модерні зникає значна кількість образів, які були ще досить поширені в Середньовіччі та, хоча й вже у виключних випадках, з'являлися в епоху Відродження (Habib, 2017. р. 2). Старі міфологічні структури зникають, але самі по собі апотропеї залишаються та навіть популяризуються, чому посприяла яскраво-езотерична культура епохи Відродження. Тож “магічний пантеїзм” дійшов не лише до філософії Б. Спінози та інших, але й до звичайних міщан та селян, які використовували апотропеї в незалежності від соціального статусу, статі та інших факторів. Вплив цієї тенденції, яка була закладена саме в цей момент, буде ще відчуватися багато століть.

Боротьба з магічними практиками продовжується, але її ініціаторами вже є не Церква, а ранні передвісники матеріалізму та проекту Просвітництва. Звісно, кульмінація цього процесу випадає вже на часи Французької революції та наполеонівських війн. Та й взагалі, попри те, що інерція Епохи Відродження ще мала місце та люди масово використовували апотропеї, процес десакралізації починає відбуватися. Так, дуже влучно про цей період пише Б. Вальденфельс: “Ситуація змінюється, коли на початку Нового часу руйнуються великі порядки, коли розривається "ланцюг буття", який спочатку зв'язував усе з усім, і коли суб'єкт, у якому, здавалося, загальний порядок знаходить свій центр і вершину, поступово усувається з цього центру. Ця руйнація розуму та ця децентрація суб'єкта належать до колізій західного Модерну. Ці колізії, що їх супроводжували відкриття та загарбання, в яких відкривалися нові та далекі світи та збиралися "дивовижні багатства", тривали довго; але лише у XVIII та XIX ст., а остаточно у XX ст. Чуже виразно та незворотно увійшло до ядра розуму й до ядра Свого. Виклик із боку радикально Чужого, з яким ми стикаємося, означає, що немає світу, в якому ми цілком удома, і що немає суб'єкта, який був би господарем у власному домі. Звичайно, ще й сьогодні стоїть питання про те, якою мірою цей виклик приймають і якою мірою його відкидають” (Вандельфельс, 2004, с. 12).

Надалі на апотропеї буде очікувати тривалий період забуття, хоча й забуття не повного. Вони майже не зустрічаються протягом другої половини XVIII –

першої половини XIX століття в суспільному дискурсі, хоча й люди продовжують їх використовувати. Ті згадки, які є, це згадки критичні, які розглядають апотропеїчну магію, як шкідливу практику, яка суперечить науковим підходам та критеріям істинності. Активно відбувається процес десакралізації, який відобразився не лише на магічних практиках, але й, здавалось би, складніших та системних явищах – на релігіях. Ця десакралізація і стала однією з візитівок Модерну.

Тренд на абсолютизацію наукового мислення почав йти на спад у другій половині XX століття та пов'язаний з культурним впливом постмодернізму. Ця тенденція пробуджує й ті патерн магічного мислення, які тривалий час витіснялися людиною в глибини несвідомих фантазій. З'являються практики Нової Духовності. Що показово, однією з перших почала відновлюватися саме апотропеїчна магія, бо виявилася сутнісно пов'язаною з найбільш важливими потребами людей – потребою захистити себе та свій особистий простір від втручання Чужого.

2.3 Класифікація апотропеїв: герменевтика та феноменологія сакрального

Спочатку деструкція поняття “апотропей” продемонструвала нам розмаїття тих речей, яких можна віднести до цієї групи. Далі феноменологічне дослідження первісного досвіду використання речей-апотропеїв, а також історико-генеалогічний екскурс до практик використання захисної магії з часів Античності до Ранняго Модерну, вказав на процес перманентних ускладнень “апотропеїчного дизайну”. І все це робить наочним проблему, без вирішення якої досить важко рухатися до мети поточного дослідження – у нас немає в наявності хоча б якоїсь більш-менш вичерпної класифікації апотропеїв, яка б дозволила говорити не про кожен апотропей відокремлено, а про цілі їх групи, речові та архітектурні ансамблі.

Спроби створити подібну класифікацію вже мали місце, але вони, переважно, стосувалися вузької групи апотропеїв – амулетів. До того ж складно

назвати їх вичерпними чи такими, що передають сутнісні відтінки різних категорій артефактів захисної магії. Так, К.-Р. Хансманн вказує на те, що артефакти можна поділити на ті, що зроблені з каменів та органічних речовин, а також на ті, що виготовлені у формі конкретних символів чи знаків, які мають власне значення у прихованій за цим апотропеєм структурі (Hansmann, 1966, р. 32). Але навіть побіжний огляд цієї класифікації демонструє, що вона не є повною та потребує деталізації.

В нашому випадку є ймовірність того, що детальна класифікація апотропеїв здатна буде вказати на різні типи ксенофобії чи на різні форми досвіду її переживання. Якщо ж відшукати обидва ці зв'язки не вдасться, то така класифікація принаймні зробить свій внесок в дослідження розмаїття форм ксенофобних практик та й просто створить допоміжний інструмент для соціокультурних досліджень.

Однак, варто зазначити, що подібні класифікації повинні розглядатися у виключно інструментальному контексті, як засіб в руках дослідника, сходинка, яку відкидають убік, щойно вона буде використана, щоб ближче підійти до самої мети, до самих речей. Все ж передати все онтологічне розмаїття світу апотропеїв автор у цьому підрозділі, на жаль, не здатний.

Апотропеїчна магія була та, насправді, залишається настільки поширеною практикою, що охопити її історію в межах одного дисертаційного дослідження було б неможливо. Десь ці практики розкриваються перед нами безпосередньо (у використанні артефактів, ритуалах, повсякденних звичках), десь – вони непомітно пронизують культуру та стають елементами літератури, архітектури, моди, дизайну, містобудівництва та інших сфер, які хоча б якось пов'язані з образністю, творчістю, мистецтвом.

Розмаїття цих практик також пов'язано з тим, що в кожного народу є своя культурна специфіка використання апотропеїв. Навіть більше, ця культурна специфіка ніколи не була монолітною та зазнавала суттєвих змін протягом часу. Відповідно, більшість академічних досліджень вивчають не явище апотропеїчної магії загалом, а апотропеї конкретних культур в чітко визначені

часові проміжки. Однак, дотримуючись генеалогічного підходу, неможливо виокремити якусь одну культуру та епоху, а потім проводити дослідження на її прикладі. Дослідження повинно продемонструвати сутнісний зв'язок ксенофобії з практиками апотропеїчної магії. Продемонструвати, що і ксенофобні ідеології, і звертання до захисних артефактів чи ритуалів – все це є прямим наслідком складного комплексу емоцій, який ми й називаємо просто “комплексом ксенофобних емоцій”.

Вже ті дослідження, які були здійснені вченими з різних кутків світу до цього моменту, наштовхують на певні гіпотези. Наприклад, на те, що в цьому комплексі суттєве місце займають ненависть, заздрість, страх, ревності. Однак це дає нам не так багато, бо не всі комбінації цих емоцій призводять до проявів ксенофобії. Та й без розуміння, чому ці емоції викликає Інший (чи Чужий, до розрізнення яких ще потрібно буде повернутися), ми не здатні зрозуміти, як саме працювати з “комплексом ксенофобних емоцій” на індивідуальному, соціальному та політичному рівнях.

Історіографічний розділ (1.3) продемонстрував, що тема апотропеїчної магії, з одного боку, має суттєву емпіричну базу (зібрано багато матеріалів, прикладів апотропеїв різних культур, починаючи з Шумерської цивілізації). З іншого ж боку, теоретичні напрацювання по цьому феномену залишаються досить обмеженими. Так, наразі навіть не існує жодної чіткої та структурованої системи класифікації апотропеїв. Ця класифікація відсутня не те що на рівні об'єктно-орієнтованого розуміння важливості “категорії речей”, але й навіть на інструментальному рівні, на якому вона б просто приносила користь вченим, слугуючи маяком, драбиною та мірилом для їх досліджень.

Але сучасна філософська думка, та й взагалі гуманітаристика, пішли далі. Під впливом тенденції “назад до Речей” формується “об'єктно-орієнтований підхід”, в якому кожна категорія речей отримує онтологічний статус. Так, у різних типів апотропеїв можуть бути вкрай відмінні характеристики. Суттєво відрізняються і їх практики використання людьми. І це каже нам не лише про “інші характеристики цієї конкретної Речі”, але про зовсім іншу типологію

акторства цих Речей в соціальних структурах чи мережах. Відповідно, для поточного дослідження така класифікація вкрай необхідна, бо досліджуючи місце апотропеїв у культурі, ми досліджуємо саме певний тип акторства Речей, а не їх зовнішній вигляд, символічне наповнення чи навіть їх форму представленості у дискурсі. Акторство речі складається з усіх цих факторів одночасно.

Тож перейдемо до самої класифікації. Перший тип апотропеїв, який є й одним з найбільш популярних, яку б культуру чи епоху ми не взяли – “апотропей-прикраса”. Для цієї групи апотропеїв можуть належать будь-які ювелірні вироби чи навіть біжутерія: каблучки (Paleothodoros, 2024), печатки (Kieckhefer, 2000, p. 102), сережки, ланцюжки, кольє, підвіски (Johnston, 2024), браслети, брошки, намисто, чокери, кулони (Spathi, 2024, p. 86), запонки та інше (Schlesier, 1990). Головний критерій, за яким апотропей можна віднести до цієї категорії – це його тісний зв’язок з особистим стилем власника амулета. Його сутнісне покликання – бути помітним, привертати до себе чиюсь увагу. “Апотропей-прикраса” поєднує в собі сакральне та профанне значення. Від одночасно відіграє і роль повсякденного аксесуара, і роль реліквії. І в цьому контексті це вже унікальне явище, бо зазвичай в людських суспільствах намагаються уникати перетинів сакрального та профанного, принаймні на регулярній основі.

Якщо ми віднесли певний апотропей до цієї категорії, то це ще не значить, що треба інтерпретувати його сутність виключно в естетичних категоріях. Будь-яка прикраса є саме прикрасою і це дає нам певні натяки про її сутність, наприклад, що її призначення – залишатися на помітному для інших людей місці. Однак, в цього ж апотропея є й інші виміри, які також потребують декодування. Так, Л. Кондратікова пише, що орнамент в певні періоди вважався людьми не лише аксесуаром якоїсь прикраси, але також і шляхом самовираження власника цього декоративного предмета. І саме бажання прикрашати себе, бути поміченим та визнаним – це одне з базових, фундаментальних бажань будь-якої людини (Condraticova, 2011, p. 53).

Наступна категорія – це “апотропей-πράγμα”. Давньогрецьке слово *πράγμα* немає повноцінного перекладу чи аналогу в українській мові. Це одночасно і річ, і дія – річ, яка є об’єктом активної “турботи” (в гайдеггерівському сенсі цього терміну) з боку людини. В цю категорію апотропейів потрапляють ті артефакти, які людина не просто носить з собою, але й взаємодіє з ними, щоб отримати потрібний захисний ефект. Яскравий приклад – це чотки, які виконують захисну функцію сильніше, коли людина безпосередньо тримає їх в руках та виконує повторювані рухи. Деякі апотропейі-прикраси, якщо людина має “інтерактивний ритуал”, який з ними пов’язаний, також можуть переходити до категорії “апотропей-πράγμα”.

Існували також апотропейі-декорації, зазвичай, антропоморфні чи зооморфні статуетки. Деякі з них, на думку багатьох дослідників, безпосередньо персоніфікують емоції, від яких був потрібний захист. Приклади з заздрістю та апотропеями Стародавньої Греції наводила значна кількість соціокультурних антропологів (Vanesse, 2016, p. 16 ; Faraone, 2024, p. 7; Habib, 2017, p. 4), або ж приклади мозаїк з римських ванних кімнат (Spencer, p. 12) та декору приміщень в старовинних поселеннях вікінгів, знайдених на території сучасних скандинавських країн (MacLeod, 2006).

Не всі апотропейі є індивідуальними та прив’язаними до конкретної особи. Певні апотропейі все ж більше стосуються певного простору. І в цьому контексті варто було б виділити дві кваліфікаційні категорії: “лімінальний апотропей” і “апотропей-сфера”. Перший тип апотропейів – це захисні магічні артефакти, які розміщувались на кордоні певної території. Феноменологічно вони пов’язані з так званим “лімінальним простором”, який, на думку багатьох дослідників, взагалі відіграє важливу роль у створенні сакрального простору та сакрального як такого (Sancho, 2024, p. 2; Habib, 2017, p. 4). Чужинці повинні були легко помітити цей апотропей та зробити відповідні висновки, не порушуючи особистий простір іншого колективу. Другий тип – це елементи містобудування, які створюють собою “магічно-символічний захисний дизайн міста”. У цю категорію варто віднести деякі скульптури (Faraone, 2024, p. 2), сакральні

будівлі (Walker, 2023, p. 449), наприклад, церкви, каплиці, мечеті, синагоги та інше.

Важливо вказати, що вже перелічені категорії – це все ті типи апотропеїв, які варто об'єднати терміном “матеріальна культура”. Всі вони втілені в певній формі та зроблені з конкретного матеріалу. Але явище апотропеїв значно ширше, воно містить не лише речі. Так, зібрана емпірична база демонструє, що окремо варто казати про “апотропеї лінгвістичні”, “звукові апотропеї” та “ароматичні апотропеї”.

Лінгвістичний апотропей – це артефакт, який містить текст, що озвучуються словами (наприклад, молитву, закляття, книгу з іншими типами сакральних текстів). Або ж сама по собі фраза, яка не має втілення на матеріальному об'єкті, але в прагматиці мови закладена звичка використовувати її саме з апотропеїчною метою. Це тип захисної магії, який з психологічної перспективи досить близький до так званих афірмацій. Характерно, що ці апотропеї можуть все ж мати фізичне втілення – наприклад, книга з сакральними текстами. У випадках, коли лінгвістичний апотропей має фізичне втілення у якійсь Речі, ймовірно, є сенс говорити про поєднання самої цієї Речі як апотропея-траґма, та змісту книги, як лінгвістичного апотропея.

Яскравий приклад апотропея, який існує виключно у формі слова – це заклик “Машаллах”, поширений серед мусульман усього світу. Це заклик, проголошення якого повинно надати людині душевний спокій та захист від вищих сил. До того ж показово для поточного дослідження те, що захист, який надається при проголошенні цього заклику, переважно, спрямований саме проти руйнівної емоції заздрості. Так, Г. Х'юз вказує на те, що концепція заклику “машаллах” розглядає заздрість як сильне, об'єктивне та дуже заразне й по своїй суті соціальне явище. Проголошення заклику дозволяє захиститися від заздрості, бо нагадує людині, що все у світі існує в тій ієрархії та тому стані, в якому це замислив єдиний Бог. Відповідно, наявність задуму вищих сил демонтують самі причини для заздрості (Hughes, 2020). Також приклади таких апотропеїв з візантійської культури розглядає К. Роузі (Rosie, 2020).

В багатьох культурах існували вірування в особливі захисні здібності звуку. Тож варто виділити окрему категорію “апотропей-φωνή”, який об’єднує всі апотропейчні об’єкти, які не мають фізичного втілення, але які є певним звуком. Дослідження таких апотропейів у історичному розрізі є максимально складною задачею, бо звук не належить до археологічних артефактів, які можуть бути долучені до емпіричної бази дослідження. Але не можна сказати, що такі дослідження повністю відсутні. Так, є приклади дослідження апотропейного значення дзвоників у давньогрецькій культурі (Grigoropoulos, p. 162), віри в те, що звук бронзових виробів лякає демонів (Ogden, 2002, p. 112), а також інших захисних практик, які надавали особливої сили звуковим феноменам.

Аналогічні складнощі з історичним дослідженням виникають, коли ми торкаємося останньої категорії апотропейів з нашої класифікації. Це ароматичні апотропейі. Віра у захисну силу запахів також досить поширена серед різних культур (Luck, 2006, p. 485; Rarey, 2023, p. 73). І дуже часто ароматичні апотропейі ставали або ж інструментом, який підкреслював демаркацію сакрального простору від зони профанного, або ж засобом, що відганяв подалі злих духів, наповнюючи певну місцевість додатковою силою та сакральною значущістю. І “звукові апотропейі”, і “ароматичні апотропейі”, як правило, використовувались не самі по собі, а в контексті певних ритуальних дій.

В нашому дослідженні ми не розглядаємо історію двох типів апотропейів: “звукових” та “ароматичних”. На це декілька причин, найголовніша з яких – складність історичної реконструкції. Ми достовірно можемо дослідити, як “запах” та “звук” використовуються для захисту в сучасних практиках, але через те, що такі практики не залишають після себе археологічних знахідок, їх історичне дослідження було б на цей момент занадто спекулятивним, не підкріпленням емпіричною базою. Також лінгвістичні апотропейі розглядаються в дисертаційному дослідженні лише частково, бо було прийнято рішення концентрувати увагу саме на артефактах матеріальної культури для кращого

напрацювання методологічного інструментарію об'єктно-орієнтованої онтології в соціокультурній антропології.

На цьому закінчуємо огляд загальної класифікації апотропеїв, але існують ще й інші критерії, яким варто приділити увагу задля повноти тієї картини, яка перед нами вимальовується. Так, було б корисно розробити детальну класифікацію апотропеїв по джерелу небезпеки, від яких вони захищають. Але, здається, зробити це повною мірою неможливо. Інформація, яка дійшла до нас про більшість апотропеїв є достатньо плутаною, коли мова заходить про те зло, від якого вони захищали. Але вивести загальні категорії все ж можна. Так, більшість апотропеїв захищають від усіх можливих проблем – цю групу апотропеїв можна називати “універсальними” (Dickie, 2003, p. 295). Є також спеціалізовані артефакти, які надають власнику захист від якогось конкретного чітко визначеного лиха.

Однак, є можливість все ж створити класифікації для апотропеїв ще за двома критеріями: класифікації за матеріалом та джерелом магічної сили апотропея. Хоча й створення цих типів класифікації потребує великого обсягу роботи. Так, Р. Банзель вказує на те, що такі речі, як артефакти, архітектура, рослини, тварини, хмари, дощ, зірки мають одушевлену силу, яка аналогічна тій, що оживляє людей (Bunzel, 1992, p. 483).

Занурюватися настільки глибоко в анімістичні сюжети в нашому дослідженні смислу немає, хоча й вузькопрофільним дослідникам апотропеїчних магічних практик варто звернути на це увагу. Нас цікавили лише узагальнені класифікації, які б спростили роботу з тими ксенофобними інтенціями, які в них містяться. Так, досліджуючи проблему матерії, з якої були зроблені артефакти-апотропеї, ми визначили п'ять узагальнених категорій типів апотропеїв:

1. Апотропей неживої природи. В цю категорію варто віднести будь-який апотропей, який зроблений з мінералів та інших матеріалів, які не належать до живої природи. Вказує на апотропеїчну роль необроблених каменів (Giannopoulou, 2024). Якщо в амулеті сакральне одночасно

представлено й матерією, й формою, яку їй надали в процесі обробки, то це поєднання “апотропея неживої природи” та “емблематичного апотропея”, до якого ми незабаром перейдемо.

2. Апотропей-елемент ландшафту (скеля, ландшафтні, географічні об'єкти). Переважно – колективні апотропеї, що мають значення для одного міста, селища чи усього народу. Досить часто перегукувались з емблематичними апотропеями, приклад чого наводить К. Фараоне: “В елліністичні часи ми чуємо, як «чудотворець» на ім'я Лайос успішно захистив місто Антіохію, наказавши місту вирізати гігантське обличчя Харона на схилі гори, що височіє над містом. Після того, як Лайос написав на цьому обличчі спеціальні слова «для порятунку міста», чумі прийшов кінець” (Faraone, 2018, р. 3). Цей тип апотропеїв досить специфічний та несхожий на інші. Феноменологічні причини наділення елементів ландшафту сакральним значенням варто розглядати окремо, і на цей момент це завдання відкладається на майбутнє, бо немає принципового значення для успіху дослідження загалом.
3. Апотропей живої природи (живі чи померлі об'єкти, тварини, рослини). Дуже поширений тип апотропеїв, але вкрай складний для діахронічного дослідження. Такі апотропеї зберігаються нетривалий час, знайти їх залишки археологи не можуть. Єдине джерело, яке здатно розповісти про цей тип артефактів – перекази: усні та, звісно, письмові. Частіше за все практики використання “апотропеїв живої природи” спиралося на якусь власну структуру міфологічних уявлень, які за нею приховувались. Надати їм форму “емблематичного апотропея” було досить складно.
4. Емблематичний апотропей (зображення, знамена, нашивки і т.і.). Дуже велика категорія апотропеїв, сакральне наповнення яких взагалі не залежить від матерії, хоча артефакт не є абстрактним та з матерії складається. Яскраві приклади, емблеми та символи на гончарних виробках Стародавньої Греції (Hildburgh, 1946; Pilz, 2024, р. 33).

5. Апотропей-дія чи апотропей, який не має безпосередньої матерії. Значна кількість апотропеїв все ж не втілюється в якийсь артефакт, а є дією: промовлянням, жестом, займанням певної пози й т.і. Ми не можемо говорити про їх матерію загалом, але все ж для аналітики не залишається байдужою “матерія” цього апотропея, яка прочитується в розширеному значенні. Так, промовляння все ж використовує символи, як і жести, які ще й мають безпосередній зв’язок з тілесністю, що додає їй особливих контекстів та нюансів.

І остання, четверта, класифікація, яка розкриває саме джерело сили того чи іншого апотропея. Необхідність це джерело розуміти та відокремлювати пов’язана з тим, що це джерело вказує не лише на ту силу, яка здатна надавати статус сакрального речам, але й на точки опори та захисту, які шукали люди в тих ситуаціях, коли жодна раціональна поведінка не була здатна захистити їх від певних подій. Пошук цих точок опори здатний багато сказати про історію емоцій цього історичного періоду та про те, які захисні механізми в тій чи іншій культурі висувалися на перший план, а які залишалися позаду. Тож ми виділили наступні групи апотропеїв у класифікації по джерелу їх сакральної сили:

1. Сила від форми. Мається на увазі сила, яка безпосередньо пов’язана з конструкцією апотропея. Так, “ловці снів” не отримують своєї сили від могутності якогось особливого шамана чи безпосередньо від богів. Такий апотропей виконує свої задачі, бо за формою є плетінням, яке здатно заплутати будь-яку ворожу силу, яка буде намагатися пройти її для того, щоб потрапити до людини, яка знаходиться під його охороною.
2. Сила від природи. Маються на увазі певні об’єктивні характеристики речі, які надають їй здатність захищати людей від різноманітних лих. Так, це може бути сакральна здатність матерії, з якої зроблений апотропей, або ж внутрішня, природна сила того чи іншого явища. Наприклад, подібною силою стародавні греки наділяли погляд, тому й погляд Горгони сприймався контейнером для сили, яка надходила скоріше від самої

природи, ніж від богів чи тієї форми, яку горгонейону надав майстер (Habib, 2017, p. 45).

3. Сила напряду від богів. Одна з найбільш поширених категорій – значна кількість апотропеїв так чи інакше мають до неї відношення. В цю категорію потрапляють ті апотропеї, які безпосередньо пов'язані з Богом (в політеїзмі) чи Богами (в монотеїзмі). Джерело сили тут визнається трансцендентним, потойбічним, і апотропей стає “точкою збірки”, зв'язком між двома (чи більше ніж двома) вимірами. Цей зв'язок актуалізує афективне наповнення переживання використання апотропея, та й взагалі визначає взаємодію з усім сакральним.
4. Сила від ритуалів. Деякі апотропеї не мають сили самі по собі, але здатні отримувати її в результаті ритуалу. В деяких випадках ритуал може проводитися один раз, після чого артефакт назавжди стає об'єктом сакральним, інколи такі артефакти стають сакральними лише на час проведення ритуалу і, таким чином, є певним “реквізитом сакральної події”. Колективним апотропеїчним актом в первісних суспільствах можна вважати жертвоприношення. Часто їх мотивом вважали саме забезпечення безпеки та отримання гідного захисту. Однак, апотропеїчна сутність жертвоприношень повинна бути розглянута окрема й більш прискіпливо, бо ця практика виглядає значно складнішою.
5. Сила від дару. Деякі речі, навіть ті, які не дуже поширені в якості апотропеїв, здатні отримати цей статус через певний особистий досвід, який у цієї людини з цією річчю пов'язаний. Так, якщо якась річ була подарована людині, то вона вже від самого акту даріння може отримати певний апотропеїчний ефект. Існує не так багато згадок про подібні апотропеї, однак, це скоріше пов'язано з тим, що без текстових джерел встановити, яким саме чином був отриманий людиною апотропей та що саме було джерелом сили цього апотропея, на жаль, неможливо. До цієї ж категорії можна віднести ті апотропеї, які отримують свою силу від того, що передаються у спадщину. Тобто, апотропеїчною може стати доволі

звичайна річ, якщо за нею приховується родинна традиція чи інший зв'язок, який має міцний зв'язок з емоційними переживаннями особи та її пам'яттю.

6. Сила-τέχνη. Деякі апотропеї робили навіть самотужки, не дуже звертаючи увагу на якість та естетичні якості цього амулету. Однак, з деякими апотропеями повторити подібну практику було б неможливо, бо саме їх сила базується на тому, хто саме їх зробив та якими талантами був обдарований майстер. Вплив майстра міг бути й негативним. В таких випадках правильніше говорити не про “обдарованість”, а про “обтяженість” дурними історіями та впливами.
7. Сила-залякування. В цю категорію відправляють ті апотропеї, які своїм зовнішнім виглядом немовби повинні були викликати відразу чи страх в тих злих сил, які планували напад на суб'єкта чи його територію. Апотропей додається до цієї категорії виключно в тому випадку, якщо він не підходить до жодної іншої категорії, наприклад, якщо жодним помітним чином не пов'язаний з богами чи силою чаклуна, який його створив. Теоретичні засади вважати, що апотропей може створювати виключно на основі власної здатності бути огидним чи страхітливим – є, як і конкретні приклади апотропейчних практик, які дуже схожі на конкретно цю категорію. До цієї категорії апотропейів також могли відноситися частини тіл тварин, а інколи й людей. Важливу роль, ймовірно, відігравало те, яким чином ця частина була отримана власником амулету. Щоб цей амулет отримав магічну силу, це повинна була бути частина тіла ворога чи великої тварини. Тобто доступ до апотропейчної сили ще потрібно було заслуговувати, пройти через іспит та залишитися переможцем.

Важливо також зробити акцент на ще деяких специфічних характеристиках апотропейів, які визначають розрізнення між ними. Так, існували як приватні амулети (які належали окремій людині) та родинні (які захищали сім'ю, їх

власність, домівку), так і амулети племені – які повинні були дати захист цілому поселенню.

Ці класифікації об'єднують усі апотропеї в певні великі групи, з якими зручніше працювати в історичному розрізі. Тож далі ми зможемо працювати з трансформаціями кожної окремої групи апотропеїв, не натикаючись на перепони через культурні особливості.

Вже досліджуючи апотропеїчну магію первісних суспільств можна зробити певну висновку про їх класифікацію. Аналогічної ми не зустріли в тих дослідженнях, які вже були проведені раніше антропологами, культурологами та філософами. Апотропеї від самого початку свого виникнення поділяються на (а) апотропей-вплив; (б) апотропей-магніт; (в) апотропей для пробудження внутрішніх сил.

Апотропей-вплив – це той тип апотропеїв, який усвідомлено наповнювався емоціями страху чи іншими емоціями, які повинні були мати вплив на потенційного ворога чи інше небезпечне явище. Первісні люди виходили з власного розуміння сутності “страшного” для Іншого, маркували межі своєї території цими апотропеями. Для інтерпретування ці апотропеї є самими простими та, взагалі, можна було б сказати, що вони є найбільш зрозумілими та “прагматичними” апотропеями з усіх можливих їх видів.

Люди виходили з того, що пробудження в Іншому емоції страху, змусить його залишити чужу територію ще до того, як ситуація переросте у конфлікт. Показово, що в цій практиці найменше відчувається магічний компонент (такий апотропей викликає страх з об'єктивних причин, а не через якісь свої сакральні характеристики), але й менше ксенофобного контексту. Коли людина символом дає Іншому зрозуміти, що його тут не чекають – це вже певна модель комунікації, в якій обидві сторони визнають один одного рівними, здатними сприймати символічні системи та “мови” (в широкому сенсі) один одного.

Апотропей-магніт, навпаки, спрямований скоріше не на відлякування Іншого, а на притягування удачі та гарних подій до власника цього апотропея. Якщо говорити точно, то ці талисмани навіть важко назвати “апотропеями” в

повній мірі, бо апотропей – це все ж те, що відводить зло, а не притягує добро. Але межа між цими двома явищами інколи настільки тонка, що повністю відокремити їх одну від одного майже неможливо.

Апотропей для пробудження внутрішніх сил дуже схож на апотропей-оберіг, але все ж має свою специфічну особливість. Апотропей такого типу не притягує щастя ззовні. Навпаки, він підбирався спеціальну під конкретну людину, щоб характеристики матерії чи форми цього апотропею увійшли в таку взаємодію з людиною, що б це пробудило в ній найкращі її якості, розкрило її з нових сторін.

Тож перед нами розкривається величезний простір для досліджень. Різні форми апотропеїв, кожен з яких по різному проявляє своє акторство у взаємодії з людьми, у взаємодії з простором і тому подібне. Всі ці категорії в подальшому варто дослідити окремо, але в поточній дисертації зроблений акцент саме на тих апотропеях, які мають матеріальну форму. Також варто зазначити, що акцент у дисертаційному дослідженні робився на апотропеях-відлякуваннях, а не на, скажімо, апотропеях-магнітах, які більше притягували позитив, ніж відштовхували щось негативне. Але всі ці класифікаційні категорії дійсно описують сутнісно різні типи речей, які можуть багато розповісти про людську культуру, повсякденні практики та ті психологічні й соціальні явища, які за цими практиками та артефактами приховувалися (й продовжують приховуватися в наші часи).

Висновки до розділу 2

1. Дискурс метамодерну про апотропеї – це спроба повернути цей термін від його виключно функціонального значення, коли говорять про “апотропеїчну функцію чого завгодно”, до самої речі в її багатозначності та багатофункціональності. Цей “функціональний дискурс” більш був характерним для постмодерну з його апатично-іронічними тенденціями. Об’єктно-орієнтованість метамодерного дискурсу частково долає

антропоцентризм і, тим самим, долає це виключно функціональне ставлення до речей

2. В ранньому Новому часі ще відчувається зв'язок апотропеїв з медичним дискурсом, хоча вже тут Річ-апотропей абстрагується та потрапляє в (нео)енциклопедичний дискурс, в якому стає “описом” чи “визначенням Речі”, а не її самою. Саме медичне значення апотропеїв прочитується як найголовніше в текстах епохи Відродження та ще раніше.
3. Коли дослідження доходить до самої епохи Еллінізму, то виявляється, що за медичним дискурсом приховується ще більш об'ємний дискурс – “профілактичний”. Те, що наразі сприймається скоріше частиною медицини, на той час впитувало в себе велику кількість різних сфер, дій та знань. Профілактичний дискурс включав в себе думки людини з приводу облаштування власного лімінального простору та самозахист від різного типу небезпек. Ці практики ще ніхто не розділяв на окремі сфери та науки, бо самих по собі сфер та наук ще не існувало. Відповідно, апотропеї потрапляли саме до цієї категорії речей.
4. Визначено ключові хронологічні етапи існування та трансформацій практик апотропеїчної магії: кочовий-доосьовий, осілий-доосьовий, етап осьової інституціоналізації, етап (пост)осьового синкретизму, час езотеричних систем та етап модерної десакралізації. По кожному етапу визначені ключові особливості використання апотропеїв та ту інформацію, яку це дає про ксенофобні емоції та ідеології цього часу.
5. “Кочовий-доосьовий” (номадичний-доосьовий) та “осілий-доосьовий” (або ж також “седетарно-доосьовий”) періоди частково йдуть послідовно, частково – перетинаються, та й взагалі культурний шар від кожного етапу розвитку апотропеїчної магії не зникав у нікуди, а продовжував існувати на периферії культурного життя, або ж навіть включався до повсякденності, навіть закріплювався там в ній. Зміни, які відбувалися в практиках використання були переважно пов'язані зі змінами феноменологічного сприйняття “Дому” та, відповідно, лімінального

простору цього приміщення (чи території), а також інших лімінальних просторів (міста, тіла, держави) за аналогією.

6. “Час осьової інституціоналізації” – це етап, який, з одного боку, збігається з тим, що К. Ясперс називав “осьовим часом”, а, з іншого боку – охоплює лише першу половину цього процесу. Характерним для цього періоду був початок інституціонального регулювання “апотропеїчної розмітки життєвого світу”. Окрім родинних та індивідуальних апотропеїв почали масово з’являтися колективні апотропеї, їх символізм та форма ускладнювалися, формуючи високі примірники культури та мистецтва. “Час осьового синкретизму” – друга половина осьового часу, яку часто називають “першою глобалізацією” за перемішування народів та культур, формування “топосів мультикультуралізму” та функціонування апотропеїв в умовах “примарної ідентичності”.
7. “Час езотеричних наукових систем” – період, який охоплює, переважно, добу Середньовіччя та добу Відродження. Для цього етапу є характерним формування розвинутого дискурсу на основі магічного мислення. Апотропеї вперше стають об’єктом жорсткої критики (з боку теологів)
8. “Модерн” можна охарактеризувати кризою апотропеїчних, та й взагалі магічних практик. Але не можна казати, що вони зникли повністю. В певних соціальних колах апотропеї продовжували залишатися елементом повсякденності, а в панівному дискурсі епохи дещо перетворилися на “апотропеї нового типу”, а десь асимілювалися з дотичними сферами соціально-культурного буття, наприклад, зі сферою естетики навколишнього простору (дизайн) чи речей (мода). Профілактична ж та медична функція апотропеїв забувається, їх починають сприймати, в першу чергу, як елемент езотеричного дискурсу.
9. “Ресакралізація Постмодерну” – етап “нового синкретизму”, коли одночасно відбуваються вкрай протилежні процеси. Так, поширюються різні формації атеїстичного світосприйняття і, відповідно, культивується маргіналізація апотропеїчної магії. З іншого боку, культ ratio значно

ослабився, що дозволило практикам апотропеїчної магії повернутися до культурного життя в багатьох частинах світу. Сакральне значення до артефактів та магічних практик повертається лише частково, але це не скасовує самої інтенції. Але “забуття апотропеїв” все ще має місце, бо повернення практики використання апотропеїв ще не вказує на те, що людина відчуває їх використання в тій ширині контекстів, як це було раніше. Здається, що переважна функція сучасних апотропеїв – демонстраційна. Але ця демонстраційність також пов’язана з бажанням подолати та приховати певні емоції та переживання, тож, в цьому контексті говорити про використання “захисних артефактів” є доречним. І зводити цю практику виключно до езотерики було б помилкою, бо вона є одним зі способів турботи про речі та простори, особливо, про простори Свого в їх протилежності та опозиційності до просторів Чужого, Іншого і, тим більше, Ворожого.

10. Класифікація апотропеїв є не просто пізнавальною операцією для спрощення роботи з даними, але й актом онтологічного розрізнення акторів, залучених у формування соціальної, “біосферної” реальності. Чотири типи причин Аристотеля (матеріальна, формальна, рушійна та цільова) одночасно мають і онтологічний, і гносеологічно-інструментальний сенс, тому й були використані для визначення критеріїв класифікації. створені класифікації апотропеїв за чотирма критеріями матерія (апотропеї неживої природи, апотропей-елемент ландшафту, апотропеї живої природи, емблематичні апотропеї, апотропей-дія), форма (апотропей-прикраса, апотропей-пра́ўма, апотропей-декорація, лінгвістичні, звукові та ароматичні апотропеї), джерело сили (апотропеї, які отримують сакральність та силу від: форми, природи, напряду від богів, від ритуальних дій, від дару, від виробника чи самого процесу виробництва) та призначення (універсальні та спеціалізовані).

РОЗДІЛ III. ПСИХОАНАЛІТИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ДЖЕРЕЛ “ЗАХИСНОЇ МАГІЇ” ТА КСЕНОФОБІЇ

3.1. Психоаналітична теорія пристріту та страху перед Поглядом Іншого

Хоча практики апотропеїчної магії не обмежуються тими діями, які були спрямовані на захист від “злого ока” (також відомий як пристріт), але ці два явища все ж завжди йшли пліч-о-пліч та перетинались один з одним. Більшість апотропеїв, який би їх тип ми не розглядали, покликані були захищати свого власника (чи простір, в якому їх розміщували) саме від впливу “злого ока”. Що ще важливо, так це те, що обидва явища демонструють неймовірну універсальність, з чим суголосно погоджується більшість соціокультурних антропологів (Abbasi, 2017 р. 137). Можливо й в дещо відмінних одна від одної формах, але уявлення про апотропеї та про пристріт зустрічаються в усіх культурах, що допомагає сформулювати проблему – чи не приховуються за цими явищами якісь фундаментальні характеристики людини та/чи суспільства?

В минулому підрозділі ми підступилися до ознак, що розкривають ксенофобне наповнення апотропеїчних практик, саме з боку феноменологічного погляду на цей об’єкт. Це дозволило розглянути те, як практики апотропеїчної магії функціонують на рівні свідомості людей, а також те, як вони долучаються до простору спільних дій – до інтерсуб’єктивного за своєю суттю “життєвого світу”. Але методологія “феноменології несвідомого” ще не є настільки стрункою та очевидною, щоб автор поточного дослідження звернувся до неї. А ось психоаналіз, навпаки, надає нам багато матеріалів та підходів, з яких можна наблизитися до несвідомих фантазій, складних “вузлів” емоцій, імпульсивних дій – усього того, що лише частково потрапляє в горизонт бачення сучасної феноменології.

Враховуючи те, що деструкція поняття “апотропей” продемонструвала необхідність повернення до “медичного погляду” та, відповідно, “медичного

дискурсу”, а то й ще глибше – до дискурсу профілактичного, викладення цього розділу розпочнеться з того явища, яке й досі в масовій свідомості зберігає цей живий зв’язок з медициною – воно буде розпочато з психоаналітичної ревізії сутності пристріту. Це явище багатьма дослідниками розглядається, як одне з центральних явищ апотропеїчної магії (Habib, 2017. р. 16), та і є цікавим для філософії ксенофобії загалом, бо навіть без зв’язку з апотропеїчною магією, як практикою боротьби з пристрітом, відображає певну модель взаємодії “Я” та “Іншого”.

На жаль, ми не маємо великого розмаїття досліджень психоаналітиків, присвячених пристріту. Це скоріше розсип – сотні невеликих згадок про пристріт розсіяні по стількох же дослідженнях. І найкращою тактикою в цій ситуації бачимо прицільну роботу з найбільш тематично близьким текстом, до якої вже будуть долучатися зауваження та ремарки інших відомих психоаналітиків. Таким дослідженням є “Привиди: психоаналіз і облудні трансмісії” С. Фроша, а якщо бути точнішим – окремий підрозділ цієї роботи, який і має назву “Пристріт”.

Психоаналітик починає історіографічну ревізію з дослідження О. Феніхеля (1937 року), яке й досі залишається однією з найбільш фундаментальних спроб осмислити скопофільні інстинкти. С. Фрош демонструє, що саме діалектику “пожирання” та “бажання розділити певний досвід” варто покласти в фундамент теорії про скопофілію (Frosh, 2012, р. 249). Дійсно, прискіпливий погляд в бік людини можна трактувати з обох цих позицій: (а) споглядач бажає завдати цій людині школу, планує щось в неї відібрати – відповідно, “пожирає очима”; (б) споглядач “стурбований” цією людиною, хоче зближення, демонструє значущість Іншого. І саме перша сторона цього діалектичного зв’язку (а якщо придивитися, то можна й помітити бінарну опозицію жадібність-щедрість) спонукає С. Фроша згадати про поширеність віри в пристріт, а також про її беззаперечний зв’язок зі скопофілічними інстинктами. На фоні цього він також згадує і про погляди засновника психоаналітичного

підходу З. Фрейда, які той висловлював про феномен “злого ока” та форми його прояву у культурах людських спільнот.

Так, засновник психоаналітичного підходу в роботі “Моторошне” вказує на зв’язок віри в “зле око” з емоцією заздрості. Він каже, що люди, коли мають щось цінне для себе, відразу уявляють свій власний потік емоцій в ситуації, коли хтось поруч володіє чимось цінним, а в тебе цього чогось немає. Далі власна заздрість проєктивно “надягається” на Іншого, виникає відчуття, що всі будуть реагувати на твоє щастя таким саме чином. А проєкція вже призводить до формування припущення, що хтось з цих людей захоче завдати шкоду чи відібрати цей об’єкт, що пов’язаний з щастям та відчуттям задоволення (Freud, 1919, p. 240).

Концепцію проєкції у З. Фрейда в контексті параноїдальних механізмів також розглядав український дослідник І. Ільїн. Він зосереджує увагу на зв’язку параної у Фрейда з досвідом спостереження за первісною сценою. Людина, яка застає себе у ролі того, хто підглядає, надалі здійснює проєкцію та приписує бажання “підглядати”, “контролювати” і т.і. іншим людям (Пін, 2024, p. 126). Очікування цього “підглядання” від Іншого, яке виникає через біполярне ставлення до стану “буття-під-наглядом” (суміш страху та насолоди), і провокує віру в пристрій та інші форми “проникнення Чужинця в тіло, думки та Свій простір”.

Зв’язок пристріту з емоцією заздрості помічали ще перші антропологи, які досліджували цю проблематику. Цей зв’язок також є настільки загальновизнаним в академічному середовищі, що критика цієї позиції була б, певною мірою, революційним актом. Та й в автора поточного дослідження не викликає жодних зауважень до цієї позиції, хоча й залишається відчуття того, що щось в пристріті залишилось не висловленим, замовчаним та утаєним. Тож повернемося до тексту.

Фрош вказує на те, що “зле око” сприймається чимось на кшталт дистанційної магічної зброї (Frosh, 2012, p. 252). Діє ця зброя, щоправда, досить хаотично, а не тоді, коли цього захоче “власник злого ока”. Ця зброя, завдяки

власній фалічній сутності (Frosh, 2012, р. 249), немовби встромляється в Іншого, наповнює його отрутою та насичується його внутрішньою “вологою” (Frosh, 2012, р. 252). Тож у дослідника складається певний асоціативний ряд: око (чи погляд) – фалос – жало. Ці асоціації виправдані, бо в усіх трьох випадках ми маємо справу з частиною тіла, яка в певний момент часу виконує акт “встромляння”, і лапки тут доречні хіба що для “ока”, яке встромляється в об’єкт все ж образно, формуванням інтенційного зв’язку. Всі три сутності, що перелічені вище, також здатні “діставати до нутрощів”, “забиратися вглиб”, “проходити крізь тіло”.

Але, якщо це не завжди відбувається по бажанню носія “злого ока”, то чи можна порівняти цей образ з практиками використання жала та фалосу, які, здавалося б, є слухняними інструментами суб’єкта, який може керувати актами “встромляння”? Керувати ж поглядом, виявляється, задача значно складніша та завжди залишається ризик, що де-не-де співрозмовник переживе якусь таку емоцію, яка-то й стане “спусковим гачком” для “злого ока”, стане приводом для атаки. Але, якщо придивитися уважніше, стане зрозуміло, що “неповна контрольованість свідомістю” – це відмінна риса цих трьох частин тіла. Бажання суб’єкту та їх інтенції можуть подекуди бути протилежними одне одному.

Наприклад, сексуальний потяг чоловіка та, що принципово, його ерекція – це те, що взагалі йде всупереч будь-яким рухам свідомості. Чоловік не має прямого впливу на “запуск” ерекції, на уникання ерекції, на її утримання. Його свідомість може не хотіти сексуальної близькості з кимось, але це не завадить відчувати збудження – стану, коли до акту “встромляння” почне підштовхувати певна позасвідомою сила. Або ж свідомість може дуже хотіти інтимної близькості, але глибоко прихований страх сприймається ерекцією в ролі більш статусного керівника, який дійсно має право давати накази, чого не можна сказати про свідомість цього чоловіка.

Аналогічна ситуація з жалом, хоча тут автор дисертаційного дослідження буде говорити з пересторогою, бо феноменології тваринного світу торкався та

торкається поки що дотично. Акт “ужалення” є занадто травматичним для більшості комах та й для справжнього “інструменту” його гнучкість та керованість виглядають надто слабкими. Спостереження за комахами скоріше дає натяк на те, що цей тип “проникнення” також відбувається мимоволі твариною, коли вона відчуває екстремальний жах.

Це твердження можна навіть радикалізувати. На цей момент автор не може назвати інші частини тіла людей чи тварин, які б також були “псевдоінструментами”. Єдине виключення – мовлення та рот, як аналог погляду та очей. Слова також здатні ранити нас до самих глибин, а також ми використовуємо метафори “гостроти” та “болючості” для слів Іншого. Тож тема, яку б ми хотіли підкреслити та зафіксувати в поточному дослідженні, але залишити її опрацювання на майбутнє – це концептуалізація трьох “псевдоінструментів” у контексті філософії тілесності. Необхідно зрозуміти, чому вони відносяться саме до цих сфер життя (спостереження, сексуальність, безпека і, можливо, комунікація-мовлення) і чи не є випадковістю, що всі ці чотири сфери пов’язані з потенційною можливістю переживання емоцій в екстремальних зонах градієнта.

Але та замальовка, яку ми отримуємо на виході, яскраво демонструє – поточної теорії пристріту недостатньо, вона не є повною, і, напевно, в неї потрібно вводити не лише нові гіпотези та інтерпретації, а також і нові сутності. Якщо акт споглядання є, фактично, актом проникнення, то чому головною небезпекою в контексті пристріту вважалися саме Чужі: представники інших народів, мандрівники, іновірці та т.і?

Здавалось би, і на практичному, і на символічному рівні “Свій” більш спроможний на таке насильницьке вторгнення у ментальний простір людини. Він більше знає про неї, тож його погляд “гостріше”. Він більше зацікавлений “дістатися глибше”, бо вже має й без того глибокий емоційний зв’язок, якого завжди недостатньо більшості людям. І якщо це вірування базувалося також на тому, що зовсім не завжди “пристріт” був наслідком цілеспрямованого бажання завдати шкоди – приводів для спонтанного накликання пристріту від

найближчого оточення було б значно більше, навіть якщо це оточення попри всі конфлікти не бажало особі зла. Але чому тоді практика захисту від своєї родини та її емоційних реакцій на суб'єкта, наскільки зараз нам відомо, не була ніколи поширеною?

Наприкінці свого дослідження С. Фрош пише: “Лихе око є прикладом деструктивності, що діє на відстані. Нема потреби в контакті, навіть у свідомому намірі чи спробі спілкування. Лише всепоглинальний погляд, який щось встромляє в іншого і тим самим отруює його зсередини, висушуючи його рідину, висмоктуючи зсередини. Безсумнівно, це підпадає під заголовок проєктивної ідентифікації, але це також один із механізмів переслідування, у якому те, що надходить ззовні, заволодіває суб'єктом” (Frosh, 2012, p. 252). Посилання на термін “проєктивна ідентифікація”, значення якого для свого дослідження не дуже детально та глибоко розкрив сам С. Фрош, виглядає доречним і вкрай цікавим. Це поняття спрямовує пошук відповідей до М. Кляйн, і це не перший тригер звернутися до її наукового доробку, бо ті ж самі образи “пожирання”, які вже фігурували вище в процесі дослідження концепції пристріту, є специфічними маркерами кляйніанського досвіду спостереження за дітьми.

Місце, яке М. Кляйн виділяє параноїдним переживанням та тривозі переслідування, вже саме по собі є поясненням, чому до її концепцій варто звернутися в цьому дисертаційному дослідженні. Так, вона пише: “Таким чином, біль та дискомфорт, які переживаються малюком, так саме як і втрата внутрішньоутробного стану, сприймаються ним як напад ворожої сили, інакше кажучи, як переслідування. Тривога переслідування, відповідно, з самого початку долучається до відношення дитини з об'єктами тією мірою, в якій він зазнає поневірянь” (Klein, 1952, p. 61). Хоча тут ми й не бачимо ще змістовних аргументів, але показова сама її позиція – тривога переслідування має коріння ще в процесі пологів. І для пристріту, який і є дистанційним переслідуванням, де актор переховується, але все ж знаходить шпарину для

того, щоб проникнути вглиб жертви, тема переслідувань та підглядань зовсім не є чужою.

Надалі дитина формує свої перші об'єктні відносини. Цим об'єктом стає материнська груди, і саме на цей об'єкт дитина спрямовує всі свої орально-лібідіозні та орально-деструктивні імпульси (Klein, 1952, p. 62). Перший тип імпульсів спонукає малюка смоктати, другий – переважно, гризти. Баланс між цими двома імпульсами досягається лише в ті моменти, коли дитина не відчуває жодної фрустрації, коли вона має все, що потребує. Будь-яка нестача провокує збільшення частотності орально-деструктивних імпульсів та унеможливорює імпульси орально-лібідіозні.

Саме регулярні перекоси в бік провокування агресії дитини ситуаціями, що призводять до фрустрації, стають причиною формування емоції жадібності (Klein, 1952, p. 62). Ця емоція є однією з центральних в психоаналітичній концепції М. Кляйн та повинна бути розглянута в контексті явища “злого ока”, бо саме на його злість через нестачу чогось вказувало багато дослідників (Elworthy, 1895; Frosh, 2012; Galt, 1982; Souvlakis, 2021). Але, для початку, відтворимо до кінця логічний ланцюжок, який розписує М. Кляйн.

Самі по собі “гойдалки” задоволення та фрустрації викликають в психіці малюка фундаментальне розщеплення. Окремим об'єктом стає “добра груди”, окремим – “погана груди”. Їх розділення поглиблюється через те, що механізм інтроекції не залишає цей розщеплений об'єкт зовні. Вони, навпаки, інтегруються психікою та стають, саме для опису цього процесу М. Кляйн і впроваджує цей термін, внутрішніми об'єктами (Klein, 1952, p. 64). Фактично, вони перетворюються на перших акторів у внутрішньому світі дитини, в її ментальному просторі. Несвідомі фантазії, в яких вони будуть брати участь протягом усього подальшого життя людини, не можна буде зупинити чи трансформувати силами свідомості, до власних внутрішніх об'єктів доведеться адаптовуватися.

І наповнення цих об'єктів не є чимось, що пов'язано з певною “об'єктивною оцінкою дійсності”. “Добра груди” наповнюється власними

любовними імпульсами дитини, як і “погана груди” – деструктивними імпульсами. Ці імпульси просто переміщуються психікою в об’єкт, що їй отримало назву “проекції” (Klein, 1952, р. 65). Відповідність цих образів реальним суб’єктам з зовнішнього, реального світу – це вже окрема тема, яка досить дотично стосується внутрішнього, ментального життя тієї особи про яку наразі йшла мова.

Цей екскурс по базовим пунктам психоаналітичної теорії М. Кляйн був зроблений задля прояснення та підтвердження того висновку, який вона сама й робить: “Добра груди – зовнішня і внутрішня – стає прототипом усіх об’єктів, які корисні та які задовольняють потреби, “погана” ж груди – прототипом усіх зовнішніх та внутрішніх об’єктів, що переслідують” (Klein, 1952 р. 67). Враховуючи те, що “зле око” і погляд її носія – це фігура, що переслідує, то тут ми отримуємо від М. Кляйн підказку про можливі напрямки, де варто шукати сутність пристріту.

Якщо “добра груди” вбирає в себе характеристики та образи орально-лібідіозних імпульсів дитини, то “погана груди” – орально-деструктивних: Це отримує відображення в дитячих фантазіях. Так, М. Кляйн вказує, що діти у своїх деструктивних фантазіях дуже часто кусають і розривають груди, знищують її, пожирають (Klein, 1952, р. 67). Відповідно, “пожирання очима”, про яке вже згадувалось вище, займає суттєве місце в несвідомих фантазіях кожної людини, як і будь-які інші уявні практики пожирання. Немає нічого дивного в тому, що схожі образи можна помітити в багатьох сакральних практиках, наприклад, в християнській євхаристії. Ці образи мають коріння ще в першому році життя дитини, коли її образне мислення дуже активне, але їх зміст дуже простий, дуже фізіологічний та буквалізований.

Проективні механізми дитини також продовжують працювати, тому сформований образ “поганої груді” не залишається таким само, яким і був, а наповнюється тими самими фантазіями, які малюк спрямовує на неї. Дитина починає очікувати, що груди, переслідуючи його (а несвідомі фантазії про це

переслідування неодмінно повернуться тільки-но доведеться стикнутися з фрустрацією та зривом балансу), буде діяти таким саме чином – гризти, рвати, пожирати, проковтувати, розщеплювати, розтинати, шматувати. І головним об'єктом її нападів буде сама ця дитина, бо вона очікує розплати за ту ненависть, яку до цього внутрішнього об'єкта відчуває, а також за ті плани, які щодо цієї груді виношує.

Коли німецько-британська дослідниця переходить з оральної стадії до дебютів уретральних- та анально-садистичних імпульсів, вона вказує на інші базові фантазійні сюжети. Серед них зустрічаються і такі, які також вже були озвучені С. Фрошем, коли він описував механізм дії “злого ока”. Так, цим базовим фантазійним сюжетом, який згадує Кляйн, є сюжет про використання отруйної сечі (Klein, 1952, p. 70).

Згадаємо точну цитату С. Фрош з описом дії пристріту: “Лише всепоглинальний погляд, який щось встромляє в іншу і тим самим отруєє її зсередини, висушуючи її рідину, висмоктуючи зсередини” (Frosh, 2012, p. 252). Це справжнє “суцвіття” образів, що складені з оральних, уретральних і, хоча про них ще мови не було, фалічних імпульсів. Встромляння – імпульс фалічний, подальше наповнення об'єкта отруйною речовиною – уретральний, висмоктування зсередини – знову оральний. Тож ми вже більше можемо сказати, або ж хоча б припустити, про те, на яких етапах розвитку психіки формуються ті образи, які надалі стануть фундаментом для віри в існування пристріту та людей, які поширюють цю “хворобу”.

Важливо не лише те, що є в цих фантазіях, але й те, як саме вони себе проявляють. Так, дитина схильна ідеалізувати обидва об'єкти, які були інтросектовані психікою. “Погана грудь” стає настільки всемогутньою в фантазії малюка, що, для балансу, формується не менш ідеальний образ “хорошої груді”, яка завжди наповнена молоком та готова задовольнити його потреби та надати захист, любов і турботу (Klein, 1952, p. 72). В певний момент, коли дитина, захищається від переслідування та поганих об'єктів, намагається галюцинаторно задовольнити власні потреби (уявляти їх настільки яскраво, щоб

це створювало хоча б ілюзію перемоги на фрустрацію), вже вона сама отримує цю характеристику – всемогутність (Klein, 1952, р. 74). І саме тут ми знаходимо початок магічного мислення. Але віра в пристріт – це віра в те, що саме хтось Інший володіє такими неймовірними здібностями, що здатний дистанційно, одним лише поглядом, позбавити життєвих сил. Тобто тут ми маємо справу вже з проєкцією.

Так, М. Кляйн вказує на особливість орально-садистичних фантазій, яка здається нам принциповою – вони завжди містять елементи фантазування не лише про “вампіричне смоктання” та спустошення груді, але й про прокладання шляху в цю грудь та в тіло матері загалом (Klein, 1952, р. 75). Тобто для носія “злого ока” важливо не лише те, що саме робити з об’єктом, а й те, як дістатися до його “ментальних нутрощів”. Сам по собі погляд – це вже вказівка на те, що інтенційний зв’язок почав формуватися, а отже “пошук шляху” до об’єкта вже розпочати. І цей пошук на рівні ментального завжди відбувається не в науковий спосіб, не з методологічною чіткістю, а поштовхами, імпульсами, чи навіть струсами об’єкта. Спроба встановити зв’язок та сформувати внутрішній об’єкт відбувається через прискорені, але ті ж самі процеси, через які в перший рік життя дитина формує цілісний образ матері.

Все, що вище було описано з базових положень теорії М. Кляйн, призводить до досить несподіваних висновків. Перегукування між “проєктивною ідентифікацією” та тим, що в людській культурі зветься “злим оком”, є дуже суттєвими. А якщо до цього ще й додати ту універсальність, яку пристріт має в різних, навіть максимально віддалених одна від одної, культурах світу – складається враження, що вірування в пристріт все ж формуються не виключно на забобонах, а мають під собою певні фундаментальні засади в плані відчуття людьми інтерпсихічного простору між ними. Коли одна людина щось “контейнерує в іншу, то ця Інша постать здатна відчувати, що якісь емоції та меседжи йдуть від несвідомого суб’єкта А до несвідомого суб’єкта Б. І така комунікація може відбуватися навіть тоді, коли свідомість обох учасників процесу мовчить та не знаходиться в прямому контакті.

Звісно, ми не стверджуємо, що людина здатна здійснювати магічний вплив на Іншого, накликати на нього невдачі та позбавляти його життєвих сил. Але певні риси людини, ймовірно, здатні провокувати інших до того, щоб вони зробили про неї саме такий висновок. Наші попередні висновки вказують на те, що вірування в пристріт – це наслідок того, що людина здатна відчувати ті проєктивні ідентифікації, які в неї вкладає інша людина. Так, це явище багато досліджувала як сама М. Кляйн, так і її послідовники, серед яких максимально занурився в цю тему В. Р. Біон. Концепції “The Look” та “The Gaze” (“Погляд Іншого”) у феноменологічній літературі теж вказує на цю специфічну здатність людського погляду. Показово, що розпочинаючи феноменологічну аналітику “Чужоземця” Ю. Крістева відразу помічає очі (Kristeva, 1991, p. 3) – це і є показником тих глибинних психологічних структур, які зробили можливим існування пристріту.

Єдине, що досі турбує нас в цій гіпотезі – чому ж тоді поширення віри в пристріт з боку близьких людей отримало таке слабе поширення в різних культурах світу. Можливо, відповіді на ці запитання вдасться знайти, якщо підійти до проблеми, яку розглядав С. Фрош з дещо іншого боку. Він багато пише про зв’язок скопофілічних імпульсів зі “злим оком” – але зовсім не звертається до сучасних напрацювань по теорії скопофобії. Звісно, ці явища пов’язані одне з одним, а скопофобія багато в чому є результатом проєкції деструктивних елементів власної скопофілії. Але, інша точка нагляду за об’єктом інколи допомагає віднайти ті риси та симптоми, які були зовсім непомітними з альтернативних ракурсів.

Так, поняттям “скопофобія” характеризують страх людини до того, що її будуть розглядати Інші. Одним з її локальних проявів може бути сором’язливість, хоча й, зазвичай, термін “скопофобія” використовують для більш яскравих та патологічних випадків того ж самого страху. Але також він починає набирати обертів і у дослідженнях культури та урбаністичного простору. Так, наприклад, Дж. Бенсон висунув гіпотезу, що архітектурні апотропеї, такі як Горгона, використовувалися скоріше для спостереження, а не

для погрози. Це спрямовує нас до думки, що не лише захист може буде елементом “профілактичної діяльності” людини, але й, наприклад, спостереження за Іншими, які завжди є “потенційно Ворожими” (Benson, 1967, pp. 48-60).

Сама М. Кляйн насправді в цьому ж тексті підтверджує глибинний зв'язок скопофобії з явищем ксенофобії, як і стверджує, що основи обох явищ закладаються в перший рік життя, коли формується уявлення про перший цілісний об'єкт. Так, вона пише: “В зміст ранніх фобій входять як тривога переслідування, так і депресивна тривога. Фобії охоплюють складнощі в годуванні, *raucor nocturnus*, тривоги, що пов'язані з відсутністю матері, страх перед незнайомцями, порушення у відносинах з батьками та в об'єктних відносинах взагалі” (Кляйн, 1952, р. 90).

Звертаємо увагу на згадку про “страх перед незнайомцями”. Звісно, це не те ж саме, що доросла ксенофобія. Але зв'язок між цими практиками є очевидним. Доросла ксенофобія відрізняється лише ступенем ідеологізації власних емоцій та практиках їх реалізації. Якщо дитина може лише переховуватися, притискатися до батьків чи своїх іграшок (перехідного об'єкта), то дорослий здатний напасти самотужки чи проявляти пасивну агресію, чи перенести свої погляди в площину політичного. Цим, з одного боку, доросла людина опрацьовує ксенофобію. З іншого боку, ускладнює її перебіг ще й додатковою інтелектуалізацією та, відповідно, “бігством у хворобу”, продемонструвати яке аналізанту буває достатньо важко.

Механізм формування скопофобії, судячи з усього, що було прописано вище, приблизно наступний. Спочатку дитина проживає перший рік свого життя таким чином, що у неї формується тривога переслідування (шизоїдно-параноїдна), депресивна тривога чи обидві. Яка саме тривога домінує залежить від того, на якому етапі виховання дитина отримала більше важкого досвіду, який її психіка не змогла інтегрувати та адекватно опрацювати. Далі з цього формується страх перед незнайомцями, Іншими, Чужими. Але до

цієї теми, яка вже безпосередньо стосується ксенофобії, повернемося вже у Розділі IV.

Образ “непомітної субстанції”, яка йде від людини до іншої людини, може спричинити шкоду, а також яка пов’язана з емоціями заздрості та ненависті – це не лише про “зле око” саме по собі. Досить близьким за сенсом є явище “пліток”, яке також здається базовим для будь-якого людського суспільства. Так, одне з найбільш фундаментальних досліджень, яке вказує на це, і взагалі на роль пліток в житті людства – це робота Е. Ейдіноу – “Заздрість, отрута і смерть: жінки на суді в класичних Афінах” (2016). Дослідниця намагалась подивитися на проблему заздрості з феміністських позицій, та й дотично додала багато нового до загального розуміння місця заздрості в соціальних структурах.

Дослідниця акцентує свою увагу на тій силі, з якою греки відчували заздрість. Вона демонструє, що заздрість завжди ставилася греками в один перелік форм насильства з вбивствами, революціями та війнами (Eidinow, 2016, р. 72). Це зайвий раз демонструє те, наскільки греки відчували деструктивну силу заздрості, хоча й не визнавали її наявності у своєму суспільстві та намагались максимально раціоналізувати це явище, інтелектуалізувати дискурс про нього, та й взагалі прагнення “відчужувати заздрість від себе” та приписувати її Іншим – це дуже давньогрецьке явище, важлива складова полісної демократичної культури.

Структурне положення заздрості в емоційних спільнотах, на думку Е. Ейденоу, завжди тісно пов’язано з плітками, які поширюють токсичну інформацію про людину, отруту, що руйнує умови його соціального існування. До цього зв’язку додається ще магія, яка дозволяє захищатися від впливу “злого ока” та заздрості Іншого (Eidinow, 2016, р. 9). Важливо зазначити, що дослідниця визначає, що це явище не є виключно давньогрецьким. Так, саме в цій тріаді вона знаходить корені середньовічних процесів інквізиції (Eidinow, 2016, р. 105). Таким чином, зв’язок магія-плітки-заздрість, а також тематика отрути та токсичності, якими вони пов’язані, може бути ефективно використана для подальших досліджень заздрості та інших емоцій. Особливо зараз, коли

історія емоцій формує методологію роботи з матеріальною культурою (як з джерелом), дослідження апотропеїв та інших артефактів, пов'язаних з тріадою магія-плітки-заздрість, можуть бути дуже корисними.

Залишається також запитання про те, наскільки слід вважати той комплекс почуттів, які приховуються за ксенофобією, емоціями. Можливо, більш доречним є використання давньогрецького терміну “патія” (πάθος), який описує непомітний з першого погляду зв'язок між *emotio* та *ratio* (Москвін, 2023, с. 36). Цей зв'язок потребує окремої більш детальної концептуалізації, тому на цей момент залишаємо чинним тезу саме про “емоційний рівень ксенофобії”. Хоча й варто визнати, що зв'язок між ідеологічним та емоційним рівнями ксенофобії є більш тісним, ніж здавалося, і, відповідно, посередній термін між “раціональністю” та “емоційністю” міг би вказати правильні шляхи для подальших досліджень.

Висновки Е. Ейденоу про культуру Античності, як культуру витісненої заздрості, підтверджують також інші дослідження істориків емоції. Так, з роботи М. М. Каттер слід зазначити те, що вона вважає відношення до заздрості в давньогрецькій культурі динамічним: якщо в класичних Афінах тема заздрості була жорстоко табуована, то вже в добу Еллінізму про заздрість “не казав вже лише ледащий” (Kutter, 2018, р. 192). Тобто, саме період “класичних Афін” – це період, коли заздрість була табуована та прихована від греків. Чи була вона помітна спостерігачу, який не входив до давньогрецького життєвого світу – це поки що відкрите питання.

Показово, що саме в цей період філософія, та й навіть релігія, отримують персоналістську та індивідуалістську форму. Спираючись на концепцію П. Адо, можна сказати, що філософія повноцінно стає духовною практикою (Hadot, 1995). Ймовірно, потреба в таких індивідуальних духовних практик зросла, коли колективна ілюзія “суспільства без ворогування та заздрості” розтанула в пільмі. На кризі в грецькому суспільстві практик боротьби з заздрістю, які свого часу породили демократичні Афіни, трансформували заздрість в обурення, наголошує і Д. Спатхарас (Spatharas, 2019, р. 135). Тож спроба обробити

мисленням ту кількість заздрості, яка кипіла в психіці стародавнього грека, могла бути одним з тригерів, який вплинув на саму можливість так званого “давньогрецького чуда”.

Тож психоаналітичне дослідження вказує, що віра у пристріт, який був і залишається одним з найпоширеніших об’єктів, проти якого спрямована апотропеїчна магія, є не лише забобою. “Зле око” – це спроба людей, які ще не мали наукового термінологічного апарату, пояснити достатньо тонкі психологічні впливи, невербальні комунікаційні практики. Фактично, це спроба описати той рівень комунікації, де несвідоме однієї людини спілкується з несвідомим іншої людини. Сам від негативного впливу від такого типу захисту й використовується захисна магія, а також і більшість прихованих ксенофобних культурних практик функціонують саме на цьому рівні.

(Основні положення цього розділу викладені у публікації автора [Жеронкін, 2023]).

3.2 Седативна функція матеріальної культури: апотропей як “перехідний об’єкт”

Тригером для використання апотропеїв є бажання захиститися, а отже страх є першою емоцією, яку треба розглянути, якщо ми хочемо краще зрозуміти специфіку використання цього типу речей. Апотропей використовують, коли об’єкт страху неможливо, або майже неможливо визначити. Він відсутній в той момент, коли виникає потреба в апотропеї, але допускається можливість, що в майбутньому він захистить від вже реальної небезпеки, реального об’єкта. Від цього й одна з давньогрецьких назв для апотропеїв – *πρόφύλακτικός*, і визначений зв’язок апотропеїчної магії з окремим профілактичним дискурсом у домодерному дискурсі.

Тут згадуються базові відмінності в емоціях, які визначив З. Фройд: “На мій погляд, страх — це певний стан, незалежний від об’єкта, тоді як при боязні вся увага спрямована на об’єкт. Натомість переляк, здається, має особливе значення, а саме: це стан, спричинений несподіваною небезпекою, якому не

передувала готовність до страху. Тож можна сказати, що за допомогою страху людина захищається від переляку” (Freud, 1977, р. 449). Якщо людина буде не готова до переляку, то його ефект для психіки може бути руйнівним: неврологічні наслідки, шок, травматизація психіки та формування неврозів. Щоб підготуватися до переляку заздалегідь, людина починає відчувати страх, тривогу. Але ця емоція також переноситься важко і потребує протидії.

Протидія страху та тривозі, згідно з теорією М. Кляйн, є однією з базових причин виникнення Его. Ключова задача Его – мати справу з тривогою, витримувати її, психічно опрацьовувати, віддаляти її з метою самозахисту (Hinshelwood, 2020, р. 25). Механізми цього захисту можуть бути примітивними чи дуже складними за своєю структурою. Для подолання тривоги Его може підключити примітивну ідеалізацію, а може інструментально використовувати об’єкти матеріальної культури, апотропеї, щоб оточити себе тими предметами, які здатні заспокоювати та робити певний простір більш безпечним.

Також М. Кляйн вказує, що за емоцією страху дуже часто ховаються інші емоції, часто табуйовані нашим Супер-Его, бо саме вони були базовими для нашого сексуального потягу до батьків, а також для бажання знищити їх. Мова йде про емоції заздрості і ненависті (Klein, 1975; Klein, 2002).

Історія використання апотропеїв демонструє, що ці емоції відіграють в їх використанні не останню роль: (а) один з найбільш поширених типів апотропеїв – амулети від пристріту, “злого ока”, які є яскравими прикладами інтросекції власної заздрості та ненависті в очі Іншим; (б) апотропеї в межах “емоційної спільноти” відігравали роль ідентифікатора партиципації людини в цю спільноту, що демаркувало їх від Інших, від впливу яких часто і використовувалися апотропеї – негативні почуття (ненависть, заздрість) переносились на Інших; (в) вартість апотропеїв та їх якість, ймовірно, були предметом конкуренції всередині емоційної спільноти, що дало можливість реалізації емоцій ненависті та заздрості; (г) символіка апотропеїв дуже часто була пов’язана з мотивами заздрості та ненависті.

Може виникнути логічне запитання про те, чи можемо ми говорити про седативну функцію апотропеїв, якщо практика їх використання лише сприяла закріпленню страху в суспільному середовищі. З одного боку, апотропей заспокоює та гарантує відчуття безпеки, а з іншого – він постійно нагадує про потребу відчувати страх і бути готовим до зустрічі з реальним об'єктом страху та до переляку. Яскравий приклад таких апотропеїв – античний “горгонейон” (Lazarou, 2022). Культура, в якій зустрічається багато апотропеїв, є повною мірою культурою страху, що може бути важливим для історії емоцій цих спільнот. Це культура, яка здатна поставити принцип “Memento mori” в центр свого існування, наповнити нагадуваннями про це свою домівку, подвір'я, свій стиль (амулети-прикраси).

Відповідь на це запитання захована в самій сутності седативних практик, погляд на яку запропонував психоаналітик французької психосоматичної школи Ж. Швек. Дослідник назвав їх “практиками самозаспокоєння” і підкреслив їх двоїстість: вони й заспокоюють актора, і дозволяють реалізувати прагнення до нав'язливого повертання до відчуття жаху, до травми. Практики самозаспокоєння – це щось подібне гри з самим собою у доньки-матері (Szwec, 2014, р. 31). В середині людини зустрічаються доросла частина (інтегрована в психіку “добра грудь”) і внутрішня дитина, яка потребує заспокійливого заколисування.

Заколисування Іншим (хоча б і уявленим) – це фундаментальна риса коректної практики самозаспокоєння. Коли ж інтеграція “доброї груді” слабка і натикається на перепони, то фантазування про Іншого, який заспокоює, ускладнюється. Тоді людина переходить до стратегії “загойдувати себе самотужки”, що лише підкреслює відчуття відокремленості від матері та збільшує відчуття екзистенційного жаху.

Окремий випадок, на який вказує Ж. Швек, і який здається важливим для розуміння символіки багатьох апотропеїв – це інколи наявне структурне поєднання пошуку почуття страху та практик самозаспокоєння (Szwec, 2004, р. 411). Страх націлений на пробудження відчуття страждання, та є об'єктом

мазохістського цілепокладання. Відчуття страху є для людини тією ціною, яку він повинен сплатити для того, щоб нарешті отримати доступ до відчуття безпеки. Створення апотропеїв, таким чином, є однією з практик приборкування страху. Ця практика є захистом від травматизмів, які можна зустріти де завгодно, і спробою придати форму цьому страху, дати йому конкретне ім'я та втілення.

“Загойдування себе самотужки” – це практика, яка базується на фундаментальному розриві з принципом реальності. Людина нав'язує собі установку, в якій є його емоційне життя, яке підвладне контролю його раціональною частиною та є об'єктом регуляції. Самозаспокоєння без зовнішнього об'єкта, хай і “перехідного”, на думку французького психоаналітика, лише провокує acting out і перехід до рівня “істеричного функціонування”. Відповідно, всі спроби цього контролю зводяться до розпалювання конфлікту між емоціями, ratio та соматикою.

Використання апотропеїв – це визнання, що наш спокій та емоційний баланс залежить від зовнішніх об'єктів також, спроба використати їх у власних інтересах, спроба включити їх в дизайн свого життя. Також за апотропеем, на рівні сенсів, в більшості випадків приховуються боги, природні сили та інші трансцендентні об'єкти, які й виконують тут роль материнського об'єкта, який зовні загойдує дитину.

Важливим є те, що саме слугує засобом самозаспокоєння – зовнішня материнська фігура чи сама механіка “загойдування”. В другому випадку ми стикаємося з механізацією образу матері та механізацією внутрішньої дитини з відповідним до неї ставленням. Седативна функція матеріальної культури дозволяє “загойдуватися” шляхом переживання впливу зовнішніх об'єктів, тим самим уникаючи “механізації” власної психіки.

Таким чином, саме існування процесів самозаспокоєння є наслідком двох факторів: недостатньої захищеності психіки від відчаю та провалу материнської функції пом'якшення страхів своєї дитини. Ці процеси вказують на нездатність матері допомогти своїй дитині переносити її відсутність, що й призводить до

посилення процесів самозаспокоєння задля підтримки функції сприйняття. А дослідження старовинних (та й сучасних) апотропеїв дозволяє зробити висновки про заблоковані еротизми в емоційних спільнотах, про специфіку взаємодії батьки-діти, ефективність сепараційних практик.

Таким “заспокійливим” може бути лише компульсивний аутоеротизм, бо він вносить розрядку, але не задоволення. Практики самозаспокоєння не дають задоволення, а лише захищають від нових проявів травматичних подій. Вони є усього лише тимчасовою зупинкою через “повторення того ж самого”. Фактично, вони є лише заміниками еrogenного мазохізму.

Пошук заспокоєння заміщує собою насолоду оргазмом. Тому слід відрізнити два абсолютно різних поняття: “самостійне заспокоєння” та “самостійна насолода”. Взагалі, Ж. Швек вважає, що практики самозаспокоєння завжди нав’язуються почуттям відчаю, а не об’єктним страхом (Szwec, 2014, р. 109). Це пояснює той широкий спектр явищ, від яких, зазвичай, захищають апотропеї. Вони не спеціалізуються на якомусь одному об’єкті, а в рівній мірі захищають від різних форм лиха.

Ефект материнських заспокійливих дій та дихотомія седативності та самозалякування – це два ключові елементи седативної функції апотропеїв та матеріальної культури загалом, які можна сформулювати після розбору дослідження Ж. Швека. Але, феномен апотропея пов’язаний також з тим, що Д. Віннікот називав “перехідним об’єктом”. Зазвичай цей термін використовують, коли досліджують дитячу поведінку, але він є доречним, з обмовками, і під час аналізу соціальних практик дорослих особистостей. Мається на увазі предмет, який дитина обирає для того, щоб отримувати підтримку. Цей предмет дозволяє потрохи зменшити болючу залежність від матері та сформувати перші реальні стосунки з іншим об’єктом (Norman, 2024, р. 13).

Ця концепція Д. Віннікота підтверджує наявність седативної функції у матеріальної культури. Коли у дитини розпочинається період сепарації від батьків, вона починає оточувати себе об’єктами, які дозволяють їй отримати

седативний ефект без батьківського втручання. Частково це проявляється в інтерсуб'єктивних зв'язках дитини з Іншими, які з'являються на місці батьків: сиблінги, друзі, вчителі, т.і. Частково – саме матеріальна культура стає об'єктом для практикування суб'єктної та самостійної роботи з власними ж емоціями. Показово, що апотропеї відігравали важливу роль в обрядах ініціації, коли дитину приймали до кола дорослих людей через випробування, стресову подію. Перехідний об'єкт спрямований на подолання, переважно, тривоги депресивної позиції, тобто болю від втрати підтримки гарного об'єкта. Дитина, чи дорослий, фантазуванням додає неживому об'єкту якості об'єкта живого та отримує від нього підтримку, турботу та комунікативну взаємодію.

В поточному дослідженні ще немає визначеної позиції по тому, чи слід апотропеї додавати до переліку саме перехідних об'єктів. Специфіка явища схожа, але відрізняється в деяких пунктах. Так, ці явища поєднуються вільним вибором об'єкта людиною, намагання тримати об'єкт поруч з собою, особливо, в ситуаціях, які пов'язані зі стресом. Однак, це скоріше вказує на те, що й апотропеї, й перехідні об'єкти об'єднуються тим, що обидва виконують седативну функцію. Важливою відмінністю є те, що людина не формує об'єктно-орієнтованого зв'язку з апотропеєм. Його задача – впливати на світ і настрій людини своєю присутністю, а не створювати інтерсуб'єктивний простір (хоч і фантазійний) навколо людини.

Седативність слід додати до сутнісних якостей апотропея, але гіпотеза поточного дослідження йде далі та пропонує вважати седативність важливою функцією великої кількості витворів матеріальної культури. Ця гіпотеза базується на тому, що співвідношення речі та тривоги людини-користувача (і людини-виробника, до речі, також) – є важливим елементом прагматичного значення цього предмету, її функціоналу, який, зазвичай, залишається утаєним.

Смисл артефакту матеріальної культури нерозривно пов'язаний з шаром емоцій, з якими має справу людина. Ці емоції можуть бути різноманітними, але у випадку з седативною функцією артефактів – негативні. Людина потребує захисту від ненависті, заздрощів, нудьги, скорботи, сорому.

Пайдейя спрямована на те, щоб навчити людину витримувати всі ці емоції без зовнішньої допомоги, але виховання часто є недостатньо якісним для того, щоб людина досягла цього рівня саморегуляції. Таким чином, людина переходить від боротьби з самим собою (зادля подолання власних слабкостей та недоліків) до “турботи про себе” (покращення себе та свого життя, приймаючи той стан речей, який є насправді). Одним з інструментів такої турботи стають речі, здатні виконувати седативну функцію.

Цей тісний зв'язок речей та людських емоцій, який здійснюється через седативну функцію – це багате джерело для досліджень у галузі історії емоцій. Дослідження матеріальної культури в цьому плані може бути навіть більш ефективним та достовірним, ніж дослідження культури духовної. Тексти, та й все, що пов'язано з мовленнєвою комунікацією, демонструють емоції, які вже пройшли кілька рівнів когнітивної обробки. Так, В. Р. Біон писав, що “Інколи функція мовлення полягає в тому, щоб повідомляти про переживання іншому; інколи – в тім, щоб повідомляти невірно. Інколи мета полягає в тому, щоб отримати доступ до гарного настрою та заперечувати настрої погані. Лексикон, який виникає з такого матеріалу, слугує нам, хоч і неадекватно, якщо – як в психоаналітичній практиці – предмет, що досліджується, присутній” (Bion, 1995, p. 3).

Ми отримуємо повідомлення про емоції від людей минулих століть у вигляді листів, художніх та філософських текстів, нотаток у щоденниках і т.і. Але ці повідомлення можуть бути об'єктами дослідження історії емоції лише частково, на відміну від історії ідей, історії культури, історії мистецтва та інших дисциплін. Свідчення людини про свої емоції, якщо вони виражені у формі тексту, скоріше вказують нам на “дискурс емоційності”, ніж на емоції самі по собі. Та й відрізнити один від одного емоції та владу дискурсу над свідомістю тут неможливо, бо об'єкт дослідження, свідок власних емоцій, відсутній, тобто ми не маємо до нього доступу.

Інша справа – предмети, в прямий функціонал яких входила взаємодія з живими, актуальними емоціями чи запобігання емоціям потенційним.

Здійснення інтерпретації їх смислів допоможе історикам емоції висунути гіпотези про емоції тієї чи іншої епохи/культури, і навіть підтверджувати чи спростовувати їх індуктивним шляхом (збираючи від антропологів інформацію про більшу кількість аналогічних предметів). Ця інтерпретація може надати наступну інформацію про емоції, які утаєні за матеріальною формою артефакту: назви емоцій та їх частковий опис, джерела емоцій, локації емоцій, поля фантазій та відігравання, наявність чи відсутність демонстраційної частини. Слід більш детально розповісти про кожен з цих рівнів змісту, який можна дістати з одного артефакту.

Так, історик емоцій може звернути увагу на ті емоції, які заховані за зовнішньою формою апотропея. Завжди це буде жах і тривога, часто – злість, ненависть, заздрощі, огида та інші емоції. Зібравши емпіричні дані по конкретній емоційній спільноті, можна порівняти всі наявні артефакти, способи їх використання та їх загальну кількість, щоб визначити силу та поширеність цих емоцій.

Також інтерпретація смислів артефакту допомагає визначити джерела, з яких виходили у людей минулого ті чи інші емоції. Існує два рівні цих джерел: первинне та вторинне джерело. Первинне має відношення до первісної сцени та інших дитячих спогадів людей, які шляхом трансферу формують пізню, дорослу емоційність. Вторинний рівень – тригер, який викликає актуалізацію емоції, запускає процес активації трансферу.

Важливу роль також відіграє асоціативний пейзаж емоцій. Кожна емоція в емоційній спільноті пов'язана з конкретними міфами, наративами та асоціаціями. За переживанням емоцій стоять несвідомі та свідомі фантазії, які отримують своє втілення у міфологемах. Значною мірою саме вони визначають силу емоції, особливості її переживання, її вплив на вчинки, стратегії боротьби з цією емоцією.

Свідомі фантазії визначаються шляхом інтерпретації смислів, пов'язаних з пам'яткою матеріальної культури. Для проведення цієї герменевтичної роботи треба пропрацювати відповідні міфологеми, які в цій культурі були пов'язані з

образами, смислами, архетипами та наративами, що стосуються артефакту. Працювати з несвідомим рівнем фантазій складніше, бо, знову ж, відсутнім є доступ до об'єкта дослідження. Як і у випадку з первісною сценою, про несвідомі фантазії, пов'язані з артефактом, дослідники можуть робити виключно припущення, гіпотези. Однак, у практиці використання артефакту можна знайти симптоми відігравання (acting out), які стануть змістовною, інформативною базою.

Історик емоцій може звернути увагу також на місця, за якими були закріплені певні апотропеї. Це дозволяє скласти повніше враження про функціонування певної емоції в емоційних спільнотах. Посилення певних емоцій чи їх зменшення пов'язано з конкретними місцями, що вказує нам і на особливості емоцій, і на міфологеми, які за ними стоять.

Згадуючи “Handlung” М. Гайдеггера можна сказати, що співвідношення апотропея з рукою власника – це також важливий критерій. Певні артефакти завжди повинні бути підручні, щоб виконувати свою седативну функцію протягом усього часу. Інші ж пов'язані з конкретними топосами чи ритуалами. Окремим випадком “підручності” є помітність артефакту в приміщенні чи місці, де його розміщували. Цю характеристику артефакту можна було б назвати також “ефектом присутності” (presence-effect).

Значна кількість артефактів мали не лише приватне значення для людини, але й використовувались для того, щоб демонструвати їх Іншим. Мета цієї демонстрації може бути різною: залякування, прояв домінування та захисна зверхність. Важливо, що ці прояви стосувались не лише Інших (представників іншої раси, релігійної конфесії, іншого народу), але й Своїх. Демонстраційна функція певних апотропеїв також грала на користь функції седативної, бо знаходила сферу для реалізації заздрощів та потягу до влади, домінування. Можна розглянути один з прикладів – апотропеїчний дизайн та організацію простору стародавньої римської публічної ванни.

Так, С. Спенсер наводить наступний опис: “Порядок цієї послідовності від холодного до гарячого знайшов відображення в архітектурному розташуванні.

Після хтось роздягався в аподітерії (роздягальні), і, можливо, після деяких вправ у палестрі, хтось переходив до фригідарію (холодної кімнати), за якою завжди йшов тепідарій (помірно гаряча кімната), потім слідував калдаріум (гаряча кімната). Таким чином, під час купання люди брали участь у ритуальній процесії з однієї кімнати в іншу. За цим маршрутом щодня проходили сотні чи тисячі (залежно від ванни), щоб помитися та відпочити. У такому чуттєвому та соціально змішаному середовищі, як це, з незліченною кількістю незнайомих, які приходять і відходять, загроза лихого ока повинна була особливо відчуватися. Прикраси, які демонструвалися на цьому маршруті, могли бути не лише додатковою чуттєвою прикрасою в оточенні, яка і без того розслабляє, але й засобом захоплення та контролю над відчуттями тих, хто купається” (Spencer, 2024, р. 8).

В цьому описі ми бачимо, що сам дизайн інтер'єру в публічних просторах – це місце, яке потребувало “апотропейчного” опрацювання ще в давньоримські часи. Певна тривога, яка переслідує людину особливо тоді, коли вона опиняється перед Іншими (в зоні їх погляду), може бути пом'якшена та навіть нейтралізована конкретними практиками облаштування простору та конкретними мистецькими рішеннями. Тобто ми бачимо приклад того, як Речі слугують медіумом у взаємодії між людьми, та ще й медіумом не пасивним, а таким, який здатний позбавити це спілкування додаткових стресових чинників і, відповідно, зменшити ризик того, що ситуація комунікації отримає конотації конфлікту.

Так, А. П. Артеменко вказує на те, що з самого початку XXI століття в багатьох країнах та містах ведеться інституалізована робота над створенням автентичності простору та ідентичності людини через, переважно, оформлення матеріального оточення. Дослідник вказує, що завдяки цьому естетика стає “м'якою силою” (Артеменко, 2023, с. 113). Ми б додали до цього, що це і є взагалі “м'яка сила речей”, яка ніколи не втрачає сутнісного зв'язку та взаємозалежності з людськими емоціями. І не лише їх естетичні якості мають вплив на людину, але й різні практики їх використання чи іншої взаємодії,

практики їх пізнання і т.і. І особливо сильним стає вплив цих речей тоді, коли люди знаходяться в стані афекту в умовах “події-війни” (Корабльова, 2023, с. 11).

Навіть більше, погляд на людину минулого, як на осіб, що шукають безпеки – це все ж погляд суспільства модерну та проєкція його власних бажань на зовсім інші культурні установки. Але дослідження цих суспільних утворень демонструють, що скоріш безпека сприймалася ними, як ненормальний, неприродний стан. Навряд людина, яка ніколи в житті не бачила та не відчувала безпеки, могла хотіти, щоб усі небезпеки одночасно зникли.

Більш коректно буде тоді сказати про те, що ця людина приймала той факт, що світ небезпечний. Приймала, але будувала власну ідентичність та простір навколо себе таким чином, щоб мати можливість продемонструвати супротив та пережити небезпеку. Апотропей допомагав скоріше в боротьбі з тривогою та дозволяв не відчувати тиск безпосередньої відповідальності за власне виживання. Використання апотропеїв – це форма боротьби з гіперконтролем. Звертаючись до “вдачі” та сподіваючись на неї, людина не стільки шукає “магічні інструменти” для виживання, скільки робить конкретні дії, спрямовані на роботу з власною психікою. Використовуючи апотропей, людина робить все для того, щоб в моменті виживання думати не про наслідки своїх дій та відповідальність за них (в першу чергу відповідальність перед самим собою за своє життя), а про спроби вижити.

Потреба в гіперконтролі виникає там, де людина регресує до ранішніх, догенітальних форм психічного функціонування. Характерно, що різні складники гіперконтролю формуються поступово. Спочатку на оральній стадії у формі поїдання чи засмоктування з метою привласнити. Потім на анальній стадії, з метою стримати себе та ще й отримати задоволення від цієї витримки. І, нарешті, на фалічній стадії формування гіперконтролю досягає кульмінації у форму ревностів та заздростів до батьківських фігур.

Дослідники обрядів ініціації В. Х. Волкер і Дж. Берріман звернули увагу на те, що дуже часто артефакти-апотропеї використовувались (принаймні в

культурних практиках народу пуебло) в “обрядях завершення”, тобто тих ритуалах, які були пов’язані з завершенням якогось життєвого етапу для людини чи усього народу. Цей обряд завжди був третім у класичній послідовності обрядів ініціації “розділення-перехід-завершення”. Останній крок також інколи називають в академічному дискурсі “возз’єднанням”. Для тих суб’єктів, які полишають певну культурну структуру, спрощують задачу сепарації. Особливо сильною ця тенденція, на думку В. Х. Волкер і Дж. Берріман, була в тих народах, які вимушені були регулярно мігрувати з тих чи інших причин (Walker, p. 450). Апотропей виконував для них функцію “перехідного об’єкта”, який дозволить витримати складнощі перебування у новому домі чи навіть у взагалі новому середовищі. Якщо шлях сепарації пов’язаний з реальною небезпекою, то апотропей ще й виконує функцію реального захисника.

Важливо звернути увагу, що той шлях, який описаний в абзаці вище (розділення-перехід-завершення) повністю дублює шлях репарації в тому вигляді, в якому його описують психоаналітики британської школи (М. Кляйн, В. Р. Біон та інші). Тобто базова схема багатьох ритуалів побудована на принципі “втрати об’єкту” та “перевідкриття цього ж об’єкту”, принципі “провини” та “отримання прощення”.

Таким чином, седативна функція матеріальної культури яскраво демонструє себе в апотропеях. Сама по собі седативна функція має складну структуру і пов’язана одночасно і з заспокоєнням, і з ретравматизацією, характерною для практик самозаспокоєння. Дослідження апотропеїв здатно додати багато знань про емоційні спільноти різних епох та географічних локацій.

(Основні положення цього розділу викладені у публікації автора [Жеронкін, 2024a]).

Висновки до розділу 3

1. Фрейдистський психоаналіз пов'язував явище пристріту з емоцією заздрості та проєкцією цих емоцій на Інших. Тобто людина відчуває заздрість настільки гостро, що вкладає свої ж деструктивні оральні імпульси в інших людей та очікує від них небезпеки. Саме для захисту від цієї небезпеки, яка персоніфікована в образі “злого ока” людина і шукає захисту в апотропеїчній магії.
2. “Теорія об’єктних відносин” М. Кляйн та її послідовників здатна внести нові ідеї в психоаналітичну інтерпретацію пристріту. Так, було визначено, що віра в пристріт пов’язана з ранніми параноїдно-шизоїдними переживаннями та, пов’язаними з ними оральними деструктивними імпульсами. Необхідність контейнерувати “продукти” цих переживань змушує суб’єкта здійснювати наполегливі акти проєктивної ідентифікації. Це спроба використати Інших, як “апарат” для опрацювання тривоги. Відчути цей вплив може будь-яка людина, на яку спрямований цей емоційний тиск, що демонструє психоаналітична теорія В. Р. Біона. Спроба пояснити це відчуття і трансформувалося в культурі у віру в пристріт.
3. Об’єкти матеріальної культури можуть розглядатися не лише з класично-прагматичної перспективи, коли досліджується їх безпосередній зміст чи безпосередні практики використання цього артефакту. Для історії емоцій найбільш плідним є дослідження “емоційно-регуляторних практик”, тобто визначення того, як люди використовують матеріальну культуру для керування власними емоціями.
4. Концептуалізована “седативна функція матеріальної культури”. Її сутність полягає в здатності людської психіки заспокоюватися через взаємодію з певними речами. Апотропеї – це один з найбільш яскравих прикладів апотропеїв, який ще й напряду пов’язаний з Чужим та ксенофобними емоціями, бо надає захист саме від Чужого та Іншого, включно з “потойбічним” як Абсолютно Іншим.

5. Апотропей виступає для суб'єкта перехідним об'єктом (Д. Віннікот), який спрощує завдання подолання тривоги, поки особа не навчиться виконувати цю функцію самостійно. Але, в цілому, суб'єкт може користуватися подібними допоміжними силами завжди, не відмовляючись від них через зростання своїх психічних можливостей витримувати стрес та фрустрацію.
6. Також апотропей стає елементом практик “самозаспокоєння”, які мають досить суперечливий вплив на психіку людини. З одного боку, ці практики здатні знизити вплив фрустрації та тривоги на певний час, але вони також і провокують постійну тривогу, бо апотропей немовби нагадує завжди знаходитися в “стані дозору” та бути готовим до будь-якого перебігу подій.

РОЗДІЛ IV. КСЕНОФОБИЯ: СУТНІСТЬ ЯВИЩА ТА СУЧАСНИЙ СТАН

4.1 Суб'єкт та Інше/Чуже/Вороже: про об'єкт ксенофобії та її сутнісні риси

В попередньому розділі вже були описані всі ключові концепції, які дозволяють класифікувати та описати апотропеї, а також зрозуміти їх функціональне покликання. Психоаналітична ж частина дослідження продемонструвала, як саме з цих попередніх висновків перейти на рівень тих емоційних станів та переживань, які ховаються за практиками використання захисної магії. Тепер потрібно перейти до безпосереднього дослідження ксенофобії, та перше запитання, яке з цього приводу перед нами постає – це запитання про те, хто ж є об'єктом, на якого спрямовані страх, ненависть та заздрість “ксенофоба”?

Відповідаючи на це питання, ми можемо відштовхнутися від результатів класифікації апотропеїв, який був здійснений у підрозділі 2.3. Класифікація, яка здійснювалася за критерієм призначення апотропея, визначає наступні їх типи: (а) апотропеї для захисту від потойбічних сил; (б) від реальних людей; (в) від “злого ока”; (г) неперсоніфікованих лихих подій. Усі чотири джерела, хоча й по-різному, мають відношення до тріади “Інше/Чуже/Вороже” (надалі – просто Тріада).

Потойбічні сили – це щось абсолютно Інше. Настільки Інше, що суб'єкт навіть не здатний зрозуміти природу цього явища та вимушений виключно переховуватися та захищатися. Відповідно, ці сили виступають також чимось Чужим і, досить часто, Ворожим. Взагалі, ранні форми взаємодії людей з потойбічним – це практики, які яскраво демонструють ті моделі поведінки, які в цієї людини та в цій культурі прописані для взаємодії з Абсолютно Іншим. Ці моделі поведінки надалі переносяться на тих, чия чужість менш відчутна – на “ксеносів”, інших реальних людей. І це вже відповідь на запитання про другу групу джерел небезпеки – так, вона безпосередньо пов'язана з Тріадою.

Більше складне питання – це відношення до тріади “злого ока”. І це не дивно, бо суперечливим було навіть виокремлення цього джерела в окрему

категорію – певною мірою “зле око” завжди комусь належить, тобто є, фактично, безпосереднім впливом реальної людини на суб’єкта. Але було визначено, що вплив “злого ока” є одночасно і впливом конкретної людини, і впливом “узагальненого зла”. Тобто стикання зі “злим оком” часто сприймалося навіть не як цілеспрямований вплив якоїсь особи, а, скоріше, як стикання з її “злим наповненням”, як контакт з чистим злом та лихом, які просто випадково (чи частково випадково) були персоніфіковані саме в цій людині та в цей конкретний момент. Саме тому “зле око” все ж виділяється як окрема категорія, і саме через це можна й констатувати, що до тріади воно має безпосереднє відношення. “Зле око” є базово “Ворожим”, що втілюється в конкретному Чужому, який є однією з форм інакшості.

Апотропеї, які захищають від неперсоніфікованого лиха – це найскладніша для інтерпретації категорія апотропеїв. З одного боку, магічне мислення первісних народів схильне до персоніфікації завжди, тому й залишається великим питанням – чи були ці лиха такими вже неперсоніфікованими, чи все ж за ними приховувався певний образ Іншого (скоріш за все, потойбічного). Однак важливо все ж зазначити, що контекст “інакшості” та “протиставленості” тут наявний вже хоча б тому, що спільнота людей все ж сприймала сили природи, як щось Інакше. Це класична бінарна опозиція Культура-Природа. Тож використання апотропеїв проти неперсоніфікованих природних лих вже отримує статус практики взаємодії з Іншим на онтологічному рівні.

Тож ми починаємо помічати, що Інше / Чуже / Вороже не просто розкриває себе у конкретних постатях, воно “розливається” у часі та просторі. Ми прокидаємось та опиняємось в Іншому стані. Ми маємо на увазі Інше, коли стикаємось з непорозумінням. Ми маємо Інші погляди чи хочемо Іншої долі. А ще інколи ми не маємо Інших варіантів. І в цьому аспекті Б. Вандельфельс дуже влучно помічає всеосяжність Іншого. Так, він пише: “Ми можемо сказати, що Чуже, як Аристотелевий нус $\theta\upsilon\rho\alpha\theta\epsilon\upsilon$, входить крізь двері ззовні, як небажаний гість, який не належить (gehört) до нас, але вимагає, щоб до нього прислухалися (Gehör fordert). Японець, мабуть, сказав би: Чуже пронизує нас, як повітря, яким

ми дихаємо, яке ми вдихаємо і видихаємо, але не схоплюємо, розуміємо, можемо зважити” (Вандельфельс, 2004, с. 72). Так, увесь наш досвід є досвідом взаємодії з Іншим і це все ж не є ще достатньою підставою для того, щоб відчувати до цього Іншого ненависть, заздрість, злість чи боятися його. Тим більше це все ще дуже далеко від того, щоб сформулювати чи підтримувати багаторівневі ксенофобні ідеологеми.

Ототожнювати ці поняття не хотів і сам Вандельфельс. Він наполягав, що ксенофобія – це те, що стосується саме Ворожого. Не Чужого і не Іншого. Наявність негативного відношення до Іншого – це, для Вандельфельса, скоріше логічна помилка, хибний пірует свідомості, підміна понять, яка інколи має фатальні наслідки для людської взаємодії. В цій підміні понять він і звинувачує іншого відомого філософа – К. Шмітта: “Проте тут не слід робити поспішних висновків. З тієї обставини, що Чуже у своїй жахливій нерідності обертається на Вороже, що з цим нерозривно пов'язані занепокоєння та загроза, що Інший для нас, як і ми для нього, може виступати як ворог, і що це постійно відбувається, не впливає, що Чужий є нашим ворогом, а саме у тій формі, що будь-яку амбівалентність перетворила б на однозначне оцінювання. Ототожнення чужості та ворожості спирається на припущення, яке не є самозрозумілим, але яке саме у вигляді аксіоми покладає такий автор, як Карл Шмітт, у третьому виданні 1933 року свого полемічного твору "Про поняття політичного"” (Вандельфельс, 2004, с. 37).

Можливо інтуїтивне ототожнення цих понять, яке продемонстрував Шмітт та й багато інших авторів, і є проявом глибинної ксенофобії, яка розлита в культурі модерну та, все ще, постмодерну? Чи може бути так, що ця проста логічна помилка визначила історію геноцидів, політики, деяких філософських вчень, та ще й долю та тривалість життя мільйонів, а то й мільярдів людей? Звісно, “сон розуму породжує чудовиськ”, але ні. Просто роздуми Вандельфельса та Шмітта відбуваються в категорично різних контекстах. Вандельфельс критикує тезу “чуже = вороже” з позиції дослідника міжособистісної комунікації, інтенційної спрямованості свідомості,

інтерсуб'єктивності. Звісно, для нього це ототожнення звучить божевіллям. Шмітт виходить з політичної топіки, тому й каже не про коректне чи некоректне ставлення до Іншого, а про “загальну температуру по палаті” – про те, як Чуже сприймається більшістю, на рівні колективної свідомості. А, варто зазначити, зв'язок колективної свідомості та магічного мислення є вкрай міцним.

І дослідження практик використання апотропеїв скоріше демонструє, що оцінка соціальних реалій Шміттом є більш влучною. Небезпеки зовсім не завжди очікували саме від тих суб'єктів, яких сприймали “Ворожими”. Значна кількість амулетів використовувались для того, щоб захистити свого власника від впливу “злого ока”, пристріту, а вірування, пов'язані з пристрітом, припускали усвідомлене напускання на людину причини (пороблення), але це не було їх сутнісною рисою. Пристріт міг виникнути навіть через те, що Чужий, який в цілому є доброзичливим, подивиться на людину заздрісним поглядом чи поглядом, який наповнює ситуативна злоба. При цьому негативні емоції Чужинця могли навіть ним не відчуватися, але залишити свій слід та зробити його погляд небезпечним. Звертаючись до висновків підрозділу 3.1 цього дисертаційного дослідження, а також до термінології М. Кляйн, можна сказати, що страх перед пристрітом виявляється жахом перед перспективою бути “контейнером” для проєктивних ідентифікацій Іншого. І жодного сприйняття Іншого як Ворожого не було потрібно для того, щоб шукати від нього превентивного захисту.

Але досі відчувається, що всі наявні поняття не вказують нам точно на об'єкта ксенофобних інтенцій. Так, поняття “Інший”, здається, є надто широким та охоплює навіть те, що не викличе реакції у ксенофоба. Поняття “Чужий” десь занадто вузьке, бо не лише “Чужинець” може викликати подібну реакцію, а в чомусь – широкіше, бо зовсім не кожний “Чужий” викличе реакцію у “ксенофоба”. “Ворожий” взагалі охоплює лише вузьке коло об'єктів, на які може бути спрямована ненависть та заздрість, які пов'язані з ксенофобними переживаннями. Виникає підозра, що або ж ми не помічаємо якоїсь четвертої категорії, яка максимально повно описує об'єкт ксенофобії, або ж саме поняття

“ксенофобія” є збірним та більш коректно говорити про “ксенофобії”. Можливо й непримиримість Чужого та Свого, про яку писав Вандельфельс (Вандельфельс, 2004, с. 101), не є такою вже жорсткою?

Щоб знайти відповідь, варто феноменологічно розглянути саму ситуацію зустрічі з Іншим / Чужим / Ворожим та зрозуміти на яких же саме етапах події-зустрічі формуються елементи Тріади та ксенофобне відношення до цієї особи. Попередні спроби філософів описати процесуальність цієї події-зустрічі були описані у підрозділі 1.2, але їх виявляється недостатнім саме для тієї вузької теми, яка досліджується в цій дисертації. Навіть більше, інновації об’єктно-орієнтованої онтології ставлять під питання певні засадничі положення ще з феноменологічного конструювання Іншого Е. Гуссерлем.

Фундамент сучасної філософії Іншого, починаючи від Мерло-Понті до Вандельфельса, заклав Гуссерль своєю концепцією “Іншого, як Alter-Ego”. Філософ вважав, що конструювання Іншого здійснюється свідомістю людини по аналогії з нашим власним “Я”. Ми бачимо об’єкт, який візуально схожий на нас, і автоматично приписуємо йому таку ж саму структуру психіки, таку ж саму суб’єктність. Відповідно, відношення до Іншого в феноменології Гуссерля, та й усіх класиків феноменології, є відношенням до суб’єкта, іншого-Я, не до об’єкта, іншого-від-мене.

Сучасний психоаналіз вже пропонує свої теорії генезу свідомості та, відповідно, може мати вплив на сферу досліджень феноменології та позбавити цю сферу досліджень багатьох “білих плям”. Загальне визнання має навіть термін, який може здатися схожим на концепцію Гуссерля “Alter Ego” – це термін “проекція”. Звісно, ми можемо сприймати суб’єктність Іншого, коли проективно розміщуємо в ньому нашу власну суб’єктність. Цей феноменологічний трюк людської психіки Гуссерль відчув добре. Але чи відбувається це на перших етапах “події-зустрічі”? З погляду кляйніанської школи психоаналізу – скоріше ні. Теорія об’єктних відносин базується на тому, що в іншу людину вкладається все ж образ якогось внутрішнього об’єкта, а не себе самого. Цей внутрішній об’єкт формується ще в перший рік життя та,

надалі, в процесі “трансферу” накладається на кожну особу, з якою стався той чи інший контакт. Можливо саме поспішна “суб’єктивація” Іншого заважає відчутти феноменологам те “об’єктне” ставлення до Іншого, яке демонструє ксенофоб?

Тут можна заперечити, що психоаналіз та феноменологія говорять про зовсім різні рівні дослідження: про рівень пізнання Іншого, як особи зі своїм характером та світоглядом (психоаналіз), та про рівень пізнання Іншого, як Іншого, без конкретизації його характеристик. Але кляйніанський психоаналіз описує сам процес виникнення мислення і свідомості. Фактично, для нього саме “об’єкт” існує ще і до “суб’єкта”, і до “свідомості” чи “мислення”.

Будь-який класичний опис зустрічі з Іншим описує ситуацію, в якій “Я” бачить “Іншого” та відразу відділяє його від себе самого, з чого й починається “зустріч” та “діалог”. Але це “Я” протягом усього часу свого неспання знаходиться серед Іншого, фактично, в стані фортеці, що була оточена. Бути можна лише в тому, що не є тобою, відповідно, буття-в-світі – це вже буття-в-Іншому, або ж буття-серед-Іншого. З цих двох термінів більш точним виглядає саме перший, бо не суб’єкт існує серед Інших у світі, а сам світ, в якому існує суб’єкт є Іншим стосовно нього. А для повної передачі змісту ми б ще більше ускладнили формулювання, потреба в чому стане зрозуміла дещо пізніше – “буття-в-Іншому-для-Мене”.

Спочатку все навколо сприймається як щось Інше, тобто чимось, що не є мною. Відповідно й, наприклад, натовп людей сприймається нами спочатку як один об’єкт – натовп. Свідомість спочатку бачить саме натовп, і лише потім, при наявності стимулу зосередити увагу, намагається розгледіти конкретні особистості, які цей натовп формують. Отже, цей натовп є об’єктом, який інакший від нас та який відділений від нас. І для суб’єкта це завжди так, навіть коли іншому спостерігачу здається, що суб’єкт частина цього натовпу.

Якщо ми зосередимо увагу та почнемо приглядатися, то натовп “розіб’ється” на маленькі уламки, велику кількість Інших. Ми почнемо бачити вже не миготіння тіней та матерій, а окремих постатей, які все ще Інші, але вже

“розрізнені Інші”, інакшість яких не зливається з інакшістю світу, як такою. І об’єкти світу ми вже не порівнюємо з собою, бо все це базово елементи “Іншого-для-мене”. Ті об’єкти, на які ми звертаємо свою увагу, ми порівнюємо з загальною картиною того, що розкривається перед нашими очима. Конкретну людину ми “вихоплюємо” та відрізняємо від натовпу, а не від себе самого. Тож ми фіксуємо певну “Іншість-від-Іншого” цього об’єкта спостереження, він припиняє зливатися з загальним оточенням.

Таким “Іншим-від-Іншого” може ставати не лише людина, але будь-який цілісний об’єкт чи елемент цілісного об’єкта, який при певній “призмі погляду” може сприйматися, як щось відокремлене та самодостатнє. Сучасна об’єктно-орієнтована онтологія приділяє багато уваги цьому питанню, і це вже встигло навіть вплинути на соціально-культурну антропологію. Так, Ф. Фахлендер навіть створює поняття “Інші-ніж-Люди” (“Other-Than-Humans”) за схожим принципом, і для речей-об’єктів можна використовувати саме його. (Fahlander, 2019, p. 199). Саме ці “Інші-ніж-люди” є категорією, яка об’єднує в собі велику кількість об’єктів, на які ми можемо звернути увагу. До них ми маємо свої специфічні підходи. І в контексті їх використання, і в контексті співмешкання з ними, і, звісно, в їх науковому чи виключно побутовому дослідженні, або ж в емоційному переживанні їх наявності поруч, “під рукою”, чи відсутності.

На цьому етапі формування ментального зв’язку, немов би в логіці прислів’я “ворог мого ворога – мій друг”, ми знаходимо в Іншому-від-Іншого більше Свого. Треба наголосити, що ми знаходимо не більше “Я” (бо “знайти себе в очах Іншого” виявляється дуже нетривіальною задачею, про яку варто поговорити окремо), а найбільше “Свого”: спогадів, асоціацій, ідеологем, пристрастей, травм, знань і т.і. Фактично, запускається той саме механізм “впізнання” чи “формування об’єкта”, принципи якого були закладені ще в перший рік нашого життя, коли образ мами складався з часткових об’єктів: “поганої груді” та “доброї груді”.

Тобто в цю мить відбувається те, що ми називаємо “трансфером первинної структури об’єктності” – накладання на об’єкт, на який спрямована наша увага, первинної матриці нашого відношення до будь-яких об’єктів. Якщо перший рік життя дитини був настільки невдалим в плані формування психічного апарату, що ця психічна здатність не сформувалась (а саме здатність накладати на об’єкти більш-менш адекватну природній та соціокультурній дійсності первинну структуру об’єктності), то ми маємо справу з психозом. Будь-який об’єкт є “дивним” (Bion, 1962, р. 97) та побудувати з ним контакт не вдається. Будь-який об’єкт для такої людини є абсолютно Іншим, незнайомим. Психіка не здатна порівняти його з “промоб’єктами”, з якими нам доводилося мати справу в дитячому віці.

Чи можемо ми говорити про ксенофобію на цьому етапі встановлення зв’язку “Я-Інший”? Так, хоча це все ще далеко від повсякденного розуміння терміну “ксенофобія” та стосується скоріше його філософського та онтологічного значення, як ненависті, страху та неприйняття, яке спрямоване на все Чуже. Цей тип ксенофобії потребує глибшого психоаналітичного та психіатричного дослідження, і не може бути ефективно розглянутий через призму апотропеїчної магії. Щоб людина почала використовувати апотропеїчні практики, вона повинна хоча б встановити якісь стабільні та рівні “суб’єкт-об’єктні” відносини.

Вже після того, як ця первинна матриця сформувала для нас Іншого, як повноцінного об’єкта, ми отримуємо можливість здійснити трансфер на нього більш пізніх переживань нашого життя: тих, що закладаються на анальній чи фалічній стадії, а, можливо, навіть тих, які мали на нас вплив вже на генітальному етапі, навіть у дорослому віці. Але процес “згадування” матеріалу для цього трансферу не є хаотичним. Він прописаний в самій “первинній структурі об’єктності”, яка вже була перенесена на цей об’єкт. Якщо досвід першої взаємодії “суб’єкт-об’єкт” був незадовільний, то й динаміка “згадування” буде підіймати найгірші асоціації, щоб “напасти на зв’язки” та

зруйнувати цей об'єкт. Позитивний досвід, навпаки, провокує виникнення репараційних спогадів та асоціацій.

Цей етап ми називаємо “етапом ототожнення”, бо об'єкт, який спочатку був “голою первинною структурою”, під впливом інтерпретації феноменів, яку здійснює психіка суб'єкта сприйняття, перетворюється на певний об'єкт, який нам відомий по аналогії з іншими об'єктами, з якими ми взаємодіяли протягом життя. Так, спочатку об'єкт формується для нас просто як об'єкт, на який ми звернули увагу. Далі вже виникають узагальнювальні характеристики: “людина”, “жінка”, “молода”, “висока”, “добрий погляд” і таке інше. Тобто об'єкт ототожнюється з тим, що ми вже бачимо та знаємо, а особливості цього об'єкта поки що виносяться за дужки сприйняття.

Можна також назвати цей етап “етапом формування об'єкта-закамянілості” (чи “об'єкта-фосилії”, якщо звертатися до термінології археологів). Тобто те уявлення про об'єкт, яке у нас формується, не має жодного відношення до живого контакту з Іншим. Все уявлення про цей об'єкт ми формуємо з “мертвої інформації”, спогадів, перебільшень, асоціативних ланцюжків. Це просто стереотипний образ, який потрібен для першого більш-менш безпечного контакту з цим об'єктом. Цим образом заповнюється певна базова нестача інформації про об'єкт і, враховуючи те, що спочатку обсяг цієї “нестачі” дуже великий, суб'єкт вимушений заміщувати Реальний об'єкт Символічним. Так, українська дослідниця Н. С. Корабльова, розмірковуючи про нестачу та формування ідеологем, вказує: “Концепт «нестачі» якимось чином знаменує завершення розуміння ідеологічного символічного поля. Саме він дозволяє зрозуміти, чому стає можливою ідеологічна окупація культури. «Оклик» індивіда Іншим чи символічним порядком не випадковий, причина у тому, що символічний лад вибудовується навколо деякої нестачі, недоліку” (Корабльова, 2020, с. 27).

Розглянемо приклад. Ми звернули увагу на конкретну “пляму матерії”, яка тільки-но була частиною натовпу. Відразу об'єкт починає наповнюватися змістом. Ми помічаємо антропоморфність об'єкта – тобто, він також людина.

Цей об'єкт жінка – в мене є Своя історія буття-з-жінками, а також свої знання-про-жінок. І не так важливо зараз, в контексті цього феноменологічного дослідження, чи є це буття-з-жінками єдиною можливою формою буття-з-жінками, і чи є це знання-про-жінок єдиним-вірним знанням про жінок. Важливо те, що ми відрізняємо об'єкт від світу, а не від себе, а далі вже наповнюємо його Своїм, а не “об'єктивним” чи “найбільш толерантним”, або ж “найбільш правильним з погляду сучасної етики” чи “максимально екологічним стосовно Іншої людини”. Психіка людини буває настільки багатогранною та різноманітною, що суб'єкт може одночасно “помістити” в цього Іншого дві, та навіть більше, несумісних логічних ланцюжків:

1. Це жінка – жінки рівноправні зі мною, чоловіком – жінки витримують багато пригнічення від чоловіків – я поважаю жінок за те, що вони здатні це витримати та ще й боротися за свої права – ми з цією жінкою рівні співгромадяни та обидва заслуговуємо на повагу.
2. Це жінка – мене в дитинстві виховувала мама, також жінка – з нею я почував себе в безпеці – з нею я міг реалізувати свій потяг до тактильності, від чого отримував насолоду – з мамою мені було дуже добре – я відчуваю насолоду, комфорт, романтичне натхнення та сексуальне збудження, коли бачу цю жінку.
3. Це жінка – мене в дитинстві виховувала мама, також жінка – з нею я почував себе в безпеці – але вона не завжди була зі мною – я відчував страх, коли її не було поруч – її дуже часто не було поруч – їй досі байдуже, як я себе тоді почував – я дивлюсь на цю жінку та відчуваю гнітючий біль та гнів.

Це лише приклади подібних ланцюжків. Насправді можливих моделей є дуже багато. І кожна людина здатна переживати декілька таких асоціативних рядів одночасно. Від актуальної “синергії внутрішніх суперечностей” буде залежати, який саме акт та яким чином здійснимо. Ми можемо не знайти в собі достатньо приводів для знайомства та просто змінити об'єкт уваги. Можемо знайти занадто багато таких приводів, згадати причини, чому не варто

знайомитись з незнайомцями, та заборонити собі надалі думати в цьому напрямі. Можемо підійти знайомитися, коли у свідомості буде звучати ідеологічна мантра про рівність, а ні рівні емоцій вже будуть вирувати такі переживання, які невідворотно доведуть цю подію-зустріч до події-розчарування.

На цьому етапі у нас вже формуються досить сильні афективні наповнення цього зв'язку з об'єктом. Ми вже до нього щось відчуваємо, ми вже відчуваємо в собі боротьбу певних стимулів, тригерів та бажань. Асоціації, пов'язані з цим об'єктам, можуть навіть повідомити нам, що це "Вороже". Відповідно, формується й уявлення про те, чи я ця річ "Своєю", тобто такою, яка належить нам. Якщо відчуття цієї "належності" не виникає, то виникає поняття "Чужого", але зміст цих понять "Вороже" та "Чуже" ще варто перевірити на тотожність тим смислам, які ми закладали в цю Тріаду з самого початку дослідження, так які є загальноприйнятими для філософської традиції феноменології Іншого.

Якщо об'єкт викликає у нас асоціації з чимось, що здатне загрожувати життю, здоров'ю, майну та всьому "Своєму" взагалі, то відразу виникає бажання піти геть, або ж відразу боротися. Це уявлення про "Вороже" повністю збігається з тим, яке нам пропонує традиція. А ось з "Чужим" ситуація дещо інша. Якщо ми бачимо щось "Чуже", тобто те, що не дуже добре нам відоме та те, що не належить нам, то це ще не привід відчувати страх. Може виникнути цікавість, бажання привласнити, дізнатися про власника, якому належить це "Інше", бажання дослідити, бажання не напружувати в цей конкретний момент свою психіку нічим новим та невідомим.

Відповідно, на цьому етапі можливі вже дві різні ксенофобії. Одна з них спрямована на "Ворожого", і вона базується на об'єкті-закамянілості, стереотипі, який в нашій психіці пов'язаний з об'єктами, що мають певні характеристики. Наприклад, страх перед представниками інших рас може бути нав'язаний певними ідеологіями та викликати відчуття небезпеки поруч з такими Іншими. Але причиною такого "стереотипізованого страху" може бути не лише людина, а й об'єкт. Подібні стереотипи можуть виникати в психіці,

коли ми бачимо комаху, змію, загострений предмет і т.і. Первинна структура об'єктності може бути такою, що підштовхує нас до накладання ідентифікатора-ворога на ці об'єкти. Так, саме про цю ксенофобію Вандельфельс пише: “Досвід Чужого, який виникає в цій первинній ситуації, із самого початку виявляє амбівалентність; він водночас постає як привабливий і загрозливий і може зростати до *horror aliene*. Він є загрозливим, оскільки Чуже конкурує зі Своїм, загрожує підкорити його; привабливим – тому, що Чуже збуджує можливості, які тією чи іншою мірою є виключеними порядками власного життя” (Вандельфельс, с. 35). Це зовсім не схоже на другий тип ксенофобії, яка формується на етапі “ототожнення”, і для якого характерна не конкуренція “Свого” та “Чужого”, а нездатність інтуїтивно визначити, як ставитися до не-Свого – як до Ворожого, чи як до безпечного Іншого.

Цей другий тип ксенофобії, який тут формується – це страх перед “не-Своїм”, тобто неготовність до всього, що не є знайомим та зрозумілим. Фактично, це звичайний невроз. Людина не має якихось стереотипів стосовно Інших, але боїться їх, як і, наприклад, інших просторів. В результаті може виникати нелюбов і неприйняття інших, бо вони руйнують той звичний для цієї людини світ, який є гарантом її відчуття безпеки та спокою. І цей тип ксенофобії можна назвати “ксенофобією ототожнення не-Свого”, тобто зведення усього розмаїття Іншого до певних первинних травм, які змусили людину закритися у звичному колі речей, людей та інших об'єктів. У цей же момент вище описана реакція на “Вороже” – це “ксенофобія ототожнення Ворожого”, тобто ототожнення певних речей з базовим уявленням про Вороже, без спроб розібратися в реальній суті цього об'єкту.

Не існує єдиної межі, що відділяє від “Свого” “Чуже” та “Вороже”. Межа для Чужого розміщена ближче до домівки, а для Ворожого – далі, бо з чітко визначеним ворогом варто витримувати дистанцію. Структурну точку остаточного розмежування Свого та Чужого Вандельфельс називає “гіатусом” (Вальденфельс, 2004, с. 12). Ту ж межу, яка розділяє Своє та Вороже можна назвати “елізією”.

Треба зробити уточнення, що описаний вище процес конструювання Іншого діє і в тих випадках, коли ми маємо справу з “впізнаванням” об’єкту, який нам вже відомий. Якщо ми помітили людину, яку вже знаємо, то спочатку “помічаємо”, тобто фокусуємо увагу на “Іншому-від-Інших” та здійснюємо “трансфер первинної структури об’єктності”, щоб сформувати цілісний об’єкт. Потім – “впізнаємо”, тобто наповнюємо своїми спогадами, знаннями та емоціями про цю людину. Тому цей алгоритм діє не лише на ті об’єкти, які ми бачимо вперше.

І вже в дослідженні “ксенофобії ототожнення” може допомогти вивчення практик апотропеїчної магії. Бо це практики, які спрямовані саме на “відведення зла”, про яке вже є певне уявлення. Цей об’єкт нам є в чомусь зрозумілим, навіть якщо це розуміння спирається виключно на міфологічні сюжети. Це “закам’янілий об’єкт”, який ми намагаємося відлякувати не чимось, що створено специфічно для цього конкретного об’єкта, але універсальним засобом, апотропеєм.

Апотропей, який спрямований на захист від “Ворожого”, феноменологічно ближчий до “зброї”, ніж до речі-огорожі чи інших категорій речей, які ми розглядали в підрозділі 2.2. Ця ксенофобна позиція характеризується тим, що суб’єкт надає ідентифікатор-Ворог швидко й, по суті, інстинктивно. Водночас апотропеї, які спрямовані на захист від “не-Свого” – це скоріше речі, які за функціональним покликанням ближче до речей-огорож чи речей-пасток.

Але цей етап, фіксація “Іншості-від-Іншого” та наповнення його Своїм змістом, а себе – афектами на цей зміст, ще не є подією зустрічі. Навіть в тому випадку, коли ця особа – це наш знайомий чи знайома. Бо об’єкт нашого спостереження ще навіть не сказав свого слова. Перше це слово він каже на наступному етапі – етапі “зустрічі”.

Цей етап починається, коли суб’єкт вже виокремив дещо Інше-від-Іншого та наповнив його Своїм змістом достатньою мірою, щоб інтегрувати його у власну психіку як Мій-Об’єкт. На цьому етапі формується певне тимчасове цілісне (насправді, його цілісність дуже умовна) уявлення про те, як ставитися

до цієї особи, що з нею робити та чи робити взагалі щось. Також на цьому етапі у несвідомому складуться мотиви цих дій, і вони можуть як дійти до свідомості та залишитись там на певний час, так можуть і бути витіснені через свою нестерпність чи “неправильність”.

В цей момент “Інший-від-Іншого” вже Мій-об’єкт, або ж Інший-в-мені, який стає елементом ситуативної життєвої драми, одним з акторів наших несвідомих фантазій та відігравань, але втрачає справді автономний статус. Навіть якщо процес об’єктивацій привів до того, що ми вирішили – це ворог. Все одно це буде Мій-ворог, а не Чужий-ворог. Навіть більше, якщо ми вирішили, що це Чужинець, то це вже Мій-чужинець, бо він вже співвіднесений з нашим ментальним простором та привласнений як об’єкт.

Надалі вже йде розгалуження варіантів того, як буде складатися доля цього зв’язку надалі. Суб’єкт може обрати декілька стратегій (хоча й цей “вибір” є умовним і значною мірою робиться на несвідомому рівні):

1. Ухилення. Суб’єкт визначає, що зв’язок з “Моїм-Об’єктом” можна перервати (наприклад, через байдужість до об’єкта чи через негативні емоції, наприклад, страх). Він повертається в стан, коли цей об’єкт зникає та стає частиною натовпу. Відбувається втрата об’єкта, тобто “деоб’єктивація”. Найбільш поширена стратегія дій, бо психіка людини не здатна утримувати одночасно увагу на безлічі об’єктів.
2. Утримання. Суб’єкт визначає, що зв’язок з “Моїм-Об’єктом” варто утримати в психічному просторі. В однаковій мірі для цього небезпечні два сценарії: зустріч з об’єктом (тому що своїми діями об’єкт почне руйнувати той його образ, який склався) і ухилення від об’єкта. Відповідно, цей сформований об’єкт зберігається в пам’яті та свідомих і несвідомих фантазіях. Він стає монолітним, не зазнає трансформацій, отримує своє функціональне значення в нашій психіці та продовжує його виконувати до того моменту, поки потреба в цьому об’єкті не зникне. В якийсь момент закінчується деоб’єктивізацією чи “спустошенням афекту”, коли образ “Мого-Об’єкту” залишається та час від часу

актуалізується, але афективне наповнення у цієї актуалізації зникає. Цей об'єкт у випадку “спустошення афекту” продовжує існувати не цілісно, а в наших персональних контекстах, і не згадується без залучення цих контекстів. Так, ксенофобною реакцією в цьому випадку може бути утримання в пам'яті Іншого ще тривалий час, бо його Інакшість залишила істотний афективний слід.

3. Натяк. Суб'єкт не здатний наважитись на зустріч, але не погоджується на стратегії ухилення чи утримання. Він намагається провокувати “Мій-Об'єкт” на самостійні дії, навіть якщо ці провокації є відіграванням, яке цій реальній Іншій людині непомітне. Фактично, це можна назвати підтипом “утримання”, але тут все ж є своя специфіка. Натяк виходить за межі ментального простору, хоча б частково реалізує себе у відіграванні (acting out), відповідно, залишає більш значний слід як в самому суб'єкті, так і, потенційно, може все ж вплинути на об'єкт чи, випадковим “рикошетом” по інших акторам навколо. Ця стратегія також закінчується деоб'єктивацією чи “спустошенням афекту”. Можливий також перехід на етап зустрічі, якщо натяк буде помічений об'єктом та спровокує його вийти на контакт самостійно. Зазвичай, ця тактика не обирається людьми зі схильністю до ксенофобії, але певною формою Натяку можна вважати ситуації непевненого початку конфлікту, коли людина нервово реагує на Іншого, непрямом демонструє це, але очікує, що реакція цієї людини буде агресивною і, тим самим, Інший підтвердить свою небезпечність на практиці.
4. Зустріч. Стратегія, в якій суб'єкт погоджується ризикнути сформованим “об'єктом” та намагається вийти на контакт. В цей момент свідомість суб'єкта, та й значна частина несвідомого, спрямовується на підтримання контакту, комунікацію. Базова установка психіки під час зустрічі – утримати Мій-Об'єкт в тому ж самому вигляді, який він мав до контакту. Відповідно, всі інтерпретації дій та висловів Іншого намагаються відштовхуватися від тих уявлень та очікувань, які ми мали чи самі собі

створили. Якщо комунікативна ситуація мала достатньо сильний афективний вплив, то відбувається те, що В. Р. Біон називав “нападом на зв’язки”. Зв’язки, з яких формувався Мій-Об’єкт, руйнуються та починається їх перескладання. Якщо подібні трансформації відбуваються в тих зв’язках, на яких тримається безпека та цілісність Я – тоді-то й має місце катастрофічна подія, яку описує В. Р. Біон (Bion, 1962, р. 97). Якщо зв’язок не є настільки фундаментальним та важливим для психіки, або ж, якщо Я суб’єкта є достатньою мірою “поліоб’єктним”, то замість психічної катастрофи відбувається звичайна трансформація “Мого-Об’єкту”.

Варто також зазначити, що подібні перезбирання внутрішніх об’єктів можливі як під впливом нового досвіду від зустрічі, так і через тривалу відсутність зустрічей, коли обраною стратегією зв’язку усвідомлено чи за необхідністю стає “утримання”. Але в обох випадках є ризик зміни “Мого-Об’єкту” на “Чужий об’єкт”. Це ситуація, коли об’єкт, який спочатку сприймався частиною натовпу, потім – сприймався автономним феноменом, а далі – був привласнений суб’єктом, виявляється Своїм-Іншого. Єдине, що здатне врятувати такий контакт – це “вірність зв’язкам”. Саме так ми називаємо схильність психіки зберігати контакт навіть там, де мале місце “відчуження”.

Схожі ідеї висловлює також Б. Вальденфельс: “Чужість, яка визначається способом своєї доступності й не передбачає із самого початку надійну територію Свого, "свою сферу", ми зустрічаємо не лише в інших, вона починається у своєму домі як чужість мене самого або як чужість нас самих” (Вандельфельс, 2004, с. 21). Чужими ми інколи відчуваємо і самих себе, що не заважає нам підтримувати зв’язок з собою, бо ми приречені це робити. Аналогічну “вірність зв’язку” можна продемонструвати й щодо Іншого. Гарні та тривалі міжлюдські стосунки формуються тоді, коли “вірність зв’язкам” дозволяє витримати діалектику привласнення-відчуження, яка постійно супроводжує будь-які відносини.

Тея Поттер, досліджуючи камені-хороси, які були символами кордону, межі та своєрідним апотропеєм у Римській Імперії, вказує на те, що сенс такого предмета розпадається на дві частини: чуттєву та реальну. Чуттєвий зміст хороса – це камінь, матерія. Реальний зміст – це межа, кордон (Potter, p. 42). Чи можна сказати, що за таким саме механізмом Інший, “ксенос”, стає для ксенофоба розділеним на дві частини: чуттєву – людина, і реальну – нагадування про уявну сутність будь-яких меж, про те, що неможливо закритися від Іншого і, тим більше закритися від нього вибірково. Привласнити простір та час неможливо, хоча й спроби це зробити є характерними для будь-якої людини, бо це її шлях самоідентифікації та облаштування “світу речей” навколо себе відповідно до цієї самоідентифікації.

Третій тип ксенофобії – це напівсвідома ксенофобія. Вона виникає вже не через те, що людина несвідомо переносить внутрішній об’єкт на іншу людину, а через те, що універсалізує сферу дії конкретного захисного механізму. Цим захисним механізмом у випадку з ксенофобією є інтелектуалізація. Тобто людина створила собі певне ідеологічне резюме власними ідеологічними поглядами, та боїться втратити цю ідентичність, зруйнувати всю цю систему захисних поглядів на світ та людей. В цьому типі ксенофобії Іншого майже не має, і половина свідомості суб’єкта це розуміє. В нього зберігається відчуття, що він не відчуває емоційної реакції на наявність Іншого поруч, він відчуває звичайний поштовх до відігрування власних ідеологем.

І, нарешті, четвертий тип ксенофобії – це “ксенофобія уникнення”. Це єдиний тип ксенофобії, в якому людина здатна будувати стосунки з радикально Іншими людьми. Однак, ці стосунки завжди натикаються на принципову нездатність людини тривалий час витримувати у власному життєвому світі явища, які не є звичними для нього. Така людина починає відчувати страх перед Іншим не в момент знайомства, а вже тоді, коли цей контакт складеться. Тоді-то людина стикається з Іншими звичками, традиціями, і розуміє, що не може і не хоче пропускати їх у власне життя та свій особистий простір.

Таким чином, більш доречно говорити не про “ксенофобію”, а про “ксенофобію”. Вони різні. За кожним типом приховується свій тип страху та своя інтенсивність страху. Ті ж самі емоції, які переживає ксенофоб, можуть призводити до психотичних станів, а можуть виражатися в політичній позиції, навіть без впливу на повсякденну взаємодію з Іншими. Інколи ксенофобія може бути більше проблемою для Інших. Інколи – для самої людини, яка панічно боїться незнайомих, або навіть не може якісно переводити об’єкти з категорії “незнайомих” у категорію “знайомих”.

Спрощення ксенофобії не допомагає її подолати та не розкриває все різноманіття внутрішніх переживань, які можуть приховуватися навіть за таким, здавалось би, негативним та деструктивним явищем. Поетичні спроби авторів-постмодерністів чуттєво описати переживання ксенофоба лише ще більш затемнюють для нас це явище. Так, Ю. Крістева пише: “«Я принаймні такий же чудовий, а тому Я люблю його», — думає спостерігач; «тепер я віддаю перевагу своїй особливості, а тому я його вбиваю», — може підсумувати він” (Kristeva, 1991, p. 3). По-перше, “вбивання” є поетичним перебільшенням, бо імпульси, які надсилають комплекси ксенофобних емоцій, можуть бути спрямовані на відгородження, готовність до спротиву, пасивний захист, але, на жаль, на вбивство чи атаку-заякування також. По-друге, зовсім не завжди “ксенофоб” віддає перевагу своїй особливості. Він цілком може віддавати перевагу особливості Іншого, але сприймати цю особливість з такою тривогою, що не має бажання зайвий раз ризикувати тим простором безпеки, який навколо себе побудував.

4.2 Ксенофобія та метамодерн: ненависть і заздрість до Іншого в умовах мультикультуралізму, “Нової щирості” та “події-трагедії” війни

“Повернення” (С. К’єркегор) чи “Вічне повернення того ж самого” (Ф. Ніцше) все ж базовий принцип філософського мислення. Замість заголовка, останнім розділам філософських досліджень можна було б давати лаконічну назву “Ἀποκατάστασις”, повернення чогось до свого початкового стану. Тож і в

поточному дослідженні, ми дійшли до ксенофобії метамодерну, з якої й починали у вступі. Цей шлях був всіяний деструкціями історичного процесу, “феноменологічною історією речей і практик”, класифікаціями захисних магічних артефактів, психоаналітичними інтерпретаціями седативних практик використання матеріальної культури та плетиво з проєктивної ідентифікації та віри в “зле око”. Час повернутися до самої ксенофобії та, зокрема, до ксенофобії метамодерну.

Історичний процес нігілістичного “забуття” торкнувся багатьох понять, речей та практик – “апотропеїчна магія” не є виключенням, що було продемонстровано у підрозділі 2.1. В непам’ять йде сам генуїнний зв’язок використання апотропеїв та медичного дискурсу. Враховуючи те, що для секуляризованого та десакралізованого суспільства метамодерну, магічний дискурс не є живим та онтологічним, а саме до нього були відправлені всі апотропеї, це затемнює для нас сутність захисної магії. Сучасній людині складно уявити за уламками розтрощеного артефакту, що був знайдений археологами, відчай ремісника в обложеному кочовиками місті чи відчай матері, яка втратила під час пологів двох дітей і щиро сподівається на успіх третьої спроби. Звісно, людина постмодерну також здатна звернутися в подібних ситуація до апотропеїв, але сила надії, що спрямована на цю річ, буде іншою, радикально слабкішою.

Аналогічна ситуація з ксенофобією. Саме поняття говорить про страх, але його визначення сучасній людині скаже скоріше про усвідомлене неприйняття Чужих. Визначення ксенофобії скоріше відсилає нас до сфери психіатрії, але прагматика використання цього терміну інша – вона скоріше спрямовує нас до царини політичних студій. Може викликати розгубленість та сплутаність усвідомлення, що характерний для будь-якої дитини страх перед незнайомцями й ксенофобія дорослої людини – це дуже близькі, з погляду “філософської генеалогії”, родичі.

І в науковому, і в повсякденному дискурсах регулярно відбувається “винесення за дужки” емоцій, які переживаються “ксенофобом”. Толерантне

суспільство метамодерну, яке вже здатно прийняти широкий спектр емоцій. Іншого, після аудиту виявляється цариною сліпоти, байдужості та лицемірства. І річ не у тому, що вони не визнають ці емоції як реальний чинник. Річ у тому, що відсутня сама інтенція помислити можливість їх існування. Але, не варто нападати лише на культуру – це забуття ксенофобії переживає і сам “ксенофоб”. Він вже не пам’ятає, що приховується за тією інтелектуалізацією, якою він прикрив травму. З того самого моменту, коли термін “ксенофобія” виникає та концептуалізується, він починає “липнути” до ідеологій – і це, варто сказати, обопільний зв’язок. Тож і “ксенофоб” забув, що його ідеї базуються на емоційних переживаннях, що робить задачу подолання ксенофобії ще складнішою.

І в цьому обопільному “забутті ксенофобії” немає нічого дивного, бо навіть аналітика постмодерного дискурсу вказує на те, наскільки цей дискурс був картезіанським. Інтерпретативна робота з текстом, “коментарі до коментарів” – все це те, що на психотерапевтичному сеттінгу отримало б назву “інтелектуалізації”, одного з відомих захисних механізмів. Робота з символічним полем дозволяла тривалий час приховуватися від Реального і, відповідно, мати справу лише з тими даними, які вже пройшли процес символізації в минулому, та були запропоновані дослідникам вже в готовому, нейтралізованому та кастрованому вигляді.

Парадоксально, що постраждали від цього дискурсу обидві сторони: як ксенофоб, так і Чужинець. Так, Ю. Крістева пише певну кульмінацію постмодерного ставлення до проблематики ксенофобії: “Він іноземець: він нізвідки, звідусіль, громадянин світу, космополіт. Не повертайте його до джерел. Якщо ви вмираєте від бажання поставити запитання, поставте його власній матері” (Kristeva, 1991, p. 30). Тут ми читаємо відразу декілька тез, які чудово характеризують цей дискурс:

1. Враховуючи те, що робота Крістевої присвячена не лише Чужинцю “зовнішньому”, але й Чужинцю “внутрішньому”, її звернення – це звернення до будь-якої людини загалом. Вона закликає не повертатися до

джерел, не шукати власного коріння та не осмислювати свою історію. Та й взагалі “не турбувати” несвідоме, дати йому спокій. Класичний постмодерний підхід, особливо, якщо додати “деконструкцію” та “лінгвістичні ігри” до списку духовних практик, які дозволяють залякати несвідоме та травми, відштовхнути їх назад в Пекло несвідомого. Тобто сама методологія постмодерну, певною мірою, є уникнення відповідей та принципове ухилення від Щирості, яка і є єдиним виходом від травми “злого Чужого” чи “Іншого, який мене відштовхує”.

2. У цього “не повертатися до джерел” є ще один наслідок. Якщо ми не турбуємо несвідоме та не працюємо з ним тим чи іншим способом, а лише “відлякуємо” його, то будь-який інтелектуалізований вислів отримує вигляд магічної формули, яка миттєво змінює реальність. Якщо сказати собі, що “Я – космополіт”, то це акт самоідентифікування і, відповідно, ти відразу стаєш космополітом. Але в ментальній реальності людини одночасно розвиваються десятки ланцюжків думок, і якщо якась з них ігнорується, то її повернення у вигляді нічного жахіття не змусить на себе довго очікувати. Постмодерні ж практики мовлення про ксенофобію та роботи з ксенофобією обирають шлях “заговорювання Реальності словами”, які отримали магічну силу, як в Епоху Відродження, але так і не змогли в межах постмодерну поновити зв’язок з самими Речами.
3. Якщо вам вже дуже сильно кортить дізнатися про Іноземця більше та дізнатися про його походження, то Крістева пропонує звернутися з цим питанням до власної матері. Цим вона нагадує, що нам самим вкрай важко і лячно дізнаватися чи обговорювати правду про свої джерела, і що для того, щоб зрозуміти Іноземця, нам потрібно пригадати цей свій досвід, щоб бажання занурюватися в нього далі нарешті зникло. Співчуття, таким чином, пропонується не як комунікативну практику для зближення з Іншим, а як практику індивідуального переживання, яке повинно змусити задовольнитися поверхневими зв’язками.

4. Крістева перелічує “регалії” іноземця: “він нізвідки, звідусіль, громадянин світу, космополіт” (Kristeva, 1991, p. 30), і тим самим приписує всі ці якості кожній людині, бо кожен є певною мірою “чужинцем” та “іноземцем”. Таким чином, відразу знецінюється досвід людей, в яких переважає інша ідентичність. Ідентичність людини, яка знає звідки вони, звідкіля, громадянина країни, мешканця міста/поліса, націоналіста чи консерватора-ізоляціоніста. В якості “фармакону” від “ксенофобного неврозу” вона пропонує пошук в собі тієї ідентичності, яка є для них зоною дискомфорту та яка викликає відчуття небезпеки.

Або ж інший приклад з того ж твору Крістевої, який також гарно характеризує дискурс постмодерну про проблему “Чужинця”: “Але це, мабуть, на основі підриву сучасного індивідуалізму, починаючи з того моменту, коли громадянин-індивід перестає вважати себе єдиним і славним, але відкриває свої неузгодженості та безодні, коротко кажучи, свої «дивацтва», що знову постає питання: більше не про вітання іноземця в системі, яка його знищує, а про сприяння єдності тих іноземців, якими ми всі визнаємо себе” (Kristeva, 1991, p. 3). Пропозицію, яку озвучує Крістева людям постмодерну, можна описати як пропозицію “номадичної трансформації”. І ця трансформація повинна відбуватися відразу і на індивідуальному, і на соціальному рівні.

Навіть якщо ми дійсно визнаємо необхідність та актуальність такого проекту, то ми повинні зрозуміти, що заважає багатьом людям перетворитися на номада, чому вони продовжують триматися за власну осілість. І саме та турбота про лімінальний простір, яка помітна в апотропеїчних практиках, вказує нам на ці психологічні процеси. І їх дослідження повинні зануритися ще глибше, щоб віднайти фундаментальні відповіді.

Але ця проблема в умовах модерну, постмодерну та метамодерну отримала ще один додатковий бік. Мова йде про політизацію ксенофобії та пошук “політики чужості” (Вальденфельс, 2004, с. 39). Філософ помічає явище, яке дійсно існує – сучасні інформаційні війни використовують ксенофобні настрої, як один з інструментів дестабілізації в країні-жертві цих дій. Але чи не спрощує

Б. Вальденфельс, розглядаючи “політику чужості”, але замовчуючи “політику відчуження”, коли сприйняття себе як Чужого навпаки нав’язується та стає центральною віссю дискурсу? Тим самим немов би увесь спектр ксенофобних переживань та установок зводиться до ідеологічної заангажованості. В цьому фрагменті сам Вандельфельс транслює дискурс, в якому прихильники ксенофобії просто заражені “інформаційним вірусом”, який потрібно лікувати цілющою силою логосу та деідеологізацією.

І було б помилкою стверджувати, що ксенофобні імпульси не підживлюють ідеології. Або ж що в інформаційних війнах ІПСО та пропаганда не грають на ксенофобних настроях. Але зведення цього складного явища до заангажованості не пояснює майже нічого про глибинні джерела ксенофобії, не допомагає зрозуміти “ксенофоба”. А без цього розуміння важко сподіватися на ефективну інтервенцію у психіку цієї людини, на якісну роботу як з його свідомими переконаннями, так і з несвідомими фантазіями, які-то і є, згідно з гіпотезою поточного дослідження, глибинним джерелом ксенофобії.

Все це і є “забуття” ксенофобії. Воно проявило себе і в підміні імен, і в витісненні значень. Все це аналогічно тому, що помітив М. Гайдеггер, коли проводив “деструкцію буття”, хоча, звісно, глибина значень цих явищ різна. А саме те, що забувається чи витісняється, повертається до нас в найжахливіших формах. І знайти від них фάρмаков під час цього величного повернення вже складно, бо сам генез явища забуто та втрачено. Там де потрібні дії виникає лише розгубленість та сплутаність.

Людина метамодерна знаходиться в специфічному положенні. З одного боку, вона пронизана індивідуалізмом та чіпляється за власну ідентичність та її самобутність до останнього. Вона вже навіть не стільки бореться з тими, хто намагається щось відверто (“з м’якою силою”, яку також використовують для нав’язування, ситуація все ж дещо інша) нав’язати їм – скоріше людина метамодерну здивується, що таким ще хтось взагалі займається і що тепер треба пояснити цій особі, як складаються справи у XXI століття насправді. З іншого боку, все це заважає їй справді зрозуміти Інших, встановлювати з ним глибокий

та змістовний контакт, усвідомлювати його мотивації. Коли людина метамодерну вважає, що вона має повне право на відстоювання свого права на облаштування спільного з Іншими культурного простору (наприклад, мова може йде про урбаністику, культурний простір міста), то сприймає конкурентів “жертвами ідеології”, які не здатні почути аргументи. Це наслідок “Нової щирості”, коли аргументи знову виявилися не даремними, але самі паростки щирості та відкритості до Інших ще натикаються на власні орально-садиристичні імпульси.

Хочеться окремо наголосити, що тут описується людина метамодерну взагалі, включно з “консерваторами метамодерну”. Вони демонструють ту ж саму схильність, хоча й відстоюють протилежні цінності. Так, консерватор може самотужки нав’язувати своїй громаді цінності (які немовби є традиційними для цієї громади), зустрічати супротив та невдоволення від більшості слухачів, але продовжить закликати їх “повернутися до джерел”. І виглядає це відверто кумедно, бо для консерватора ключовою цінністю є звичний, традиційний та вже колись встановлений життєвий світ своєї громади. І доводячи правильність консервативної ідеології замість того, щоб взяти на себе батьківську роль, роль дорослого – він просто йде всупереч реальності, яка не приховує від нього справжнього “звичайного, традиційного та вже колись встановленого життєвого світу своєї громади”. Але повернення до реальності є вкрай важкою задачею, особливо, коли всередині все рвуть на шматки орально-деструктивні імпульси.

Все це, по-перше, демонструє загальний сценарій та структуру суперечок з приводу ксенофобії, які стали досить поширеним явищем в епоху метамодерну. Все ж “глухота постмодерну” менше сподівалася, що буде почута. По-друге, це демонструє глибинну причину ксенофобних настроїв у різних їх іпостасях. Те саме наповнення культурного простору міста – це не просто про “красиво” чи “некрасиво”, це не лише проблема естетики. І, радикалізуюмо, це ще й не лише справа ідеології та історичної пам’яті. Це проблема седації – можливості опрацювати тривоги, відчувши певну “атмосферу”. Втручатися у світ

матеріальних речей та культурного простору, у світ урбаністики – це те ж саме, що руйнувати захисні механізми психіки людини, які та роками та десятиліттями відбудовувала задля того, щоб жити без страху та болі. Це можна робити, але лише у двох випадках: (а) коли це діалог, де обидві людини занадто близькі для того, щоб обмежувати розмову рамками “політкоректності” – вони погоджуються на збільшення рівня болю в цьому діалозі, бо вважають, що отримують від цієї близькості значно більше позитивного; (б) коли це робить психотерапевт в умовах психотерапевтичного сетінгу – обмежений законодавством та професійною етикою, а також рухомий метою та обов’язком допомогти людині.

Третє явище, на яке посиляє описаний вище сценарій – це те, що самі по собі “ідеології” вироджуються. Принаймні в тому сенсі, який це поняття мало в епоху модерну. Наслідки дещо “кволого” постмодерну, якого більше цікавили “тексти”, а не “практики”, не пройшли безслідно. Сучасна людина має вже навіть не “кліпову свідомість”, про яку писав М. Маклюєн (Маклюєн, 2015, с. 210) – скоріше свідомість “серфінгову”. На увазі мається той вплив, який на свідомість людей має digital-простір. Люди звикають “серфити” інтернет, тобто швидко переходити з одного посилання на інше у пошуках потрібної інформації. Аналогічне відношення – до відео, книг, людей і так далі. Спіймати таку людину “на хвилю” ідеології більш ніж можливо, особливо, якщо потягнути за важіль, що провокує збудження глибинних шарів емоцій. Але жодна сила у світі, здається, не здатна тримати людину метамодерну в тенетах цієї ідеології довгі роки. Вона завжди або спіймає іншу “хвилю”, або ж та, перша, “хвиля” донесе її до берега (такої собі “зони постмодерну”, де людина може лише відмежуватись від всіх ідеологій, стояти на піску, вглядатися в обрій, на чайок, човни та сонце, та просто “сприймати їх як текст”).

Але повернемося до пункту про недооцінку значущості культурного простору людьми метамодерну. Вони розуміють значущість, але розуміють її інакше, не усвідомлюючи серйозності того, як на Інших здатні впливати його радикальні зміни. Те, що мало седативний ефект, зникло. З одного боку, це вже

створює ефект “втрати хорошої груді” та викликає обурення й провокує орально-деструктивні імпульси. З іншого боку, це вибиває ґрунт з під ніг – людина втрачає ту мережу просторів та речей, які мали на неї седативний ефект.

Звідси виходимо на найфундаментальнішу брехню культури та академічного дискурсу метамодерну про сучасну ксенофобію. Помилковим є твердження, що мультикультурність та глобалізація не заважають національним культурам та локальним життєвим світам, а саме це стверджують, коли хочуть інтелектуально зруйнувати аргументацію ксенофобних ідеологій. Мультикультурність та глобалізація справді покроково вбивають національні культури та локальні життєві світи, змінюють “атмосферу” міст, змінюють сприйняття меж та швидкості життя. Підривається основа, яка для багатьох людей (тих, в котрих сформувалася на першому році життя параноїдно-шизоїдна тривога переслідування, що отримала відображення в страху перед незнайомцями та незнайомим) є соломинкою, за яку тримається психічний добробут. Але про те, що і ксенофобія, і апотропеїчні практики є відірваними частинами медичного дискурсу – забуто. А урбаністика, та й взагалі робота з будь-якими культурними просторами, як продемонстровано в підрозділі 2.2 – є повною мірою “апотропеїчною практикою”.

Комплекс дій для розв'язання проблеми ксенофобії в епоху метамодерну, на нашу думку, може бути лише один – унеможливити формування цих типів неврозів у дитинстві, швидке їх лікування (не лише медичним інструментарієм) в тих, хто тільки-но їх отримав, та робота по компенсації (також в широкому розумінні цього слова) моральної шкоди тим, в кого “ксенофобний розлад” дійшов до стадії неврозу характеру та вже майже невіддільний від особистості без руйнування її цілісності.

Дослідження апотропеїчної магії також демонструє, що страх перед Чужим є природною рисою людини, яка для когось є більш характерною, для когось – менш. І кожен страх потребує певних апотропеїв – того, що буде відганяти зло чи хоча б надавати особі, яка цей страх відчуває, більше впевненості та збалансованості. Ті апотропеї, які пов'язані саме зі страхом Інших – це завжди

апотропеї, які пов'язані або ж з простором лімінальності, або ж зі здатністю створювати уявні “сфери”, які захищають певний простір. Враховуючи те, що матеріальна культура виконує “седативну функцію”, це актуалізує налагодження взаємодії людей та речей чи, використовуючи термінологію Фахлендера – Людей і “Інших-ніж-люди” (Fahlander, 2019, p. 199).

Дискурс Модерну був переповнений темою Іншого. Таке відчуття, що байдужість технологічної цивілізації до комунікативних практик змусила її витіснити цю свою тіньову та нереалізовану частину в академічний дискурс, де вона б могла створювати ефект власної реальності. Але спроби побудувати адекватні стосунки з Іншим будуть марними, якщо спочатку не навчитися вибудовувати відносини з речами. Саме з досвіду прийняття “Інших-ніж-люди” здатне виховуватися прийняття “Інших людей”. Близькість, схожість, тут скоріше фактор, який поглиблює конфліктність, а не спрощує її рішення. І в цьому сенсі Зіммель був не правий, коли наголошував на “схожості”, як на факторі, який утримує від конфліктів (Simmel, 1908, S. 57). І цю важливість контакту з речами для налагодження адекватного контакту з людьми демонструють психоаналітики, які досліджують явище перехідних об'єктів (особливо автор цієї концепції – Д. Віннікот).

Метамодернізм, який є однією з практик трансгресії за межі “тексту”, “дискурсу”, “свідомості” та й багатьох інших розвідок боєм за Рубіконом – це відновлення цієї близькості з речами та простором, спроба все ж сконструювати собі “перехідні об'єкти”, коли їх терапевтичний ефект в дитинстві виявився недостатнім, і коли їх “заміна” релігійною вірою майже унеможливлена через “смерть Бога” (Ф. Ніцше).

Деструкція продемонструвала, що глибше дослідження сутності “апотропеїчної магії” навіть виводить нас до ще одного розрізнення – відокремлення “профілактичного дискурсу” від “медичного”. І саме елементом “профілактичних практик” були апотропеї. Тож робота з сучасною ксенофобією не може бути ефективною, якщо вона не розуміє, що ксенофоб переважно говорить з середини “профілактичного дискурсу”. Він намагається захиститися

від потенційних загроз, а не реагує на поточну, актуальну ситуацію. Він “стурбований” майбутнім, а не сьогоднішнім (хоча обидва страхи можуть переплітатися в конкретному прикладі).

Феноменологія речей дозволяє нам дійсно багато зрозуміти в тому, з якими саме речами треба терапевтично “налагоджувати зв’язок”, якщо відчутна проблема з ксенофобією чи її базовою формою – страхом перед незнайомцями. Речі-зброя, речі-пастки, речі-схованки, речі-апотропеї – це лише досить короткий перелік таких категорій речей, робота з якими здатна допомогти впоратися з цими страхами.

Звісно, речі здатні допомогти відчувати більшу самотність для пом’якшення взаємодії з Іншим. Також вони можуть символізувати ненависть, заздрощі та страх в більш культурній, мистецькій формі, та, відповідно, передати переживання людини в більш цивілізованій та конструктивній формі. Вони здатні також стати “перехідними об’єктами”, на яких ми багато чому навчимося. Але головною проблемою ксенофобії в мультикультурному суспільстві є взаємодія з Іншими людьми, з людьми, які мають інші культурні та ціннісні орієнтири, інші звички та, можливо, навіть інші семіотичні структури для обміну інформації один з одним. Подолати такого Чужого – це не шлях, бо антропотипи сучасності вже достатньо залежать від глобалізації, щоб не мати змоги залишатися в межах традиційних культур та статичних меж. З тих саме причин не є можливим і його виключення зі свого життєвого світу.

Одну з потенційних стратегій для метамодерну пропонує Вандельфельс. Так, філософ пише: “Існують більш економічні форми подолання Чужого, ніж ті, що спрямовані на виокремлення інородного й стало враховують екстремальний випадок знищення Чужого. Тривалою дієвою формою захисту виявляється засвоєння, яке обіцяє зберегти Чуже, але переробляє та абсорбує його. Для Ніцше це відбувається на тлі потреби у пізнанні, яке долає неспокій, що походить від Чужого” (Вандельфельс, 2004, с. 40). Тобто прагнення пізнавати Чужого запропоновано тут як спосіб боротьби з ксенофобними

інтенціями. Жага пізнати та зрозуміти – це і є той фармакон, який абсорбує надлишок емоцій.

Цей погляд німецького філософа, по-перше, є перенесенням принципу “надцінності новизни”, який є характерним для суспільства споживання (Газнюк, 2020, с. 64), в сферу дослідження та “споживання знань”. По-друге, ця думка Вандельфельса перетинається з тими трьома типами психічного зв’язку з об’єктами, про які писав В. Р. Біон: L-, H- і K-зв’язок.

L-зв’язок – це зв’язок любові, який створює дуже сильну емоційну прив’язаність до Іншого, повноцінну залежність від нього. Аналогічну прив’язаність та залежність формує H-зв’язок (зв’язок ненависті), який, щоправда, є протилежним об’єктом в цій дихотомії, бо перетворює зміст емоції на негативний. І лише K-зв’язок (зв’язок знання), на думку Біона, сприяє індивідуальному зростанню особи, бо він не прив’язується до Іншого, як до контейнера його проєктивних ідентифікацій. Суб’єкт мислить про Іншого, не змушуючи себе любити чи ненавидіти його, і це вже формує гарний “мікроклімат” для співіснування.

Коли людина обирає любов чи ненависть замість пізнання Іншого, то вона обирає шлях, який не навчає витримувати фрустрації, яку будь-який Інший змусить терпіти, бо має власну суб’єктність та не є інструментом для подолання чийхось психологічних проблем. А нездатність витримувати фрустрацію призведе до психологічної катастрофи.

Можна сказати, що сама наявність ксенофобних поглядів вже є певним симптомом психологічної катастрофи, яка вже відбулася. І мова йде не лише про “психотичну катастрофу, про яку ми вже згадували у підрозділі 4.1. Так, Біон вказує, що він помічає під час сеансів з людьми, які переживають “психічну катастрофу”, прояви аналізантом цікавості, зарозумілості та тупості.

Цей опис досить чудово описує то поєднання тенденцій, які можна помітити також в дискурсі ксенофобних ідеологій. З одного боку, цікавість до Іншого (хоча й не пізнавальна, а скоріше цікавість до того, що буде, якщо зачепити Чужого за живе, якщо кинути йому “натяк” на його інакшість). З

іншого боку, зарозумілість та відчування себе вищим, важливішим та розумнішим за Іншого. І “тупість” тут варто сприймати скоріше не як повсякденну форму висловлення спостереження того, що людині не вистачає інтелектуальних спроможностей. Скоріше “тупість” тут означає недостатність “гостроти” ідей та формулювань. Дуже пряме та вузьке ідеологічне наповнення ксенофобних ідеологем, та їх, здається, принципова нездатність ускладнюватися – це також дуже характерна особливість ідеологій такого типу. Тож ми можемо говорити, що збіг цих критеріїв вказує на те, що ксенофобний дискурс виникає в умовах жорсткої атаки на зв’язки, яка відбувається в самому цьому суб’єкті.

Тут же Біон помічає, що ця “атака” аналізанта завжди спрямована на Его, хто б його не проявив. Якщо Его буде проявлено аналітиком, то атака буде здійснена на нього. Якщо Его проявить сам аналізонт, то далі відбудеться атака на самого себе. Психоаналітик порівнює ці атаки на Его з фантазійними нападами дитини на “материнські груди” (Bion, 1995, p. 315). Тож це підтверджує те наше твердження, що ксенофобні ненависть і заздрість мають джерело саме в оральних деструктивних імпульсах, а не на більш пізніх етапах формування психічного апарату.

Також Біон помічає те, що багато пояснює в тій специфічній ситуації, яка склалася для “ксенофобів” в умовах метамодерну. Емоції заздрості та ненависті найбільш активно, а також у поєднанні, виникають саме тоді, коли аналітик в роботі з аналізантом, який знаходиться в стані (чи процесі) психічної катастрофи, демонструє власну здатність витримувати стреси (Bion, 1995, p. 312). Ймовірно, це збільшує ненависть до Чужинців, бо “ксенофоб” відчуває, що ці люди здатні переносити те, що він перенести не здатний, або ж боїться спробувати. Значна кількість людей не може змиритися з тим, що для когось мультикультуралізм не є випробуванням для психічного добробуту, а для них – є.

Тож встановлення К-зв’язку з Іншим та очищення поля дискурсу від тверджень, що знецінюють “ксенофобні переживання” та навіть відмовляють їм

в реальності та справжності – це два інструменти, які здатні в умовах метамодерну поліпшити ту ситуацію, яка склалася з ксенофобними настроями в багатьох країнах. Третій інструмент – це спроба навчати людей спочатку взаємодії з іншими Речами, як перехідними об’єктами, з “прицілом” на подальше порозуміння з іншими людьми. Але ж яким повинен бути кінцевий результат? Чи повинний метамодерн стати останньою епохою, коли ксенофобія має місце?

Поточне дослідження продемонструвало, що джерела ксенофобії є настільки глибокими та настільки фундаментально закріплені в людській психіці, що їх повне подолання здається утопією. Але, пропозиція Вандельфельса, коли він каже про зведення чужості Інших до повсякденної чужості “сусідства” (Вальденфельс, 2004, с. 28), виглядає більш змістовним та виваженим компромісом, у порівнянні з радикальною номадизацією Крістєвої.

Але щирий та відвертий контакт з Іншим не може повністю обійтися без страху, сумнівів та перестороги. Тож, справжня гостинність без ксенофобії також неможлива. Щоб зрозуміти, як бути гостинним до цієї конкретної людини, треба розуміти її Інакшість, її виключеність з умов цього конкретного життєвого світу. Гостинність – це здатність бути провідником у життєвому світі, а ігнорування відмінностей лише ускладнює цей процес. Тож ті соціальні проблеми, які реально виникають через ксенофобію, пов’язані не стільки з самим страхом перед Іншими, скільки з тим, до яких практик опрацювання страху звикла людина. Якщо класична для неї модель опрацювання страху – це миттєвий перехід у параноїдно-шизоїдну позицію, то ризик міжособистісних конфліктів з Іншим суттєво збільшується.

І важливий елемент цієї “гостинності” – це не лише розуміння та прийняття Іншого саме як Іншого, але й прийняття того факту, що сам суб’єкт може бути Іншим для когось. Саме це розуміння дозволяє зустрічати нових осіб у власному життєвому світі та бути в ньому для Іншого посередником, медіумом, а не загрозою чи джерелом постійного тиску та негативу.

“Нова щирість” метамодерну – це можливість подолати ту прірву, яка за роки постмодерної культури, виникла між “номадичними” та “седентарними” (осілими) культурами. Замість політкоректного замовляння реальності можна знайти можливість оплакати причини власної психічної закритості чи, з іншого боку, причини добровільного чужинства та нав’язливу мобільність. І це стане кроком до формування порозуміння та формування спільних субкультур, навіть якщо піднятися до рівня гармонійної номадично-седентарної цивілізації не вдасться (а скоріш за все такий проєкт є утопічним). Так, український дослідник метамодерну І. Ільїн пише: “Метамодернізм поєднує в собі сильні сторони попередніх культурних логік: впевненість і скептицизм, віру в науково-технічний прогрес, а також розуміння необхідності різноманітних інтерпретацій і прийняття різноманітності культурної, соціальної та екологічної логік. Таке поєднання вважається необхідним для розв’язання проблем свіжо перезавантаженої історії початку ХХІ століття ≤ сучасної полікризи” (Ільїн, 2024, р. 50). Якщо додати до цього переліку готовність до щирої комунікації, а також прагнення навчитися витримувати фрустрації Іншого, яке завжди приносить біль та дискомфорт, то це буде досить вичерпний список тих особливостей метамодерну, які дають надію на позитивні зрушення в проблемі ксенофобії.

Не можна обійти в поточній дисертації також тему війни, повномасштабного вторгнення Російської Федерації на територію України та тих наслідків, які це мало як для українського суспільства, так і взагалі всього світового суспільства метамодерну. “Подія-трагедія” війни суттєво змінила чи прискорила багато акцентів у трансформаціях метамодерну, а також більш яскраво проявила ті проблеми, які пов’язані з темою ксенофобії та її потенційними наслідками.

Філософські осмислити екзистенційний вимір переживання людиною “події-трагедії” війни спробувала українська дослідниця Н. С. Корабльова. Так, вона пише: “Повсякденність стану тривоги в ситуації події-трагедії відбивається на стратегіях життя розуму — процес мислення має справу з тим, що переробляє досвід життя в ситуації постійного стресу й намаганні

синтезувати захисні механізми. Постійно відтворюються ситуації, коли немає часу на їхнє обмірковування, їх неможливо вербалізувати, їх можна лише трансформувати так, щоб вони набували здатності використовуватись мисленням і перероблюватися психікою, перетворюючись на відрефлектований емоційний фон, що дозволяє жити в ситуації події-трагедії” (Корабльова, 2023, с. 32-33). Людина не обирає жити їй в умовах подій-трагедій, чи ні. Життя ставить людину перед фактом. І це продемонструвала не лише війна, але й самі глобалізаційні процеси дійсно стали випробуванням для людей зі “страхом перед незнайомцями”. Але все ж екзистенційна гідність людини полягає в тому, щоб кинути виклик “події-трагедії” хоча б на рівні власного мислення – осмислювати її й, тим самим, адаптуватися до того факту, що вона є реальною та потребує реакції особистісного зростання, дорослішання та спротиву всім оральним деструктивним імпульсам.

Адаптація до війни є вкрай складною, і адаптація до тих явищ, які вона разом з собою приносить – тим більше. Так, складно витримувати ксенофобний дискурс, який через невинний потік інформаційної війни несеться з усіх можливих джерел. Складно, коли звичний світ хоча б умовної поваги до лімінальності та зони “прикордоння” змінюється на світ повної зневаги до обмежень та захисних споруд. І це ще не кажучи про той моральний, емоційний тиск, який відчуває людина, коли усвідомлює, що річ-пастка, про яку ми писали в розділі 2.2, вже не є “маргінальною річчю”. Заміновані зони оперізують українські міста та, тим самим, роблять поняття “Дім”, “Межа”, “Ворог”, “Потойбіччя” й т.і. ближчими та знайомими. Як і поняття φόβος та поняття ξένος, бо “подія-трагедія” війни актуалізує страх перед Чужими, робить більш важливим бажання викликати у Чужих емоцію страху. Та й взагалі, війна помножує страх, і помножує Чужих: тих, хто залишив домівки в пошуках безпеки за кордоном, тих, хто став “Чужим вдома”, тих, хто більше не може сприйматися, як Свій, і тому подібне.

Можливо, колись історики емоцій будуть оглядати апотропеї, які українці брали з собою на фронт, або ж які ставили на підвіконні своїх квартир та

домівок. І їх локація покаже звідки очікували на небезпеку, а їх форма – на ті патерни культури, які навіть в цих умовах надавали людям силу та міць. І навіть кількість цих апотропеїв продемонструє, що деякий досвід є настільки сильним, що ніяка “історія емоцій” не здатна виразити їх краще, ніж самі Речі-пам’ятки.

Висновки до розділу 4

В результаті роботи над третім розділом дисертації були отримані наступні висновки:

1. Разом з цим переглянуті фундаментальні засади феноменології Іншого / Чужого / Ворожого. В дослідженні було концептуалізоване поняття “первинна структура об’єктності”, яке описує первинні етапи формування об’єкта сприйняття у суб’єкта. Висновок цього феноменологічного дослідження полягає в тому, що базове ставлення до людини не є ставленням, як до суб’єкту, бо людина здійснює трансфер свого Его на Іншого. Відбувається скоріше трансфер первинних внутрішніх об’єктів на цього Іншого. Ці фундаментальні об’єкти, які були засвоєні психікою ще в перший рік життя людини, утворюють цю “первинну структуру об’єктності” та стають фундаментом для подальшого сприйняття будь-чого Іншого, зовнішнього, визначають першу емоційну реакцію контакту з “новим”, “чужим”, “незнайомим”. Також вони значною мірою визначають подальше динаміку відігравання певного сценарія знайомства та зближення з цим об’єктом.
2. Тріада “Інший / Чужий / Ворожий” – це три модуси сприйняття об’єкта, які діалектично пов’язані зі своїми протилежностями “Тотожний / Свій / Дружній” та проходять шлях “двоетапного розкриття”. Спочатку об’єкт виділяється нашою увагою з загального фону та починає сприйматися, якщо щось Інше, окреме від цього фону. На нього накладається “первинна структура об’єктності”, яка дозволяє розпочати мислити про цей об’єкт. З того моменту, як на об’єкт накладена ця структура, він припиняє бути Іншим та стає Тотожним “універсальному об’єкту”

загалом. Лише тривала взаємодія з об'єктом розкриває неповторність його якостей, які провокують старт другого етапу “об'єктивації” – об'єкт знову стає Іншим, або ж Інакшим за всі Інші. Аналогічна “двоетапна логіка” стосується Чужого / Свого та Ворожого / Дружнього.

3. Феноменологічна аналітика досвіду Іншого демонструє, що ксенофобія – це широкий спектр явищ, а не єдине монолітне утворення. Наприклад, існують наступні види ксенофобії: психотична ксенофобія (ксенофобія найбільш фундаментального рівня, коли психіка людини не здатна безпечно інтегрувати нічого Чужого та незвичайного), ксенофобія ототожнення (ксенофобія, яка базується на емоціях, що переносяться на маловідомий об'єкт з внутрішніх об'єктів по принципам феноменологічної чи структурної схожості), напівсвідома ксенофобія (ксенофобія, яка виникає через ідеологічне доктринування, здатне впливати і на свідомість, і на несвідомий шар людської психіки), ксенофобія уникнення (тип ксенофобії, коли людина здатна сприймати Чужого в міжособистісному контакті, але не хоче допускати змін свого життєвого світу “вторгненням” цього Чужого, задля чого і реалізує “профілактичні” дії для захисту від чужинців на соціальному, політичному, комунікаційному рівнях).
4. Серед специфічних особливостей усіх чотирьох типів ксенофобії – це різний перебіг цих станів, різне їх переживання та, відповідно, різне реагування на них. Визначено, що на кожному етапі для опрацювання чи приглушення ксенофобних ментальних процесів можуть використовуватися об'єкти матеріальної культури, включно з апотропеями, але найбільшу важливу їх роль є в найбільш регресивних типах ксенофобії (перший та другий).
5. Визначено, що процес “забуття” первісного значення чіпляє не лише поняття “апотропей”, що було раніше визначено шляхом деструкції, але й “ксенофобію”. Для відновлення сутності цих явищ їх потрібно повернути до “медичного дискурсу” і, ще глибше, до дискурсу “профілактичного”.

6. Визначено, що неконтрольований розвиток мультикультуралізму та глобалізаційні процеси, попри велику кількість вкрай позитивних якостей цих процесів, призвели до одночасного “витіснення” ксенофобії та її актуалізації, що створює ризиковану соціальну та політичну ситуацію у світі. Відбулася не лише десакралізація магічних практик та, відповідно, апотропеїв – але й десакралізація того, що вони позначали. Наприклад, цей процес торкнувся меж: просторових та особистісних. Повага до них залишилась, але без своїх сакральних коренів, ця повага стає фікцією.
7. Визначено дотичні фактори, що впливають на збільшення ксенофобних настроїв (наприклад, гра на цьому страху акторами інформаційних війн), а також перелічені джерела ксенофобних емоцій загалом: страх перед невідомим та незрозумілим, комплекс емоцій ненависті та заздрості, емансипаційне бажання поширювати свій життєвий світ, боротьба за визнання серед Своїх та приреченість контейнерувати власні проєктивні ідентифікації та бути контейнером для проєктивних ідентифікацій Інших.

ЗАГАЛЬНІ ВИСНОВКИ

Підсумовуючи виконану роботу, слід сказати, що висновки дослідження варто розділити на три категорії: (а) висновки по меті дослідження; (б) висновки допоміжного дослідження практик апотропеїчної магії; (в) висновки методологічного характеру. Кожен з цих висновків є як самодостатньою науковою доробкою, так і концептуалізацією та формулюванням об'єктів для подальших досліджень, їх введенням у філософський контекст.

Стосовно висновків по меті дослідження – обґрунтоване розрізнення емоційного та ідеологічного рівнів ксенофобії, визначена коректність виокремлення скоріше “ксенофобій”, ніж однієї монолітної ксенофобії. Наприклад, існують наступні види ксенофобії: психотична ксенофобія (ксенофобія найбільш фундаментального рівня, коли психіка людини не здатна безпечно інтегрувати нічого Чужого та незвичайного), ксенофобія ототожнення (ксенофобія, яка базується на емоціях, що переносяться на маловідомий об'єкт з внутрішніх об'єктів по принципам феноменологічної чи структурної схожості), напівсвідома ксенофобія (ксенофобія, яка виникає через ідеологічне доктринування, здатне впливати і на свідомість, і на несвідомий шар людської психіки), ксенофобія уникнення (тип ксенофобії, коли людина здатна сприймати Чужого в міжособистісному контакті, але не хоче допускати змін свого життєвого світу “вторгненням” цього Чужого, задля чого і реалізує “профілактичні” дії для захисту від чужинців на соціальному, політичному, комунікаційному рівнях).

Причини різних типів ксенофобії різні, але всі вони зводяться до відмови мати справу з Іншими, які викликають певні види переживань та афектів. Ксенофобія у дорослих та різні її прояви у культурі – це ускладнені форми розповсюдженого серед дітей страху перед незнайомцями, який має коріння в досвіді першого року життя, коли людина переживає перший складний та насичений афектами досвід об'єктивації Іншого. На це яскраво вказує насиченість ксенофобних практик апотропеїчної магії, особливо віри в пристріт, вказівками на активну роботу механізмів проєктивної самоідентифікації.

Разом з цим переглянуті фундаментальні засади феноменології Іншого / Чужого / Ворожого. В дослідженні було концептуалізоване поняття “первинна структура об’єктності”, яке описує первинні етапи формування об’єкта сприйняття у суб’єкта. Висновок цього феноменологічного дослідження полягає в тому, що базове ставлення до людини не є ставленням, як до суб’єкту, бо людина здійснює трансфер свого Его на Іншого. Відбувається скоріше трансфер первинних внутрішніх об’єктів на цього Іншого. Ці фундаментальні об’єкти, які були засвоєні психікою ще в перший рік життя людини, утворюють цю “первинну структуру об’єктності” та стають фундаментом для подальшого сприйняття будь-чого Іншого, зовнішнього, визначають першу емоційну реакцію контакту з “новим”, “чужим”, “незнайомим”. Також вони значною мірою визначають подальше динаміку відігравання певного сценарія знайомства та зближення з цим об’єктом.

Метамодерн актуалізує проблему ксенофобії та, одночасно з цим, робить крок до її вирішення – замість апатичної іронії постмодерну, яка заважала побудові конструктивного міжособистісного діалогу, приходить період “Нової Щирості”. Але ця Щирість все ще є досить хиткою та залежною від поривів оральних деструктивних імпульсів, що обумовлює регулярний відкат метамодерну назад у постмодерн.

Шлях до подолання ксенофобії проходить через: (а) очищення дискурсу від “ігнорування” емоційного змісту ксенофобії; (б) профілактична та психотерапевтична робота з усіма визначеними видами ксенофобії; (в) залучення об’єктів матеріальної культури до індивідуальних та колективних педагогічних й освітніх практик, щоб ці об’єкти виконували роль “перехідного об’єкта” та символізували ненависть і заздрість, які не дають “ксенофобу” спокою.

Дослідження апотропеїчної магії також продемонструвало, що апотропеї на рівні роботи людської свідомості пов’язані з відчуттям “Свого Простору”, втіленням якого є місце Дому, а також з відчуттям “лімінального простору”,

який є межею між “Своїм” та “Чужим”, і який є найчастішим місцем для встановлення апотропеїв.

Зазначено, що деструкція поняття “апотропей” вказала нам на те, що ксенофобні практики захисту від усього Чужого знаходяться в просторі “медичного”, а якщо ще глибше, “профілактичного” дискурсів. Необхідна подальша реконструкція цих дискурсів для того, щоб опрацювати “витіснення” та “забуття” ксенофобії, які відбулися в колективній свідомості за останні століття. Також реконструйована історія використання апотропеїв від первісного суспільства до, включно, Раннього модерну. Визначені етапи “номадично-осьового часу”, “осілого-осьового часу”, “часу осьової інституціоналізації”, “часу осьового синкретизму”, “час десакралізаційних процесів”. Останній етап поділяється на підетапи, до яких можна віднести ранній Модерн з його “енциклопедичним”, “дескриптивним” дискурсом, постмодерн (з його апатією, лінгвістичними іграми та “деструкційним дискурсом”, і, нарешті, метамодерн з його спробами трансгресувати до Нової щирості, полишивши іронічний, але позбавлений смислу та цінностей постмодерний світ.

Методологічні висновки містять твердження про те, що об’єкти матеріальної культури можуть бути використані для того, щоб зрозуміти зміст тих чи інших людських емоцій та ідеологем, які на їх фундаменті будуються. Так, продемонстрований зв’язок апотропеїчної магії та ксенофобії. Цим зв’язком виявляється використання апотропеїв як “речей-пасток”, а також користування апотропеями через наявність в них седативної функції матеріальної культури. Також визначено, що “теорія об’єктних відносин” М. Кляйн та її учнів має великий потенціал для уточнення висновків феноменології Іншого / Чужого / Ворожого.

Тож всі вищезазначені ксенофобії – це широкий спектр психологічних станів. Інколи це стан емоцій, інколи – стан ratio. Це може бути станом свідомого чи несвідомого. Наявність “профілактичного” бажання захиститися від усього Чужого та облаштувати лімінальні простори речами-пастками

призводить до поширеності апотропеїв. Їх детальне дослідження, як і аналогічне дослідження речей-пасток, речей-зброї, речей-огорож – це той шлях, який об'єктно-орієнтована онтологія та структуралістська філософія здатні запропонувати сучасним дослідженням різних форм ненависті до Інших. І лише таке повернення явища ксенофобії до психоаналітичного та онтологічного контекстів здатно посприяти формуванню нових знань та виникненню практичних порад для вирішення цих соціально значущих проблем і запобігання їх наслідкам.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Аляєв, Г. Є. (2015). З історії філософії діалогу у XX столітті (Розенцвайг, Ебнер, Франк, Розеншток-Хюссі). “Філософія спілкування: Філософія. Психологія. Соціальна комунікація”, № 8, 166-172. Retrived from https://repo.btu.kharkov.ua/bitstream/123456789/9908/1/Filosofia%20spilkuva%20nnia%20filosofia%20psykholohiia%20sotsialna%20komunikatsiia_2015_8_166-172.pdf.
- Арендт, Г. (2005). Витоки тоталітаризму. К: Дух і Літера.
- Артеменко, А. П. (2022). Мультикультуралізм як елемент соціальної практики постмодерну. Ideology and Politics Journal, № 2 (21), 8-18. <https://doi.org/10.36169/2227-6068.2022.02.00001>.
- Артеменко, А. П. (2023). Естетика як реалізація "м'якої влади": експлуатація здатності сприйняття. Вісник Житомирського державного університету імені Івана Франка. Філософські науки, Вип. 1 (93), 109-123. [https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1\(93\).2023.109-123](https://doi.org/10.35433/PhilosophicalSciences.1(93).2023.109-123).
- Барабаш, Р. Я. (2021). Ксенофобія та расизм в контексті нігілістичного світогляду. Освітній дискурс: Збірник наукових праць, 35 (7), 41-49. [https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.35\(7\)-4](https://doi.org/10.33930/ed.2019.5007.35(7)-4).
- Бубер, М. (2012) Я і ти. Шлях людини за хасидським вченням. Київ: Дух і літера.
- Бурдєс, П., Вакан, Л. (2015). Рефлексивна соціологія. Частина II: Чиказький воркшоп. Київ: Медуза.
- Вальденфельс, Б. (2004). Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого. Київ: ППС-2002.
- Габермас, Ю. (2006). Залучення іншого: Студії з політичної теорії. Львів: Астролябія.
- Газнюк, Л. М., Бейлін, М. В. (2020). Трансформація бажання в суспільстві «постспоживання». Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», № 63, 59-70. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2020-63-7>.

- Гоббс, Т. (2000). Левіафан, або Суть, будова і повноваження держави церковної та цивільної. Київ: «Дух і літера».
- Горкгаймер, М. (2006). Критика інструментального розуму. Київ: ППС — 002.
- Гуссерль, Е. (2021). Картезіанські медитації: вступ до феноменології. Київ: Темпора.
- Добровольська, В., Місевич, С. (2021). Проблема ксенофобії в історико-філософському дискурсі. Науково-теоретичний альманах Грані, 24 (4), 75-82. <https://doi.org/10.15421/172141>.
- Еліаде, М. (2001). Священне і мирське. Міфи, сновидіння і містерії. Мефістофель і андрогін. Окультизм, ворожбитство та культурні уподобання. Київ: Основи.
- Жеронкін, А. В. (2017). Прагматична дієтетика забування і критика картезіанського невротизму. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія: Філософія. Філософські перипетії, Випуск 57, 30-35.
- Іванчук, В. (2020). Апотропеїчні дії перевертання-встромляння-розбивання як способи захисту від мерця та його демонічних іпостасей у гуцульських міфологічно-обрядових практиках. Етнічна історія народів Європи, Випуск 62, 25-36. <https://doi.org/10.17721/2518-1270.2020.62.03>.
- Корабльова, Н., Чміль, Г. (2020). Тіло як реальність у знаковій системі екранної культури та сексуальність як її ідеологія. Культурологічна думка, № 17, 19-44. <https://doi.org/10.37627/2311-9489-17-2020-1.19-44>.
- Корабльова, Н., Чміль, Г. (2022). Реальність війни: діагностика філософського інструментарію її аналізу. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», № 66, 6-18. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-66-1>.

- Корабльова, Н. (2023). «Подія-трагедія» війни у фігурах бадьюанських розмислів як умова філософії. Культурологічні ідеї, №23, 27-37. <https://doi.org/10.37627/2311-9489-23-2023-1.27-37>.
- Латур, Б. (2015). Про деякі емоційні наслідки капіталізму. Всеукраїнський соціологічний часопис "СВОЄ", №1 (111), 36-49.
- Левінас, Е. (1999). Між нами. Дослідження. Думки про іншого. Національний ун-т «Києво-Могилянська академія». Київ: Дух і Літера.
- Леві-Строс, К. (1997). Структурна антропологія. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».
- Леві-Строс, К. (2000). Первісне мислення. Київ: Український центр духовної культури.
- Маклюен, М. (2015). Галактика Гутенберга: становлення людини друкованої книги. Київ: Ніка-Центр.
- Мерло-Понті, М. (2001). Феноменологія сприйняття. Київ: Український Центр духовної культури.
- Москвін Я. В., Толстов І. В. (2023). Патія та етика. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», № 67, 34-40. <https://doi.org/10.26565/2306-6687-2023-67-04>.
- Перепелиця, О. М. (2017). Метаморфози суб'єкта: от/после cogito до/после libido. Вісник ХНУ імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», Вип. 56, 9-14.
- Платон. (2000). Держава. (пер. з дав.-гр. Д. Коваль). Київ: Основи, 2000.
- Сартр, Ж.-П. (2001). Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».
- Сосюр, Ф. де. (1998). Курс загальної лінгвістики. Київ: Основи.
- Фуко, М. (2003). Археологія знання. Київ: Вид-во Соломії Павличко «Основи».

- Ходаківський, О. М. (2022). Оманлива очевидність: сучасні підходи до вивчення історії емоцій. Наукові записки НаУКМА. Історичні науки, Т. 5, 70-79. <https://doi.org/10.18523/2617-3417.2022.5.70-79>.
- Хомік, О. Є. (2019). Апотропеїчна функція слова в українському лінгвокультурному просторі. Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету, Серія: «Філологія», № 43, Том 1, 112-116.
- Хомік, О. Є. (2023). Означальний простір «Свого» світу в українських колядкових текстах. Слобожанський науковий вісник. Серія: Філологія, Вип. 4, 58-62. <https://doi.org/10.32782/philspu/2023.4.12>.
- Abbasi, S. M. (2017). A Study of The Evil Eye Phenomenon and How It is Translated into Modern Fashion, Textiles, and Accessories. Indian J.Sci.Res, 13 (1), 137-143. <https://www.ijsr.in/upload/108373904925.pdf>.
- Adair, G. (2025). Against Being Bludgeoned: Discovering Apotropaic Function in William Rowe's Collected Poems. English Studies in Latin America: A Journal of Cultural and Literary Criticism, Vol. 28, Iss. 28). <https://doi.org/10.7764/ESLA.88532>.
- Adorno, T., Frenkel-Brunswik, E., Levinson, D., Sanford, N. (1993). The Authoritarian Personality. Studies in Prejudice Series. Vol. 1. New York City: Harper & Row and W. W. Norton & Company.
- Barthes, R. (1968). Elements of Semiology. Hill and Wang: New York.
- Barthes, R. (1983). The Fashion System. New York : Hill and Wang.
- Barthes, R. (1991). Mythologies. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Belson, J. D. (1981). The Gorgoneion in Greek Architecture (Ph.D. dissertation). Bryn Mawr: Bryn Mawr College.
- Benson, J. L. (1965). The central group of the Corfu pediment. IN: Gestalt und Geschichte-Festschrift Karl Schefold, zu seinem sechzigsten Geburtstag [ed. M. Rohde-Liegler], vol. 26. Bern: Francke, 48-60.
- Bernasconi, R. (1995). Sartre's Gaze Returned: The Transformation of the Phenomenology of Racism. Graduate Faculty Philosophy Journal, Vol. 18, № 2, 201-221. <https://doi.org/10.5840/gfpj199518226>.

- Bion, W. R. (1962). *Learning from Experience*, London: William Heinemann.
- Bion, W. R. (1995). Attacks on linking. *Int. J. Psycho-Anal.*, № 40, 308-315.
- Bloch, M. (1964). *The Historian's Craft*. New York: Vintage Books.
- Bogost, Ian. (2012). *Alien Phenomenology, or What It's Like to Be a Thing*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Bonner, C. (1950). *Studies in Magical Amulets, Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Bryant, Levi R. (2014). *Onto-Cartography: an Ontology of Machines and Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Budge, E. A. W. (1978). *Amulets and Superstitions*. New York: Dover Publications.
- Bunzel, R. (1992). *Zuni Ceremonialism*. New Mexico: University of New Mexico Press.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Cassirer, E. (1955). *The Philosophy of Symbolic Forms. Volume Two: Mythical Thought*. London: Oxford University Press.
- Condaticova, L. (2011). Contemporary Jewellery between History, Art and Symbol. *Postmodern Openings*, Vol. 7. 53-65.
- Dasen, V. (2015). Probaskania: Amulets and Magic in Antiquity. IN: *The Materiality of Magic* [ed., J. Bremmer and D. Boschung], 177–203. Munich: Morphomata.
- Deleuze, G., Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality*. Stanford, California: Stanford UP.
- Dickie, M. W. (2003). *Magic and Magicians in The Greco-Roman World*. London: Routledge.
- Düzgün, H. T., Arslan, T. (2023). Envy: An Insidious Emotion in Medieval Anglo-Norman Tradition of England. *F CUJHSS*, Vol. 17, Iss. 2, 297-303. <https://doi.org/10.47777/cankujhss.1299860>.

- Eidinow, E. (2016) *Envy, Poison, and Death: Women on Trial in Classical Athens*. Oxford: Oxford University Press.
- Eisman, M. M. (1972). Are Eyes Apotropaic? *American Journal of Archaeology*, vol. 76, Iss. 2, p. 210.
- Eliade, M. (1976). *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Elworthy, F. T. (1895). *The Evil Eye: An Account of This Ancient Widespread Superstition*. London: John Murray.
- Engler, T. (2009). Apotropäische Funktion der Kunstwelt in Thomas Manns *Die Betrogene und Bekenntnisse des Hochstaplers Felix Krull*. *Zagreber Germanistische Beiträge*, Iss. 18, 257-278.
- Eronen, M., Wikberg Nilsson, Å. (2022). Dreamcatching: introducing a reflexive tool to facilitate situated complexity in urban co-design practices. *Journal of Urban Design*, Vol. 28, Iss. 3, 257–273. <https://doi.org/10.1080/13574809.2022.2128313>.
- Evans-Pritchard, E. E. (1966). *The Pattern Under the Plough*. London: Faber & Faber.
- Evans-Pritchard, E. E. (1976). *Witchcraft, Oracles and Magic Among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Fahlander, F. (2019). Fantastic Beings and Where to Make Them: Boats as Object-Beings in Bronze Age Rock Art. *Current Swedish Archaeology*, Vol. 27, 191-212. <https://doi.org/10.37718/CSA.2019.09>.
- Faraone, C. A. (1994). Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Greek Myth and Ritual. *Cambridge Archaeological Journal*, vol. 4, Iss. 2, 270-289.
- Faraone, C. A. (2018). *The Transformation of Greek Amulets in Roman Imperial Times*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Faraone, C. A. (2024). Confronting Evil at the Boundaries of the City, the House, and the Human Body. IN: *Apotropaia and Phylakteria: Confronting*

- Evil in Ancient Greece [eds. M. G. Spathi, M. Chidioglou, J. Wallensten], 1-10.
- Febvre, L. (1939). *La Sensibilité et l'Histoire*. *Annales d'histoire sociale*, vol. 3, Iss. 1-2, 5-20.
 - Febvre, L. (1973). *New Kind of History*, (eds.). P. Burke, New York: Harper & Row.
 - Ficino, M. (1989). *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes* (Kaske C. V., Clark J. R.). Arizona: Ctr For Medieval & Ren.
 - Foucault, M. (1986). *The Care of the Self. Volume 3 of The History of Sexuality*. New York: Pantheon Books.
 - Foucault, M. (1994). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. NY: Vintage Books.
 - Foucault, M. (1998). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. (Translated, Alan Sheridan). New York: Vintage Books.
 - Frazer, J. G. (1909). *Psyche's Task: a Discourse Concerning The Influence of Superstition on The Growth of Institutions*. London: Macmillan.
 - Frazer, J. G. (1998). *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, 1st edition. Oxford: Oxford University Press.
 - Freud, S. (1919). The 'uncanny'. *Standard Edition*, Vol. 17. 217–256. London: Hogarth Press.
 - Freud, S. (1977). *Introductory Lectures On Psychoanalysis*. NY: WW Norton & Company.
 - Frevert, U. (2024) *Writing the History of Emotions: Concepts and Practices, Economies and Politics*. London: Bloomsbury.
 - Friedländer, S. (1993). *Memory, history, and the extermination of the Jews of Europe*, Bloomington: Indiana University Press.
 - Fromm, E. (1973). *The Anatomy of Human Destructiveness*. New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston.

- Frosh, S. (2012). Hauntings: Psychoanalysis and Ghostly Transmission. *American Imago*, Vol. 69, Iss. 2, 241-264. <https://doi.org/10.1353/aim.2012.0009>.
- Furtwängler, A. (1893). *Meisterwerke der griechischen Plastik*. Leipzig: Giesecke und Devrient.
- Galetti, D. (2023). Before Levinas, after Derrida: from Alterity and Hospitality to Xenophobia. *English Studies in Africa*, Vol. 58, Iss. 2, 41-54. <https://doi.org/0.1080/00138398.2015.1083196>.
- Galt, A. H. (1982). The Evil Eye as Synthetic Image and its Meaning on the Island of Pantelleria, Italy. *American Ethnologist*, Vol. 9, Iss. 4, 664–681. <https://doi.org/10.1525/ae.1982.9.4.02a00030>.
- Genesis, M. (2018). Archäologie der Angst – Apotropäische Praktiken auf den Richtstätten des Mittelalters und der Neuzeit als Zeichen von Aberglauben. Bd. 31: Mitteilungen der DGAMN: Archäologie des Glaubens – Umbrüche und Konflikte.
- Giannopoulou, M. (2024). Apotropaic and Prophylactic Practices at Troizen and Methana. IN: *Apotropaia and Phylakteria: Confronting Evil in Ancient Greece* [eds. M. G. Spathi, M. Chidiroglou, J. Wallensten], 19-32.
- Gonzalex-Wippler, M. (2003). *The Complete Book of Amulets and Talismans*. St. Paul: Llewellyn Publications.
- Grigoropoulos, D. (2024). Things Jingling from the Beyond: Tracking the Amuletic Function of Bells in Roman Greece. IN: *Apotropaia and Phylakteria: Confronting Evil in Ancient Greece* [eds. M. G. Spathi, M. Chidiroglou, J. Wallensten], 162-185.
- Guerra, T. (2017). *Encountering Evil: Apotropaic Magic in The Dead Sea Scrolls*. (A PhD dissertation). Birmingham: The University of Birmingham.
- Habib, R., R. (2017). *Protective Magic in Ancient Greece: Patterns in The Material Culture of Apotropaia from The Archaic to Hellenistic Periods*. (A PhD Dissertation). Tallahassee: Florida State University College of Arts and Sciences.

- Hadot, P. (1995). *Philosophy as a Way of Life*. Oxford: Blackwell.
- Hansmann, L., Kriss-Rettenbeck, L. (1966). *Amulett und Talisman: Erscheinungsform und Geschichte*. München, Callwey Verlag.
- Harman, G. (2018). *Object-Oriented Ontology: A New Theory of Everything*. London: Pelican Books.
- Harrison, T. (2003). *The Cause of Things: Envy and The Emotions in Herodotus' Histories*. IN: D. Konstan, N. K. Rutter [ed.]. *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece (143-164)*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Heidegger, M. (1992). *Parmenides*. Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1977). *The Age of the World Picture*. IN: *The Question Concerning Technology and Other Essays*, (trans. W. Lovitt). New York: Harper & Row, 115-136.
- Heidegger, M. (2010). *Being and Time*. Translated by Joan Stambaugh, revised by Dennis J. Schmidt. Albany, New York: SUNY Press.
- Herzfeld, M. (1981). *Meaning and Morality: A Semiotic Approach to Evil Eye Accusations in a Greek Village*. *American Ethnologist*, № 8, 560–574.
- Hildburgh, W. L. (1946). *Apotropaism in Greek Vase-Paintings*. *Folklore*, 57 (4), 154–178.
- Hinshelwood, R. D. (2020). *Anxiety: Melanie Klein's 'deeper' layers*. *Metalepsis*, vol. 1, 25-41.
- Hughes, G. (2020). *Envious Ethnography and the Ethnography of Envy in Anthropology's "Orient": Towards A Theory of Envy*. *Ethos*, 48 (2), 1-20.
- Ilin, I. (2024). *Corpus-Based Philosophy and Metamodernism: A Happy Encounter? Philosophical peripeteias*, № 70, 48-72.
<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-4>.
- Ilin, I. (2024). *(Non-)Paranoid Reading of Sigmund Freud and the Fear of Being Photographed: Corpus-Based Approach*. *Eidos. A Journal for Philosophy of Culture*, vol. 8, 124-155.
<https://doi.org/10.14394/eidos.jpc.2024.0026>.

- Ivanič, S. (2019). Amulets and the Material Interface of Beliefs in Seventeenth-Century Prague Burgher Homes. In: Faini, M. and Meneghin, A., eds. *Domestic Devotions in the Early Modern World. Intersections*. Brill, Leiden, Netherlands, 209-225.
- Jahn, O. (1855). Über den Aberglauben des bösen Blicks bei den Alten. *Berichte über die Verhandlung der königlich sächsischen Gesellschaft der Wissenschaft zu Leipzig. Philologisch-historische Classe. Siebenter Band.* 28-111.
- Jaspers, K., Bullock, M. (1953). *The Origin and Goal of History*. London: Routledge and Keegan Paul.
- Johnston, J. (2024). *Amulets in Magical Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Jouai, E. (2022). *Producing Ambiguous Threats: The Xenos and Xenophobia in Postcolonial France. (A PhD dissertation)*. Westminster: University of Westminster.
- Kieckhefer, R. (2000). *Magic in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klein, M. (1952). Some Theoretical Conclusions regarding the Emotional Life of the Infant. IN: *The Writings of Melanie Klein, Volume 8: Envy and Gratitude and Other Works*, Hogarth Press, London, 61-94.
- Klein, M. (1975). *Envy and Gratitude, and other works 1946-1963*. NY: The Free Press.
- Klein, M. (2002). *Love, Guilt and Reparation: And Other Works 1921-1945*. Free Press; First Edition.
- Konstan, D. (2003). Before Jealousy. IN: D. Konstan, N. K. Rutter [ed.]. *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 7-28.
- Kotansky, R. (1991). Incantations and Prayers for Salvation on Inscribed Greek Amulets. IN: *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion* [eds.

- C. A. Faraone and D. Obbink). Oxford; New York: Oxford University Press. 107–137.
- Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*. New York: Columbia University Press.
 - Kutter, M. M. (2018). *Emotion in Politics: Envy, Jealousy, and Rulership in Archaic and Classical Greece*. (Dissertation for the degree of PhD). Ann Arbor: The University of Michigan.
 - Lang, A. (1887). *Myth, Ritual, and Religion*. London: Longmans, Green & CO.
 - Lang, A. (1901). *Magic and Religion*. London: Longmans, Green, & CO.
 - Lang, B. (1974). *Dämonenabwehr in der Umwelt Israels. Teufelsglaube –* Tübingen: Katzmann Verl. <http://dx.doi.org/10.15496/publikation-77104>.
 - Langer, S. K. (1942). *Philosophy in a New Key: A Study in the Symbolism of Reason, Rite, and Art*. New York: The New American Library.
 - Latour, B. (2007). Can we Get our Materialism Back, Please? *Isis*, Vol. 98, Iss. 1, 138-142.
 - Lazarou, A., Liritzis, I. (2022). Gorgoneion and Gorgon-Medusa: a critical research review. *Journal of Ancient History and Archaeology*, vol. 9, Iss. 1, 47-62.
 - Lévy-Bruhl, L. (1923). *The Mystic Experience and Primitive Symbolism*. London: Routledge.
 - Lovejoy, A. O. (1936). *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. Harvard University Press. Reprinted by Harper & Row.
 - Luck, G. (2006). *Arcana Mundi: Magic and The Occult in The Greek and Roman Worlds. A Collection of Ancient Texts*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
 - Lunn-Rockliffe, S., Derbyshire, S., Hicks, D. (2019). *Material culture, analysis of*. IN: *SAGE Research Methods Foundations* [eds., P. Atkinson]. Newbury Park: SAGE Publications Ltd.

- Mack, R. (2002). Facing Down Medusa (An aetiology of the gaze). *Art History*, Vol. 25, Iss. 5, 571–604.
- Macleod, M., Mees, B. (2006). *Runic Amulets and Magic Objects*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Malinowski, B. (1926). *Myth in primitive psychology*. London: Norton.
- Malinowski, B. (1948). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Illinois: The Free Press.
- Maloney, C. (1976). *The Evil Eye*. New York: Columbia University Press.
- Meillassoux, Q. (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London: Continuum.
- Morton, T. (2013). *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World*. Posthumanities. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Most, G. (2003). Epinician Envies. IN: *Envy, Spite and Jealousy: The Rivalrous Emotions in Ancient Greece* [eds. D. Konstan, N. K. Rutter]. Edinburgh: Edinburgh University Press, 123-142.
- Myers, A. D. (2024). Jesus's Apotropaic Theophany: Guarding and Sanctifying Believers in John's Gospel. IN: *Early High Christology: John among the New Testament Writers* [C. M. Blumhofer et al.]. Augsburg: Augsburg Fortress Publishers, 75-86.
- Nakamura, C. (2008). Mastering Matters: Magical Sense and Apotropaic Figurine Worlds of Neo-Assyria. IN: *Archaeologies of Materiality*, 18-45.
- Naveh, J., Shaked, Sh. (1985). *Amulets and Magic Bowls: Aramaic Incantations of Late Antiquity*. Jerusalem: Magnes Press.
- Needham, J. (1986). *Science and Civilization in China*. Taipei City: Caves Books.
- Nietzsche, F. (1908). *Thus Spake Zarathustra: A Book For all and None*: Translated by A. Tille. London: T. Fisher Unwin.
- Nietzsche, F. (2007). *On the Genealogy of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Norman, A. (2024). *Transitional Objects in Early Childhood: The Value of Transitional Objects in the Early Years*. NY: Routledge.
- Ogden, D. (2002). *Magic, Witchcraft, and Ghosts in The Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press.
- Paine, S. (2004). *Amulets: Sacred Charms of Power and Protection*. Rochester, Vermont: Inner Traditions.
- Paleothodoros, D., Karagiannopoulos, Ch. (2024). IN: *Apotropaia and Phylakteria: Confronting Evil in Ancient Greece* [eds. M. G. Spathi, M. Chidioglou, J. Wallensten], 186-203.
- Majrīfī, M. I. A. (2002). *Picatrix: Ghayat Al-hakim : the Goal of the Wise*. Seattle: Ouroboros Press.
- Pilz, O. (2024). *Some Thoughts on Apotropaic Devices in Greek Pottery Production*. IN: *Apotropaia and Phylakteria: Confronting Evil in Ancient Greece* [eds. M. G. Spathi, M. Chidioglou, J. Wallensten], 33-41.
- Plamper, J. (2015). *The History of Emotions: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Potter, T. (2022). *Horos: Ancient Boundaries and the Ecology of Stone*. Cambridge, UK: Open Book Publishers. <https://doi.org/10.11647/OBP.0266>.
- Provan, I. (2013). *Convenient Myths: The Axial Age, Dark Green Religion, and the World That Never Was*. Waco: Baylor University Press.
- Reddy, W. M. (2001). *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reiner, E. (1960). *Plague Amulets and House Blessings*. JNES, Vol. 19, Iss. 2, 148–155.
- Reminick, R. A. 1976. *The Evil Eye Belief Among the Amhara*. In *The Evil Eye*, (edited by C. Maloney), 85–101. New York: Columbia University Press.
- Rosenwein, B. H. (2010). *Problems and Methods in the History of Emotions. Passions in Context*, Vol. 1, 1–31.

- Rosie, K. (2020). Protective Magic on the Byzantine Periphery: The Development of Apotropaic Devices. *Arc: The Journal of the School of Religious Studies*, Vol. 48, 76–108. <https://doi.org/10.26443/arc.v48i.307>.
- Rudolf, B. (1999). The Phenomenon of the Gaze in Merleau-Ponty and Lacan. *Chiasmi International*, Vol. 1, 105-118.
- Sanzo, J. E. (2017). Magic and Communal Boundaries: The Problems with Amulets in Chrysostom. *Henoch*, Vol. 39, Iss. 2, 227–246.
- Sanzo, J. E. (2024). *Ritual Boundaries Magic and Differentiation in Late Antique Christianity*. Oakland: University of California Press.
- Scheer, M. (2012). Are Emotions a Kind of Practice (and Is That What Makes Them Have a History)? A Bourdieuan Approach to Understanding Emotion. *History and Theory*, Vol. 51, № 2., 193–220. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2012.00621.x>.
- Schlesier, R. (1990). Apotropäisch. In: Hubert Cancik u. a. (Hrsg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Band 2, Kohlhammer, Stuttgart.
- Scholtz, A. (2021). The Unwelcome Guest: Envy and Shame Materialized in a Roman Villa. *TAPA*, vol. 151, 335-361.
- Schütz, A. (1970). *On Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, edited by Helmut R. Wagner. Chicago: University of Chicago Press.
- Shapiro, M. R.-M. (2018). Abracadabra! Postmodern Therapeutic Methods: Language as a Neo-Magical Tool. *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, Vol. 17, Iss. 49. 3-17.
- Simmel, G. (1908). Der Mensch als Feind. Zwei Fragmente aus einer Soziologie. *Der Morgen. Wochenschrift für deutsche Kultur*. 2, Jg., 55-60.
- Sloterdijk, P. (2011). *Bubbles: Spheres Volume I: Microspherology*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Souvlakis, N. (2021). *Evil Eye in Christian Orthodox Society: A Journey from Envy to Personhood*. New York, Oxford: Berghahn Books. <https://doi.org/10.2307/j.ctv2tsxkd2>.

- Spatharas, D. (2019). Emotions, persuasion, and public discourse in classical Athens. Berlin: Walter de Gruyter GmbH.
- Spathi, M. G. (2024). The Interpretation of Clay Gorgoneion-Roundels in Sacral Contexts: Evidence from the Sanctuary of Artemis Limnatis at Ancient Messene. IN: Apotropaia and Phylakteria: Confronting Evil in Ancient Greece [eds. M. G. Spathi, M. Chidiroglou, J. Wallensten], 85-99.
- Spencer, S. (2024). BA thesis in Archaeology with specialization in Classical archaeology and ancient history 15 hp. Supervisor: Dominic Ingemark. Defended and passed 2024-05-31. Department of Archaeology and Ancient History, Uppsala University. Uppsala, Sweden.
- Stern, H. R. (1978). The Couch, Its Use and Meaning in Psychotherapy. NY, London: Human Sciences Press.
- Sütterlin, Ch. (1989). Universals in Apotropaic Symbolism: A Behavioral and Comparative Approach to Some Medieval Sculptures. Leonardo, Vol. 22, Iss. 1, 65-74.
- Szasz, T. (2003). Psychiatry and the control of dangerousness: on the apotropaic function of the term "mental illness". J Med Ethics, Vol. 29, Iss. 4, 227-230; <https://doi.org/10.1136/jme.29.4.227>.
- Szwec, G. (2014). Les galériens volontaires. Paris: PUF.
- Tătăran, A. (2010) “Apotropaic Rites. Mentalities and Practices of Defense”. (Abstract of Doctoral Thesis). Cluj-Napoca: “Babeş-Bolyai” University.
- The Characters of Theophrastus. (1881). Boston: Published by Frederic’s Hill.
- Tulun, T. (2022). Analysis of everyday xenophobia: the case of highly educated Turks with immigrant background in Austria and Germany. (Ph.D dissertation). Ankara: Bilkent University.
- Tylor, E. B. (1865). Researches into the early history of Mankind and the development of Civilization. London: John Murray.
- Tylor, E. B. (1881). Anthropology an introduction to the study of man and civilization. London: Macmillan and Co.

- Tylor, E. B. (1890). Notes on the Modern Survival of Ancient Amulets Against the Evil Eye. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, № 19, 54–56.
- Trigg, S., Welch, A. (2023). Objects, Material Culture and the History of Emotions in Medieval and Early Modern Europe. *Emotions: History, Culture, Society*, 7 (1), 1-8. <https://doi.org/10.1163/2208522x-02010183>.
- Vanesse, S. (2016). Between Street Vendors, Singing Slaves, and Envy. *Chronika*, Vol. 6, 15-25.
- Walker, W. H., Berryman, J. (2023). Ritual Closure: Rites De Passage and Apotropaic Magic in an Animate World. *Journal of Archaeological Method and Theory*, Vol. 30, 449–494. <https://doi.org/10.1007/s10816-022-09565-7>.
- Wittgenstein, L. (2024). *Tractatus Logico-Philosophicus: A New Translation*, with a foreword by Marjorie Perloff, (ed.) Searls, D. New York: Liveright.
- Wolfendale, P. (2014). *Object-Oriented Philosophy: The Noumenon's New Clothes*. Falmouth, UK: Urbanomic.
- Wolters, P. (1909). *Ein Apotropaion aus Baden im Aargau*. Bonn : Carl Georgi, Universitäts-Buchdruckerei und Verlag.
- Zahurska, N. (2021). Post-Postmodern: Arts and Trends. *Philosophical peripeteias*, № 65, 6-13. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2021-65-1>.
- Zahurska N. New Sincerity in Post-Postmodern Art. *Philosophical peripeteias*, 2022. № 66. C. 19-26.
<https://doi.org/https://doi.org/10.26565/2226-0994-2022-66-2>.
- Zahurska, N. (2024). Speculative Realism and Object-Oriented Ontology as Post-Postmodern Trend. *Philosophical peripeteias*, № 70, 36-47. <https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-3>.

ДОДАТОК А

Список публікацій здобувача за темою дисертації

Публікації у виданнях, включених до переліку фахових видань України з присвоєнням категорії «Б»:

Жеронкін, А. В. (2023). Історія заздрості: Історіографічний огляд. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Теорія культури і філософія науки», (68), 43-54.
<https://doi.org/10.26565/2306-6687-2023-68-05>.

Жеронкін, А. В. (2024a). Седативна функція матеріальної культури: про сутність апотропея. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (70), 173-186.
<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-70-16>.

Жеронкін, А. В. (2024b). “Погляд” Іншого та ксенофобія: феноменологічні розшуки сутності пристріту. Вісник Харківського національного університету імені В. Н. Каразіна. Серія «Філософія. Філософські перипетії», (71), 104-114.
<https://doi.org/10.26565/2226-0994-2024-71-10>.

Публікації, які засвідчують апробацію матеріалів дисертації:

Жеронкін, А. В. Історія емоцій: перспективи використання підходів Ж. Лакана та В. Р. Біона // XIX Харківські студентські філософські читання. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 13–14 травня 2023 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2023.

Жеронкін, А. В. Матеріальна культура та історія емоцій: методологічні суперечки // XX Харківські студентські філософські читання: до 180 річниці з дня народження Фрідріха Ніцше. Матеріали наукової конференції студентів та аспірантів, 16 травня 2024 р., м. Харків. Харків: ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2024.

Жеронкін, А. В. VI Міжнародна науково-практична конференція «SCIENCE AND TECHNOLOGY: CHALLENGES, PROSPECTS AND INNOVATIONS», 29-31.01.2025, Осака, Японія.

Онлайн сервіс створення та перевірки кваліфікованого та удосконаленого електронного підпису

ПРОТОКОЛ
створення та перевірки кваліфікованого та удосконаленого електронного підпису

Дата та час: 09:33:43 17.03.2025

Назва файлу з підписом: Zheronkin_diss.pdf.asice
Розмір файлу з підписом: 2.1 МБ

Перевірені файли:
Назва файлу без підпису: Zheronkin_diss.pdf
Розмір файлу без підпису: 2.3 МБ

Результат перевірки підпису: Підпис створено та перевірено успішно. Цілісність даних підтверджено

Підписувач: Жеронкін Антон Володимирович
П.І.Б.: Жеронкін Антон Володимирович
Країна: Україна
РНОКПП: 3539005576
Час підпису (підтверджено кваліфікованою позначкою часу для підпису від Надавача): 09:33:35 17.03.2025
Сертифікат виданий: "Дія". Кваліфікований надавач електронних довірчих послуг
Серійний номер: 382367105294AF9704000000734851016D669203
Тип носія особистого ключа: ЗНКІ криптомодуль ІІТ Гряда-301
Алгоритм підпису: ДСТУ 4145
Тип підпису: Кваліфікований
Тип контейнера: Підпис та дані в архіві (розширений) (ASiC-E)
Формат підпису: З повними даними ЦСК для перевірки (CAdES-X Long)
Сертифікат: Кваліфікований

Версія від: 2025.02.05 13:00