

Міністерство освіти і науки України  
Львівський національний університет імені Івана Франка

**Лідія Сафонік**

# **БУТТЄВІСТЬ СЕНСУ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ**

Монографія

Львів  
ЛНУ імені Івана Франка  
2016

УДК [111.1:124.2]:316.62"19"

ББК Ю26+Ю212.78

С 21

**Рецензенти:**

д-р філос. наук, проф. *І. В. Голубович*  
(Одеський національний університет імені І. І. Мечнікова)  
д-р філос. наук, проф. *В. І. Додонова*  
(Донецький національний університет (м. Вінниця))  
д-р філос. наук, доц. *Т. П. Кононенко*  
(Київський національний університет імені Т. Шевченка)

*Рекомендовано до друку Вченою радою  
Львівського національного університету імені Івана Франка  
(протокол № 191/7 від 16.12.2015 року)*

**Сафонік Лідія**

С 21 Буттєвість сенсу людського життя : монографія /  
Л. Сафонік. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2016. – 350 с.  
ISBN

Досліджено феномен сенсу життя в контексті соціально-антропологічного буття ХХ століття. Зазначено, що у час диференціації та подрібнення модерністського нарративу процедури смислоконституювання, обумовлювані вербальним рефлексивним мисленням із залученням мовно-комунікативного та аргументаційного опосередкування, сприяють буттєвому закоріненню сенсу життя та розумінню його як інтегративної засади смислів людського буття.

**УДК [111.1:124.2]:316.62"19"**  
**ББК Ю26+Ю212.78**

ISBN

© Лідія Сафонік, 2016  
© Львівський національний університет  
імені Івана Франка, 2016

## **ВСТУП**

Сучасна людина перебуває в нестабільній життєвій ситуації, коли вчорашнє буттєве опертя є дещо розмитим та розпорошеним, а сьогоденне – крихке і нетривке, що спонукає до перевирішення питання надзвичайної ваги – сенсу життя людини в умовах “іншого” соціокультурного досвіду.

Вертикальна модель сенсоутворення не отримує достатньої підтримки у ситуації неусталеного соціально-антропологічного буття ХХ сторіччя, бо метафізичні сутності можуть вносити і переважно вносять тоталізуючу функцію в мислення, що створює ситуацію неспроможності конституювання буттєвих смислів та самочинного творення власних життєвих сенсів. Однак, кардинальні соціальні зміни та потреба людини у пошуку власних сенсів та смислів, виводить мислення поза його тоталізуючі вербально-метафізичні практики й наводить до пошуку автентичності життя щодо “правдивості” самого буття.

Опір вертикальним структурам є зрозумілим сьогодні загалом, оскільки людина антиєрархічного мислення прагне реалізувати власну автентичність, що передбачає зростання горизонтальних акцій, які уможлиwiająться смислоконституюючими процедурами, що сприяють трансформації сенсу життя та формуванню сенсо-розу-

міння. Модель притомного сенсо-розуміння передбачає свободу людини у просторі смислоутворення та визначальність буттєвих смислів у конституюванні цього дискурсу.

У процесі аналізу сенсу життя звернули увагу на той фактор, що в Україні досить різко проявився феномен “розриву поколінь”, що спонукало ціннісно-сміслові зміни в структурі соціуму. Представники старшого покоління переважно дотримуються цінностей виживання (стабільності, тривалості, незмінності), не опираючись на критичну функцію людського мислення. Цінності виживання забезпечують тяглість та незмінності ритму життя, що суперечить буттєвій динаміці. Своєю чергою молода генерація критично сприймає традиційну ціннісну шкалу, схиляється до смислоконституюючої діяльності, де гідність людини – один з головних смислів та цінностей, відтак, сенс життя розуміється як інтегративна засада смислів людського буття. Загалом постмодерний дискурс допускає блукання людини у світі, яка не “прив’язує” сенс життя до мети та цілей життя, тобто уможливає життя у просторі ситуативних дискурсів. “Життя зі зміслами” сприяє повноті людського буття, а процедури смислоконституювання загалом сприяють практикам сенсо-розуміння

У ситуації неусталеності буття, коли соціальна дійсність все ускладнюється, стає непередбачуваною та невизначеною, а людина позбавлена магістральних шляхів, рятівних практик, накатаних колій та методологічних схем, предметний аналіз сенсу життя допомагає побачити спектр можливих аргументацій та додаткових рішень у справі осенсовування життя, отже, перевірення питання сенсу життя не розкіш, а справа стійкості людини у бутті.

## **Розділ 1**

# **КОНЦЕПТУАЛЬНІ ТА МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ АНАЛІЗУ ПРОСТОРУ СЕНСО-РОЗУМІННЯ**

## **1.1. Теоретико-методологічні засади аналізу простору сенсу**

Роздуми щодо сенсу життя є засадничими у творчому спадку більшості мислителів минулого та сучасності. Саме тому не викликає суперечки твердження того, що історія роздумів щодо сенсу існування надзвичайно довга, оскільки бере свій початок з грецьких часів. Ж. Делез наголошує: “Титанічний образ, необхідність святотатства, властива титанічно спраглому індивіду, є історично першим сенсом, який надають існуванню” [75, 34].

Проблема сенсу життя “зачіпає нас в самих засадах нашого існування” і ці “прокляті питання” (С. Франк) “про сенс життя хвилює і мучить у глибині душі кожна людину”, і це питання – не “теоретичне” питання, не предмет вільної розумової гри; це питання є питання самого життя, воно тим страшніше – і власне кажучи, ще набагато страшніше, ніж за тяжкої нужди питання про шматок хліба для втамування голоду” [270, с. 125, 126] ].

У період розвитку традиційної метафізики, класичного раціоналізму, мислителі надавали перевагу суцьому, яке ототожнювали з буттям. Людина класичної доби переконливо вірила у те, що життя має сенс, оскільки мала місце

принаймі “загальна орієнтація, точка відліку, преференціальна рамка, з якою співвідносилися всі індивідуальні відмінності” [194, с. 25]. А. Баумейстер, аналізуючи філософські роздуми Т. Аквінського, передає сутність буття людини метафізичної доби: “...вона може зробити способом свого буття постійну спрямованість на Божественне, вона може жити з самого божественного” [12, с. 302].

Беручи до уваги соціально-культурні реалії сьогодення, вертикальна модель не має достатньої підтримки у наш час, оскільки з урахуванням специфіки соціального буття ХХ століття “усі трансцендентні цінності, що свого часу надавали життю смисл, зводяться до зовсім незаперечних цінностей, на кшталт наявності у І. Канта зведення Бога та безсмертя душі до рівня постулатів практичного розуму, інтерпретованих нині як сотеріологічно вмотивована етимологія, що самі по собі потребують того, що Ф. Ніцше називає “переоцінкою” [171, с. 186]. Мета нашого дослідження – спробувати показати трансформацію традиційного уявлення про сенс життя у соціально-антропологічній площині ХХ сторіччя.

Засилля традиційно-метафізичного підходу до вирішення філософських проблем бентежило М. Гайдегера, і заради вивільнення мислення із-під гніту тотожності, мислитель пропонує інший мисленевий хід, де за основу бере парменідівське уявлення про суще як єдине у його поєднанні з гераклітівською концепцією становлення, і, як наслідок, мислитель критично оцінює здобутки сучасної науки, яка прагне уречевлення та об’єктивації суцього і не спроможна зрозуміти динамічну природу *ось-буття*. Уречевлення та об’єктивація суцього приводить до ситуації нав’язування життєвих сенсів та смислів.

Методологічний підхід, що поєднує парменідівське уявлення про суще як єдине та гераклітівську концепцію становлення, М. Гайдегер використовує заради утвердження ідеї відкритості, неутаємничості буття. І. Андрос наголошує: “Якраз підхід із позиції єдності буття і ніщо, як взаємозв’язку світла і темряви, і дає можливість осягнути істинне як неутаємничене, як відвертість і відкритість буття” [56, с. 41]

М. Гайдегер відмежовується від аристотелівсько-томістської традиції, дискурсу аналітичної філософії, традиціоналістської філософії, оскільки вони можуть вносити і переважно вносять тоталізуючу функцію в мислення. Незважаючи на спроби виходу поза межі метафізичного мислення, М. Гайдегер все ж таки певною мірою залишається в межах метафізичної мисленнєвої моделі, що не є дивним, оскільки здатність мислити метафізично є природною схильністю людського розуму.

Ж. Гронден зазначає, що в перших чотирьох параграфах “Буття і час”, спочатку М. Гайдегер є послідовником аристотелівсько-томістської традиції (пар. 1), а вже у питанні прояснення значення нашого розуміння говорить як аналітичний філософ (пар. 2), у питанні виявлення апріорних умов можливості регіональних онтологій постає як філософ-традиціоналіст (пар. 3), аналізуючи ось-буття, постає в іпостасі філософа-екзистенціаліста [58, с. 14].

Ймовірно, зміна методологічних позицій М. Гайдегера залежить від предмета аналізу і, коли мислитель говорить про світ загалом, то продовжує стояти на позиціях аристотелівсько-томістської метафізичної традиції, однак судження про ось-буття виводить його поза межі традиціоналістського дискурсу та філософії екзистенціалізму в напрямі феноменології та герменевтики.

М. Гайдегер принципово не дає конкретної відповіді на запитання, як виникає найперший досвід ідеального суцього, яке може бути мірилом, зразком життєвих сенсів та буттєвих смислів, щоб методологічно не уподібнюватися метафізичній традиції та філософії трансценденталізму, оскільки прагне відмежуватися від метафізичного дискурсу домінування. Більше того, М. Гайдегер методологічно ясно показав, що заради уникнення загрози уречевлення та об'єктивації дискурсу сенсо-розуміння, зваби витворення штучної його моделі належить звертатися за допомогою не до конкретного суцього, а до буття, бо небезпека “тримання” за конкретне суще в тому, що воно уможливає втрату сенсу життя загалом.

М. Гайдегер свідомо протиставив онтологію як фундаменталь-онтологію та метафізику, цим самим намітивши нове зрушення в предметній саморефлексії філософії. Гайдегерівське розмежування метафізики та онтології є методологічно важливим для нашого дослідження, оскільки деконструкція метафізики сприяє вивільненню онтологічних смислів ось-буття з-під дискурсу домінування та панування. Гайдегерівське розмежування метафізики та онтології вплинуло на подальший розвиток філософії, який найбільш помітний у деконструктивізмі Ж. Деріда та метафізиці Іншого Е. Левінаса.

М. Гайдегер розумів, що для принципово нового опису буття людини вже недостатньо старого понятійного апарату, оскільки усвідомлював, що виклики модерного часу потребують витворення нових концептів. Мислитель саме тому вперше вводить до філософського обігу деякі термінологічні новації, зокрема: “темпоральна онтологія”, “*Dasein*”, “*Mansar*”, “*Sein zum Tode*” (буття-до-смерті) та екзистенціалів “турбота”, “страх”, “в-світі-буття” тощо, оскільки опис нової проблеми старими термінами змушуватиме нас повертатися до простору старих сенсів та смислів.

А. Богачов демонструє відмінність фундаментальної та регіональної онтології, яка полягає в тому, що “фундаментальна онтологія передує всім регіональним онтологіям і обґрунтовує їх, бо увиразнює сенс буття взагалі, тоді як регіональні увиразнюють буття окремого роду суцього” [23, с. 206]. Саме тому фундаментальна онтологія мусить починати з *ось-буття*, а не з різновиду суцього, бо тільки через ось-буття, досліджене екзистенціально-феноменологічно, відкривається смисл буття в цілому та сенс життя кожної людини зокрема. Мислитель зауважує, що М. Гайдегер онтологію “...ґрунтує на тому, що сенс буття можна збагнути тоді, коли вдасться ухилитися від звичного для старої онтології уречевлення, об’єктивації буття” [23, с. 205]. Зазначимо, що у своїх наукових розвідках А. Богачов подекуди використовують концепт “сенс буття”, а подекуди “смисл буття”, що дещо суперечить нашій позиції.



Фундаментальна онтологія свідчить про механізм переборення метафізичного розуміння сенсу, який полягає у чіткій артикуляції вагомості буттєвого простору, “що становить те, чим ми можемо бути, нашу життєву потенційність” [182, с. 35] М. Гайдегер вказує, що буттєве питання, “темне і не спрямоване”, проте ми вже завжди “рухаємося” в певній буттєвій зрозумілості.

А. Баумейстер правильно наголошує, що з самої траєкторії цього руху виникає запитання про сенс буття і “тенденції” до його осягнення [12, с. 153]. В процесі осягнення “сенсу буття” (термін А. Баумейстера) в цілому ми зустрічаємося з низкою протиставлень: “з одного боку, забування, темнота, відсутність орієнтирів, з іншого, тривіальність, позірна зрозумілість та вдавана очевидність” [12, с. 152]. Отже, А. Богачов та А. Баумейстер використовують один концепт “сенс буття”, проте, якщо сприймати слово “смысл” як русизм, то зрозуміти мислителів, можна.

М. Гайдегер розуміє складність пошуку смислу буття і зазначає, що “ми не знаємо навіть горизонту, в межах якого маємо схопити та зафіксувати цей смысл [буття] і в той же час проблискують перші промені ранкової зорі” [12, с. 152]. Поблискування відбувається завдяки запитуванню людиною того, що є смыслом буття, “бо ми вже в досвіді запитування імпліцитно зробили свій вибір” [12, с. 153]. Отже, запитування конститує, структурує буття, а оскільки буття позначає буття суцього, то людина своїм запитуванням проясняє для самої себе суще, тобто те, що об’єктивує сенсо-розуміння, “прикріплює” його до життя. Досвід вибору суцього, яке “ми термінологічно схоплюємо як ось-буття”, є сферою свободи та відповідальності людини, що сприяє трансформації запитування “що є смыслом буття загалом” до пошуку відповіді на запитання “що є сенсом життя людини”.

А. Баумейстер слушно виокремлює важливість онтологічного запитування, що є індикатором і дороговказом для вибору правильного напрямку дослідження й *вибору взірцевого суцього* (курсив мій), в якому буття може розімкнутися, розкритися (як відповідь на запитування) [12,

с. 153]. Завдяки питанням щодо смислу буття у структурі самого суб'єкта відбуваються докорінні зміни, оскільки він змушений взяти на себе відповідальність за генерацію буттєвих смислів, життєвих сенсів та проектів на іншому концептуальному рівні, інакше його очікує застій та певним чином особистісна трагедія. М. Фуко в "Історії сексуальності" наголошує, що мислення розкривається як "процес суб'єктивації", в якому не можна углядіти повернення до класичного суб'єкта [278, с. 277]. Питання зміни природи суб'єкта та актуалізації сенсо-розуміння стало можливе завдяки проведеній процедурі деконструкції метафізики модерною та постмодерною філософією ХХ сторіччя.

Незважаючи на певну заплутаність позиції М. Гайдегера, методологічно важливою для нас є Гайдегерівська думка, що смисл буття "вичитується" завдяки досвіду вибору суцього, і людина не має іншого шляху, як звертати свій погляд на буття, і сам факт зверненості людини до буття уможливає пошук сенсу життя, отже запитування у буття, звернення до буття уможливає сенсо-розуміння. Роздуми М. Гайдегера можна розуміти так, що людина вслухується в голос буття так, що запитує, шукає відповіді, отже, формує думку в строгому розумінні цього слова, яку належить відрізнити від гадки, заснованої на емпіричному досвіді. Знайшовши відповідь, людина розгортає те, що імпліцитно присутнє в бутті, тобто демонструє своє розуміння смислу буття.

Ж. Деріда досить критично оцінює засади фундаментальної онтології, оскільки деконструкція передбачає відмову від фундаментального досвіду буття. Відмова від фундаментального досвіду буття допускає блукання людини у світі, яка не замислюється над проблемою смислу буття загалом та сенсу життя, оскільки її задовольняє простір варіативних смислів. Більше того, М. Гайдегер залишив поза дослідницькою увагою вплив соціально-економічних чинників на перебіг людського буття, проте філософські тексти М. Гайдегера методологічно сприяють розумінню проблеми смислу буття народу, нації, спільноти. Людина, яка відмовляється долучатися до дискурсу

“спільного блага”, потрапляє в ситуацію “*nichtdasein fähig*” – неспроможна бути людиною-громадянином, тим більше, якщо не спроможна влитися краплею в *Dasien* свого народу, не розділив його “*Das Schicksal*” (долю).

З урахуванням складності філософських питань, які поставив перед собою М. Гайдеґер, не дивно, що його філософія не має протореного шляху і “мислення Гайдеґера постійно перебуває ніби в стані народження, змінює початки й напрямки руху. Воно подібне до річки, що повертає своє русло в різні боки або (якщо застосувати вищенаведені Гайдеґерові приклади) схоже на гірські або лісові стежки, які кружляють, повертаються назад і знову спрямовують свій біг у невідомому напрямку” [12, с. 106, 107].

Внесок М. Гайдеґера надзвичайно вагомий у справі переорієнтованості філософського дискурсу ХХ сторіччя, більше того, він не міг охопити усі сфери людського буття, а зосередив свою увагу на найбільш для нього болісних питаннях – забуття людиною буття, що покликало за собою чимало запитів сьогодення. Звісно, існує певна відмінність між раннім та пізнім М. Гайдеґером, саме тому А. Богачов наголошує, що оскільки “...для раннього Гайдеґера сфера себе-показу буття, смислу буття, це досвід самотлумачення, буденний і феноменологічний, натомість для пізнього М. Гайдеґера й Г. Гадамера – це сфера іншого герменевтичного досвіду – небуденного слова, істини буття” [23, с. 206].

Заслуга М. Гайдеґера полягає в тому, що він уперше закликає “деконструювати” філософські тексти, щоб відшукати та відкрити нові буттєві смисли та орієнтири як підґрунтя сенсо-розуміння. У той же час онтологічне відкриття не є гарантією будь-чого, важливим є герменевтичне розуміння та соціальне закорінення виокремлених смислів. Ми не маємо права забувати, що коли думка занурюється у світ онтологічних дискусій, то відлучається від простору предметного життя.

Визначенню власної методологічної позиції ми завдячуємо і філософському доробку Ж. Делеза, а саме його працям “Логіка смислу” та “Відмінність і повторення”,

оскільки саме вони сприяють пошуку нових стратегій, тлумачень та бачень природи смислу та сенсу. Ж. Деріда назвав праці Ж. Делеза одними з найкращих серед творчого спадку Делеза. М. Фуко зазначає: “Логіку смислу варто вважати найсміливішим та найзухвалішим із метафізичних трактатів за тієї головної умови, що на місце зречення метафізики як заперечення буття ми примушуємо метафізику говорити про над-буття” [75, с. 456].

Ж. Делез, як відомо, часто використовує такі поняття, як: поверхня, складка, внутрішнє-зовнішнє, лінія утікання тощо. А. Бадью наголошує, що: “Праві ті, хто вважає Дельоза паризьким модельєром, законотворцем філософської моди” [5, с. 183]. Якщо Ж. Делеза можна назвати паризьким модельєром, тоді М. Гайдегера можна назвати німецьким модельєром у царині філософії початку ХХ сторіччя. Творення нових концептів, філософських мовних зворотів сприяє появі різноманітних буттєвих смислів як підґрунтя сенсо-розуміння.

Делезівська “Логіка смислу” змушує звернути увагу на речі, що, на думку М. Фуко, були знехтувані філософією протягом багатьох сторіч, а саме на подію (асимільовану в поняття, із якого ми намарно намагалися його витягнути в формі факту, який верифікує речення, в формі актуального досвіду як модальності суб’єкта, в формі конкретності як емпіричного змісту історії); і на фантазм. М. Фуко зазначає: “...у чому ще настільки з необхідністю потребує мислення нашого часу, як не в події і не в фантазії” [75, с. 456]. Ж. Делез відходить від класичної лінії Платон-Гегель та шукає інших своїх союзників в історії філософії, а саме Дунса Скотта, про онтологію якого він говорить: “Завжди була лише одна онтологія, онтологія Дунса Скотта” [75, с. 53]; стоїків з їхнім твердженням про зв’язок усіх частин Єдиного; Б. Спінозу з твердження єдності субстанції; Ф. Ніцше, для якого властиве твердження “...однозначності повторення у вічному поверненні” [75, с. 363]; А. Бергсона, у філософії якого усе різноманіття є конкретним повторенням і виявом Творчої еволюції,

оскільки саме ці філософи, на думку Ж. Делеза, засадничим принципом виокремлювали єдність буття. Д. Скопін додає, що А. Бадью “визначає місце Делеза всередині цієї різноманітності” [5, с.180].

Вихідною тезою філософської думки Ж. Делеза є твердження однозначності буття. У значимій праці “Відмінність і повторення” філософ зазначає: “Завжди існує тільки одне онтологічне припущення: Буття однозначне” [75, с. 53]. А. Бадью зазначає, що саме цей “тезис однозначності буття визначає все відношення Делеза до історії філософії” [5, с. 37]. Таке твердження нашою є на міркування, що сенс життя – це феномен сполучений з тканиною життя, і не можна сказати, що життя трошки має сенс, або трошки його не має, бо людина або впевнена у тому, що життя однозначно має сенс, або в тому, що життя є таким, що однозначно втратило свій сенс. Людина спроможна одномоментно охопити своє життя і визначити, наскільки воно має сенс.

Ми не сумніваємося в очевидності твердження, що життя загалом має сенс, проте наївна настанова лише підказує людині, що життя не позбавлене сенсу, однак не гарантує достатнього опертя у бутті. Віра людини у те, що життя має сенс, не може бути достатнім підґрунтям перебування людини у просторі сенсо-розуміння впродовж усього життя. Людині належить докласти зусиль заради формування сенсо-розуміння, довести своїми діями та помислами, що життя має сенс, заради свого виживання та виживання наступних поколінь.

## **1.2. Полеміка прибічників цілісності та фрагментарності людського життя як методологічне підґрунтя аналізу сенсу життя**

У дослідницькій літературі розгортається полеміка між прибічниками цілісності та фрагментарності людського життя, що свідчить про різні вектори розуміння сенсу

життя людини. З. Бауман зазначає, що особливістю “постсучасного” стилю життя людини є фрагментаційність, деяка безладність, непослідовність, епізодичність. З огляду на швидку плинність, мінливість життя теперішній людині важко продумати життєву програму, опираючись на мету та цілі. Гасло постсучасного світу, як його формулює З. Бауман: “усучаснюєшся або зникаєш” [323, с. 42]. Керуючись логікою З. Баумана, сучасній людині варто забути про дискурс цілісності життя і розпрощатися з намірами “вхопити” сенс життя, вислизання якого підтверджено соціальними реаліями сьогодення, і зрозуміти, що швидкоплинність буття не сприяє реалізації поставлених статистичних прагнень. В ситуації швидкоплинності життя людина спроможна формувати своє сенсо-розуміння з огляду “поширених в сучасних умовах духу критицизму та скептицизму, деперсоналізації і фрагментації життя, великої кількості культурної продукції, що підлягає засвоєнню, швидкому темпу життя, що сприяють втраті сенсу життя [355, с. 5].

Е. Макінтайр намагається застерегти мислителів від надмірного артикулювання уваги на характеристиках життя, як “фрагментаційність, деяка безладність, непослідовність, епізодичність”, оскільки акцентування уваги на одній з характеристик буття, а саме – швидкоплинності життя, спонукає до певних методологічних спрощень. У праці “Після чесноти” мислитель заявляє про важливість усвідомлення цілісності людського життя, яке є “єдиним завдяки єдності втіленого в ньому наративу” [156, с. 323]. Цілісність та єдність людського життя забезпечує можливість втілення наративному пошуку, яким є сенс життя [156, с. 324].

Т. Ренч підтримує позицію Е. Макінтайра і наполягає на важливості позначення цілісності життя, і саме тому мислитель уводить поняття “людська фундаментальна ситуація” [197, с. 190]. Корисність дискурсу “цілісності життя” сприяє тому, що людина “не губиться”, не розпо-

рошується в життєвому просторі і сприймає розрізнені життєві ситуації в єдності та цілісності, що сприяє нарративному пошуку сенсу життя. Дискурс цілісності життя тим більше вагомий у період крижкості та певної ефемерності буття, якому загрожує осідання, забуття буття.

П. Рікер підтримує ідею Е. Макінтайра та Т. Ренча в пошуку єдності життя через осягання людського життя в нарративній формі, що запобігає фрагментації життя людини, бо "...як міг би суб'єкт дії надати своєму власному життю, узятому загалом, етичної характеристики, якщо б це життя не було зібране в одне ціле, і як могло б воно бути зібраним інакше, якщо не у формі оповіді" [199, с. 190]. "Здібна людина" П. Рікера здатна знайти сенс життя, оскільки вона говорить, розповідає, відповідально діє та вміє вибачати. Мислитель прагне розглядати оповідь, узяту "...як одне ціле, щоб воно, це життя, могло бути розглянуте під кутом мети правдивого життя" [199, с. 193].

П. Рікер наголошує на тому, що кожна людина зокрема творить свою власну історію, є суб'єктом історії іншої людини (людей) та є суб'єктом історії, що пов'язує усіх людей, бо "...цілісні уривки мого життя є частиною історії життя інших, моїх батьків, моїх друзів, моїх товаришів по роботі й відпочинку... Це переплетіння історії кожного з історією багатьох інших" [199, с. 193]. З певним смутком, розмірковуючи над початком життя особи, П. Рікер акцентує нашу увагу на тому, що "ніщо в реальному житті не має цінності нарративного початку, пам'ять губиться в імлі дитинства..." [199, с. 193], проте, незважаючи на усі загрози та перепони, людина змушена шукати сенс життя.

Слушно виникає запитання, наскільки можна уявити сенс життя як апіорно заданий основоположний принцип людського буття? Якщо взяти до уваги, що людина народжується в "готовому" соціумі, то можна припустити думку, що переконання в тому, що життя має сенс, передається з молоком матері. М. Чіксентміхалі з певною долею іронії виділяє марність усіх батьківських спроб

уберегти своїх нащадків, бо “велика частина того, що ми називаємо культурою і цивілізацією, полягає в людських спробах, зазвичай з мінімальними шансами на успіх, створити відчуття сенсу та мети для себе і своїх нащадків” [333, с. 215].

Життєва й творча потуга людини визначається її смислотворчістю, що уможливає сенсо-розуміння, отже, сумнівно, що прагнення пошуку сенсу життя є “вродженою мотиваційною тенденцією”, бо людина – це соціальна істота і соціальний простір потужно впливає на життєвий розвиток, буттєве спрямування особи. Не викликає заперечень теза, що долучення до зразків соціальних практик, сприяє конституюванню людиною сенсо-розуміння, оскільки завдяки соціалізації людина живе “усередині” смислів, усередині того, що має логічну, естетичну, етичну, релігійну значущість” [355, с. 61].

Різноманітність контекстів людського життя здатне спричинити не лише фрагментацію людської ідентичності, й сприяти інтеграції уявлення людини щодо сенсу життя. Е. Гіденс зазначає: “Індивід може використати різноманітність заради творення власної виняткової ідентичності, з’єднувальна нарація якої буде пов’язувати елементи, узяті з різних ситуацій” [399, с. 255]. Поза сумнівом, що сучасна людина, яка виросла “всередині” Інтернету, з різноманітними гаджетами у кишенях, схильна творити глобальні метафори і наративи, розповідати свої історії, бути унікальним селф-промоутером, у якого немає Богів, напівбогів, ідолів, геніїв, зірок. Така особа вбачає в різноманітності буттєву стихію, яку вона використовує заради творення виняткового сенсо-розуміння.

Конституюючи сенсо-розуміння, людина залучає не лише раціональний, розумний, але й цілий пласт “нерозумного” (Т. Лютий), випадкового, хибного, примітивного, підсвідомого, що заперечує лінійне трактування сенсу. Науковому дискурсу уможливає формування сенсо-розуміння як глибинного, предметного, вмотивованого.



Однак, уявлення про світ постійно трансформується і “...доводиться залучати до його осмислення гіпотетичні, фіктивні ситуації, впроваджуючи функцію не лише актуального, а й можливого стану” [155, с. 20]. Не заперечуючи позицію Т. Лютого, ми все ж таки вважаємо, що додаткові рішення людина шукає у просторі смислоконститування, яке обумовлюване рефлексивним мисленням з залученням мовно-комунікативного та аргументаційного рішення, що не заперечує той факт, що пласт “нерозумного” (Т. Лютий) може брати участь у конституванні сенсо-розуміння.

Власне такий підхід спонукає розуміння, що людина використовує найрізноманітніші можливості конститування смислів як підґрунтя сенсо-розуміння, які спроможні вільно творитися та циркулювати в межах комунікативного дискурсу, що позбавляє структури мислення і мовлення тотожності. Саме тому Т. Ренч застерігає, що людина повинна зрозуміти і прийняти ситуацію людського життя, яке містить неминучі асиметрії. Мислитель акцентує на тому, що людська практика відбувається лише в межах можливостей “коститутивно крихкої істоти” [197, с. 190].

Ж. Делез прагне поєднати класичну, модерну та постмодерну методологічні позиції, що є спробою переборення протистояння прибічників цілісності та фрагментарності буття, бо “буття одночасно кочівне розподілення і завершена ієрархія” [75, с. 56], тобто “завершена ієрархія” буття свідчить про цілісність життя, якому в той же час властиве “кочівне розподілення”. “Кочівне розподілення” можна розуміти як множину буттєвих смислів, які утворюють смислову площину як певний смисловий контекст, смисловий кластер, що є підґрунтям сенсотворення.

На основі такої методологічної настанови природа конституційованих людиною смислів дискретна, оскільки вони вносять у людське буття дискурс множинності, уможливаючи сенсо-розуміння як горизонтальні (поземні) акції. Природа сенсу загалом вертикальна, інте-

гративна, що зумовлює гуртування смислів навколо себе. К. Гірц застерігає від того, що інтегративна функція застигає, коли вона стає риторичною в поганому сенсі, коли схематизація та раціоналізація починають панувати [50]. Декларативну риторичку у сенсо-розумінні належить відхилити як таку, бо вона спроможна сприяти реалізації чужого проекту. Конституювання “сенсу життя” – це завжди боротьба з абсурдом, це постійна спроба “зібрати” своє суцце докупи.

Людина, яка не докладає зусиль для наративного пошуку сенсу життя як процесуального самоздійснення, не прагне створити і розповісти свою історію, перебуває поза межами простору сенсу, тим більше, беручи до уваги крихкість, асиметрію, іншість, негативність як модуси буття людини. Процес конституювання та гуртування смислів передбачає вольове, інтелектуальне зусилля людини, тобто процес осенсовування життя є процесуальним та незавершеним впродовж усього життя.

### **1.3. “Сенс життя” та “смисли буття” – необхідність мовного та наукового розрізнення**

Відсутність у філософській літературі чіткого розрізнення конотацій “сенсу”, “смислів” та “значення” призводить до термінологічної плутанини та суттєвих помилок у розумінні складної філософської проблеми, сенсу життя у соціально-антропологічному контексті ХХ століття.

В українській дослідницькій літературі простежуємо різнотлумачення концептів “сенс життя”, “смысл буття”, тим більше не простежуємо аналізу відмінностей між смыслом буття та буттєвими смыслами, які потрібно вживати у множині. Переважна більшість дослідників вважають, що допустимим є вживання концептів “сенс буття”, а не “смысл буття”, “смысл життя”, а “сенс життя”, що викликає мовну та наукову плутанину.

Українські мислителі – А. Богачов, І. Жеребило, М. Жулінський, В. Кравченко, Л. Павлишин, П. Ситник, І. Ортинський, Є. Шушкевич правильно використовують концепт “сенса життя”, оскільки сенс пов’язують із життям, що засвідчує зв’язок сенсу з відчуттям людини. Закорінення сенсу в чуттєву природу людини декларує унікальність та самобутність переживання людиною свого життя, демонструє соціально-психологічний зв’язок людини та життя.

А. Єрмоленко, А. Карась, Р. Кісь, М. Попович та В. Шинкарук пов’язують поняття смислу з поняттям буття, наголошуючи на внутрішньому зв’язку смислів та буття, використовуючи у своїх працях концепти “смислу буття” та “смисли буття”. В. Шинкарук розумів необхідність розмежування сенсу життя та смислу буття, про що свідчать такі праці мислителя: “Проблеми смислу людського буття”, “Про смисл буття”, “Людське буття: екзистенція, час, свобода” та інші. Найперше виділимо, що мислитель у своїх працях та навіть у назві досліджень використовує концепт “смислу буття”, що є абсолютно правильно, оскільки смисли не можуть бути життєвими, а тільки буттєвими.

З. Кісарчук, Л. Гребінь, Т. Гурлеєва та інші у колективній монографії “Соціокультурні чинники становлення сучасної парадигми психотерапевтичної допомоги особистості” помилково вважають, що в українській мові немає терміна “смисл” і наголошують: “до речі, у цій роботі ми вживаємо термін “смисл” (рос – смысл), хоча в українській мові його перекладають і як “сенс” чи “значення”. Автори не роблять наукового розрізнення сенсу та смислу, хоча наголошують: “у психологічній літературі використовують поняття “смисл” і “сенс”, проте зазначають “відповідно до життя людини (виділено мною) усвідомлення нею свого буття (виділено мною), доцільніше вживати усе ж таки термін “смисл життя” [118, с. 96]. У той же час З. Кісарчук, Л. Гребінь, Т. Гурлеєва та інші правильно розуміють природу смислів “(від кореня – смисл, а значить мислити, осмислювати, обдумувати)” [188, с. 96], оскільки природа

сми́слів ментальна, раціональна, проте вживати їх потрібно з поняттям “буття”, а сенс з поняттям життя як “сенс життя”, який дійсно є “соціально-історичним, культурно обумовленим феноменом” [188, с. 95].

А. Баумейстер, А. Богачов, В. Кебуладзе використовують один термін “сенс”, без термінологічного розрізнення сенсу та смислу. Наприклад, А. Баумейстер пише: “Запитування про *сенс буття* (виділено мною) передбачає “експлікацію *Dasin* в аспекті його буття” [12, с. 153]. Припускаємо, що мислителі розуміють відмінність сенсу життя та смислу буття, проте, оскільки ця проблема не є предметом їхнього наукового інтересу, традиційно використовують одне українське слово “сенс”.

М. Горлач (“Смисл життя”, 2003), Е. Осічнюк (“Смисл життя”), 1987), Ф. Папаяні (“Смисл життя”, 2008), Д. Рощин (“Категорія “сми́сл життя особистості” в системі суміжних понять гуманітарних наук”, 2010), А. Яковенко (“Смисли життя як соціальна проблема в суспільстві, що глобалізується”, 2012) допускають підміну понять, оскільки дотримуються концепту “сми́сл життя”, не розрізняючи конотацію термінів “життя” та “буття”, “сенс” та “сми́сл”.

А. Яковенко зазначає, що між значеннями англійського *sense* та *meaning*, немає великої відмінності, однак робить висновок, що “обидва поняття (*sense* і *meaning*) в повній мірі не передають того змістовного характеру щодо слова “сми́сл” [315, с. 23]. Автор артикулює нашу увагу, що навіть в існуванні цих двох слів з подібною змістовною конотацією можна “...шукати так сьогодні модну близькість України до різних культурно-цивілізаційних полюсів, український соціум знову є бінарним (а, можливо, синтетичним)” [315, с. 23], проте не робить висновку, яким саме є український соціум, керуючись наявністю двох близьких понять. А. Яковенко припускає, що сенс, смисл і значення – відмінні концепти, однак не докладає дослідницьких зусиль заради наукового їх розрізнення.

Методологічно близькою до наших роздумів є праця Д. Роціна, який розрізняє концепти “життєвий смисл” і “смисл життя”. Автор дає порівняльний аналіз понять “смисл життя”, “**життєвий смисл**”, “**смисложиттєва орієнтація**”, “**смисложиттєва концепція**”. Дослідник вважає, що використання в соціології категорії “смисложиттєва концепція особистості” дасть змогу провести межу між соціологічним розумінням феномену смислу життя та філософським і соціально-психологічним аспектами; виділити його зі сфери методології цих наук; визначити соціологічну інтерпретацію смислу життя особистості; розробити емпіричну операціоналізацію цього поняття в соціології [203, с. 108].

Д. Роцін зазначає, що “смисл життя”, “життєвий смисл”, “**смисложиттєва орієнтація**”, “**смисложиттєва концепція**” це – різні рівні об’єктивування смислу життя, а саме перехід від внутрішнього до зовнішнього світу особистості, до вчинку, дії, формулювання і самореалізації смислу” [203, с. 108]. Мислитель є заручником російського дослідницького дискурсу та потрапляє в тенета російської мовної практики, оскільки говорить про “життєві смисли”, а не про “буттєві смисли”, про “смисл життя”, а не про “сенс життя”. Долученість до російського дискурсу сенсорозуміння не сприяє розумінню глибини та складності цієї проблеми в європейському контексті дослідження. З іншого боку, наявність у російській мові концепту “смыслы бытия” и “смысл жизни” пропонує можливість глибшого аналізу, чим не скористався Д. Роцін.

Позитивним є те, що Д. Роцін не ототожнює “життєвий смисл” і “смисл життя”, ідентифікуючи “життєвий смисл” (у нашому розуміння “**життєвий сенс**”) як життєве значення, “конкретну життєву цінність, що має суб’єктивно високу значимість у житті особистості (наприклад, кохання, самореалізація, кар’єра, діти, здоров’я тощо, проте вони не відображають спрямованості життєдіяльності особи, а висловлюють приватні елементи осмислення життя” [203, с. 106].

Д. Роцин звертає увагу на ієрархічну природу “життєвих смислів” і наголошує, що “кожен життєвий смисл входить по вертикалі в певну ієрархію життєвих смислів, де кожен наступний смисл – все більш загальний, більш глибокий і всеосяжний. І, відповідно, останній смисл – на вершині цієї ієрархії або піраміди смислів – смисл життя” [203, с. 106]. Мислитель не дає зразок шкали розподілу “життєвих смислів” (конструкт Д. Роцина) від вищого до нижчого – любові, праці, самореалізації, кар’єри, дітей, здоров’я тощо.

З. Кісарчук, А. Гребінь, Т. Гурлеєва підтримують ієрархічну природу сенсу життя, оскільки “смисл людського життя є складноорганізованою системою смислів, життєві смисли не існують самі по собі, а підпорядковані найважливішому, високому смислу чи групі смислів (“духовне смислове ядро”) [118, с. 100]. Дослідники в одному реченні виокремлюють “смисл людського життя”, “смисли”, “життєві смисли” та “високий смисл”, що спонукає до мовної і наукової плутанини. Більше того, не варто говорити про “високий смисл”, оскільки онтологічною функцією смислів є послаблення дискурсу тотожності мислення та мовлення заради можливості реалізації принципу розрізнення, онтологічного розриву, делегетимації, деконструкції.

П. Фенікс правильно артикулює множинну природу смислів і наголошує, що поняття “смисл” варто вживати у множині як “смисли” [355]. **Смисли спонукають процесуальність людського буття, відкривають перспективи. Смисли можна “прирошувати”, “дарувати”, що змістовно збагачує дискурс сенсо-розуміння.**

Відмінність між “життєвими сенсами” і “сенсом життя” полягає у тому, що “життєві сенси” – це коротко або довготривалі життєві програми, які передбачають ситуативне визначення мети, цілі чи завдання, а “сенс життя” – інтегративна засада смислів людського життя загалом, що центрує довкола себе смисли та життєві сенси. Дискурс сенсо-розуміння зазвичай сприяє орієнтації людини у світі та є умовою стійкості людини у бутті.

Ми можемо погодитися з тим, що життєві сенси певним чином можуть домінувати один щодо іншого, але ми не підтримуємо думку, що сучасна людина впродовж свого життя усвідомлено вибудовує ієрархію життєвих сенсів, “де кожен наступний смисл – все більш загальний, більш глибокий і всеосяжний”, а “на вершині цієї ієрархії або піраміди смислів – смисл життя” [203, с. 106], і прагне досягнути утопічного “вищого смислу” [203, с. 100].

Погоджуємося з Д. Роциним, що життєві сенси можна ототожнити з життєвим значенням, або життєвою цінністю, проте буттєві смисли також дотичні до групи “значення”, хоча смисл і значення не завжди збіжні. Смисли та життєві сенси можуть мати як конструктивний, так і деструктивний характер, тобто значення можуть тематично нашаровуватися одне на одне, спричиняючи зміни в житті людини.

Оцінюючи позицію Д. Роцина, зазначимо, що дослідник скопіював гегелівсько-марксистську методологію, схематизм якої не сприяє розумінню сенсу життя. Така методологія, яка ґрунтується на сциєнтичних ідеях ХІХ сторіччя, не відповідає контексту соціально-антропологічного буття людини ХХ сторіччя, не сприяє толеруванню смислів та сенсів один щодо іншого, а передбачає їхню боротьбу і навіть нетерпимість.

На прикладі критики позиції Д. Роцина ми покажемо, що використання концептів “сєнс життя”, “життєвий сєнс”, “смисл буття” та “смисли буття” демонструють плюральний ресурс українського культурного контексту та спроможність українського мовного дискурсу відтворити глибину філософських запитувань та відповідей.

Позиція ієрархізування життєвих сенсів та буттєвих смислів є досить хибною позицією в контексті соціально-культурного буття ХХ сторіччя, оскільки мислення теперішньої людини загалом є антиієрархічним. Отже, методологічна позиція ієрархічності розуміння смислів в принципі суперечить дискретній, дистрибутивній та дихотомічній природі смислів.

### **1.3.1. Сенсо-відчуття та сенсо-розуміння: підстави розрізнення**

В українській класичній літературі, фольклорі, в сучасній народній мові стан людини, яка спроможна адекватно реагувати на довколишню дійсність, по-українському називається *притомність*”, “при тямі”, “при пам’яті”. Власне у дослідженні ми звертаємося до аналізу сенсо-відчуття та сенсо-розуміння притомної особи. Притомна людина називається притомною, оскільки спроможна розумно висловитися щодо життя, задіюючи вербальне мислення (абстрактно-понятійне) або опираючись на невербальне мислення (наявно-чуттєве, тобто закодований у пам’яті образ сприйняття). Слушно виникає запитання, як саме сенс спливає до свідомості людини – завдяки вербальному мисленню, чи він існує також поза ним, а якщо існує – то в який спосіб?

Отже, “люди переживають своє життя в світлі того, що вони вважають його “осмисленим”, тобто у світлі індивідуальних підходів до життя [363, с. 234]. Сенсо-відчуття подекуди закорінене у архаїчність людських відчуттів, шукаючи опертя в апріорно-трансцендентальних сутностях, що спонукає його вертикальні акції. Народи традиційних культур більшою мірою опираються на сенсо-відчуття, яке уможливає тяглість життєвих сенсів. Сенсо-відчуття притомної людини опирається на життєву мудрість та здоровий глузд, однак різним культурам притаманне особливе їх розуміння, що уможливає цивілізаційні конфлікти. У європейських мовах сенс загалом ототожнюють зі здоровим глуздом і правильним життєвим напрямом.

А. Шюц наголошує на тому, що кожна людина витворює свій запас знань, яке він називає “знання здорового глузду”, яке підтримується усіма членами спільноти, і його незаперечність сприяє вирішенню практичних завдань повсякденного життя. Мислитель зазначає, що на характер здорового глузду впливає бібліографічна складова буття людини [310]. На нашу думку, “бібліографічна скла-



дова буття людини” є нічим іншим, як життєвим досвідом людини, який впливає на процеси осенсовування життя.

Життєва мудрість, совість та здоровий глуз є ціннісними орієнтирами пересічної притомної людини. Життєва мудрість як засада осенсовування життя є спонукуючою стійкого перенесення усіх життєвих негараздів та буттєвих зламів. Совість є мірилом людського виміру життя та необхідною підставою осенсовування людського буття. Зокрема зазначимо, що В. Франкл та Е. Левінас [143, с. 16] уважають совість органом сенсу життя. Однак совість, на думку В. Франкла, дезорієнтує людину, оскільки вона не завжди може відповісти на питання, чи зуміла вона здійснити сенс життя, однак людина є відповідальною за сенс свого життя [269, с. 43]. Водночас В. Франкл наголошує, що не існує свободи без відповідальності, оскільки “...свобода, якщо її реалізація не дотична до відповідальності, загрожує перерости у свавілля” [269, с. 68].

Життєва мудрість найбільш властива людині, яка працює на землі. Земля є способом наснаження життя селянина життєвими сенсами та смислами. Земля уможливує прирощення буттєвих смислів, позбавляє сільського трудівника тотальної самотності, закинутості, забутості, бо природний світ загалом є смислодаруючим. Якщо ми поставимо запитання щодо сенсу життя пересічній притомній людині, яка проживає в далекому поліському селі, то ймовірно отримаємо відповідь: “Сенс життя у тому, щоб жити, народжувати і виховувати дітей, сіяти і їсти хліб та тихо зустріти смерть”.

Важка фізична праця пов’язана насамперед з життям селян, які “прикріплені до землі”, оскільки їх діяльність пов’язана з порами року, що сприяє ритмічності життя загалом. Становище людини, прикріпленої до землі, дає можливість З. Бауману оцінити його як негативне, оскільки категорія людей “прикріплених до землі” є формою постсучасного варіанту рабства [10]. Прагнення “відкріплення від землі” у пошуках більшої свободи змушує молоду сільську генерацію покидати села із-за соціальної

невлаштованості та загрози знекорінення, потрапляючи в пастку повторного знекорінення.

Сенсо-відчуття малолітніх дітей, невиліковно хворих, ув'язнених, людей тяжкої фізичної праці суттєво відрізняються від досвіду сенсо-відчуття людей фізично дужих, ментально свобідних, фінансово спроможних, тих, яким не загрожує гвалтовна смерть, тим більше людей творчих професій, наукової та громадської діяльності. Розпорошення смислів та втрата принаймні певної частки життєвих сенсів має місце в житті ув'язненого, безпритульного, стражденного, які більшою мірою опираються на свої відчуття, що певним чином звужує життєвий горизонт. Головним завданням знедолених людей є виживання.

Граничність буття загострює усі відчуття, і людині не завжди легко знайти в собі сили, щоб вибратися з метафізичного “осідання” буття, тобто дати раду із ситуацією втрати сенсу життя. Людина, яка потрапила в таку життєву ситуацію, змушена мобілізувати усі душевні та фізичні сили, бо брак душевних та фізичних сил спроможний спричинити важкі душевні розлади та каліцтва, моральний занепад, деградацію та нігілізм, що змушує державні та громадські інституції шукати ресурси заради психологічної реабілітації, яка пов'язана зі смисловтратою. Таку людину очікує довгий період пошуку життєвих настанов та орієнтирів, примирення з іншою собою та відновлення самооцінки. Власне навички смислоконституювання пришвидшують фізичну та психологічну реабілітацію. Спроби пошуку сенсу життя свідчать про те, що людина вступила на шлях психологічної реабілітації та душевного відродження.

Малолітні діти безпосередньо долучаються до витворених зразків сенсо-розуміння, засвоюючи смислоконституючі навички. Однак батьки спроможні нав'язувати, передавати дитині певні життєві орієнтири та цінності, моральні настанови та приписи, прищепляючи схильність до певних життєвих сенсів та ціннісно-смислової шкали загалом. У стьобовій пісні Братів Гадюкіних “Ми хлопці

з Бандерштату” в одному рядку виразно передаються смисли Галичини, а саме “ми ходимо до церкви, шануємо батьків”, оскільки пошана до батьків та віра у Бога є одними з найвагоміших смислів, привитих галицькими батьками своїм дітям.

Неповнолітні діти стикаються з непереборною потребою притомного сенсо-розуміння, враховуючи усі небезпеки та загрози сьогодення, що створює значні проблеми для непідготовленого розуму. С. Вейль слушно зауважує, що освіта та освіченість є відправними точками закорінення людини у бутті [33], а на думку М. Фуко, – осередком “культури себе”, сприяючи пошуку механізмів осенсовування життя. Добре освічена людина спроможна поставити перед собою проблему сенсу життя шляхом конституювання сенсо-розуміння у прийнятних для неї ціннісно-сміслових площинах. Зосередження уваги школярів та студентів на формуванні навиків креативного мислення, вдумливого, евристичного (пошукового) вирішення проблем та розв’язування завдань сприяє практикам смислоконституювання як підґрунтя сенсо-розуміння.

Ефективне навчання сприяє тому, що людина з більшою відповідальністю ставиться до життя загалом. А. Рижак зазначає, що “важлива роль у формуванні людського потенціалу належить освіті. Демократичне суспільство зацікавлене щораз більше інвестувати в освіту, позаяк це інвестиції особових здібностей і компетенцій, які характеризують якість людського потенціалу. Він суттєво впливає на функціонування суспільства та його успішність” [198, с. 135]. Завданням освіти є розширення і примноження навиків смислоконституювання.

Отже, керуючись змістом досвіду притомної людини, більшість людей з абсолютною очевидністю впевнені, що життя має сенс. Людині властиво приймати на віру аксіому – “життя має сенс”, бо досвід сенсу передує самосвідомості людини [23, с. 209]. Ми погоджуємося з В. Кебуладзе, що будь-яка апріорно-трансцендентальна аксіома “не виражає якогось змісту нашого досвіду, а

характеризує певний рівень охоплення у свідомості всіх можливих змістів досвіду” [121, с. 143], тобто тяглість людського життя уможливає думку кожної конкретної людини, що життя має сенс не залучаючи своє вербальне мислення.

Наївна настанова загалом не спроможна забезпечити людину від втрати сенсу життя та утримати людину у притомному життєвому просторі впродовж усього життя. Наївній настанові, яке черпає натхнення в дескриптивному знанні не можна довіряти беззастережно, оскільки розуміння людьми сутності феноменів та устрою навколишнього світу є досить абстрактним і значно менш деталізоване і менш конкретне, ніж здається їм самим. Погодимося з А. Баумейстером, що “...навіть інтуїтивне пізнання потребує мовно-комунікативного й аргументаційного опосередкування” [12, с. 10], тим більше питання сенсу життя потребує саме “мовно-комунікативного й аргументаційного опосередкування.

У контексті нашого дослідження дескриптивне знання загалом належить приймати не психологічно, не емпірично, а феноменологічно, “...аби була виявлена сутність не лише дескриптивного, а й будь-якого пізнання в його бутті як чистого переживання” [308, с. 127]. Дескриптивний метод, який містить широкий спектр сенсуальності людини, неunikно присутній в нашому дослідженні, бо сенс життя людини, насамперед, пов’язаний з відчуттям, чутливістю та сприйняттям.

Заради утвердження притомного сенсо-розуміння, людині потрібна додаткова аргументація, яка уможливується рефлексивною природою людського світовідношення, обумовлюваного вербальним мисленням та логічними процедурами. Отже, сенсо-розуміння, на відміну від сенсо-відчуття, обумовлюване вербальним рефлексивним мисленням з залученням мовно-комунікативного та аргументаційного опосередкування. Сенсо-розуміння, оперте на знання, “...передбачає його можливість впливати на

об'єкти чи зазнавати “афектації” з боку об'єктів, про які він знає” [238, с. 29], уможлиблює творення креативних, інноваційних ідей, які розгортаються в ціннісно-смысловий масштаб, будучи перепонуою групового мислення, яке легко піддається маніпулятивним впливам.

Дискурсивний метод (метод пояснення та розуміння) трансформує проблему сенсу життя в логічний та семантичний простір, оскільки людина – є і дискурс, який вона екстраполює у світ (М. Фуко). Процедури смислоконститування уможливають витворення притомного дискурсу сенсо-розуміння, завдяки якому людина проживає своє життя “зі-смыслом”, “із думкою”. Притомне сенсо-розуміння є способом ціннісно-смыслового мислення, яке сприяє обґрунтуванню та вмотивовуванню життєвої позиції, спроможності повідомлення Іншим притомних взірців життєвих сенсів та буттєвих смислів.

Дискурси як системне знання про предмети запліднюють життєвий простір людини смислами, уможливаючи поєднання відчуття та інтелекту у процесі смислоконститування, що окреслює життєвий шлях, від сумлінного ставлення до життя і до того, що морально спонукає у житті. Однак варто взяти до уваги метафізичність дискурсів, оскільки вони переважно є владними дискурсами, що змушує бути уважними до того, що говориться, і ким вони (дискурси) виголошуються.

Рефлексивне мислення є цариною людини науки, отже, актуальним є запитання, поставлене Г. Башляром, а саме, наскільки спотворює (знецорінює) наукова діяльність буття людини? Відповідь є такою, що варто визнати те, що “...глибинам людської душі притаманна налаштованість на пізнання, що розуміється як обов'язок...” [15, с. 328–329]. Більше того, збідніість чи глибина людського духу перебуває у безпосередній залежності від стану наукового духу, який передбачає розширення меж людської душі, отже, завдання викладача передусім полягає у тому, щоб налаштувати студента “...на об'єктивацію ...

іманентної спроможності до пізнання світу й самого себе у феномені “свідомості власної присутності в культурі” загалом і науковій зокрема” [45, с. 99].

Переваги наукової культури у тому, що вона є одним із “організуючих начал” людського буття. Наукова та освітня діяльність структурує життєвий простір людини, спрямовуючи свої потуги на знаходження, творення, збереження та постійне оновлення смислів. П. Фенікс наголошує, що смисли є предметом навчання, бо “різні структури знання несуть різні смисли” [355, р. X]. Впродовж навчання студенти мають змогу ознайомитися з різними смисловими масштабами, долучитися до історичних та суспільнозначимих смислових зразків, засвоїти навички витворення смислів та практичної їх екстраполяції в особисте та соціальне буття. Завдання викладача полягає у тому, щоб студент зрозумів крихкість смислотворення, оскільки загроза смисловтрати постійно нависає над людьми.

Наукова діяльність розширює межі світоглядних горизонтів, уможливає адекватне сприйняття предметного буття та сприяє пошуку та пропозиції притомних життєвих сенсів та буттєвих смислів, отже, людина отримує свій власний, суверенний світ, “закорінене становлення”, вищість над емпіричною ситуацією та буденними клопотами. Наукова культура займає чільне місце в становленні та розвитку концепції “інтергуманізму” (Г. Башляр) на противагу ідеї “універсалізму” філософії Просвітництва.

У сучасному динамічному світі людина може знайти опертя у бутті в самостійному вдумливому мисленні, яке сприяє вмотивованій життєвій поведінці. Загалом людина, яка не конститує дискурси (сенсо-розуміння), перебуває поза межами вербального рефлексивного мислення, сприймає сенс життя як метафізичний (непізнаваний феномен), опираючись в процесі осенсовування життя на своє сенсо-відчуття, оперте, у кращому випадку, на життєву мудрість та життєвий досвід.

## 1.4. Сенс, смисл, значення: питання розрізнення

### 1.4.1. Логіко-лінгвістичний аналіз понять “сенс”, “смисл” та “значення”

Багатозначність латинського слова “sensus” покладено в основу полісемії відповідних лексем в англосаксонських мовах (фр. – *sens*; іт. – *imsenso*; ісп. – *senentido*; англ. – *sense*; нім. – *Sinn*).

Тлумачення “sensus” можна розглядати як: 1) чуттєве сприйняття; 2) інтелектуальне розуміння; 3) значення, що свідчать про “складне та багатокомпонентне ставлення людини до чуттєвого та інтелігібельного”. У Європейському словнику філософії зазначено, що багатозначність слова “sens” “це не справа випадку” [93, с. 205]. Розрізняючи сенс і смисл, варто прислухатися до міркувань А. Карася, який слушно зауважує: “До речі, слово “сенс”, на відміну від слова “смисл”, з одного боку, в його латинському походженні, для представників романо-латинського культурного герменевтичного кола неминуче пов’язує уяву на основі його значення з відчуттям, чутливістю та сприйняттям” [266, с. 11].

У дослідницьких програмах простежуємо контамінації різних значень “сенсу”: 1) потенційно єдиного семантичного потоку (для французької, а пізніше італійської та німецької мов), оскільки у цих мовах “sens” має додаткове значення “напрямок”. У такому випадку “bon sens” означає правильний напрямок і здоровий глузд, які асоціюються одне з одним; 2) підтверджено, що в мовах існує один чи декілька способів передання одного із смислів “сенсу”, що “створює філософськи корисне розрізнення”, наприклад між *Sinn* і *Bedeutung*, *sense* та *meaning* (смыслом та значенням); 3) є змога поєднати відчуття та інтелект, що “породжує перехідний комплекс”, що іде від сумління (*sense interne*) до моральної свідомості (*sense moral*) через чуттєвість (*sensibilite*) та чутливість (*sentiment*) і який що-

разу розкривається по-іншому, зумовлений в іншій мовній мережі (sense, sentiment, feeling) [93, с. 205].

Якщо французькому “sens” та латинському “sensus” властива полісемія, то певна синкретичність життя Древньої Греції призвела до того, що у старогрецькій мові та античних класичних доктринах немає розбіжностей між, з одного боку, чуттєвим та інтелектуальним сприйняттям (entendement та intellectus) та знаком і значенням (sign, omonim та Logos).

Протиставлення між значенням та способом позначення простежуємо у середньовічній теології та спекулятивній граматиці, що уможливило переосмислення взаємозв'язку буття, думки та мови. Б. Кассен зазначає, що у семантиці XII сторіччя мовну одиницю homo варто аналізувати як таку, “...що складається з: 1) лексичного означеного (significatum speciale; 2) загального означеного (significatum generale) чи присутнього загального способу позначення, що відповідає за свою категоризацію як частини мови (nom); 3) присутніх специфічних способів позначення, що відповідають за свою субкатегоризацію, як-от вид (іменник, загальне ім'я); 4) акцидентальні способи позначення, що визначають його акциденції (чоловічий рід, називний відмінок тощо)” [93, с. 215].

Спосіб позначення (modus significandi), або connotata (як назвуть пізніше) є загальною характеристикою частини мови, де наголошено, що позначення варто розрізняти не за формальними властивостями (відмінок), а за загальними семантичними характеристиками (ім'я, яке позначає субстанцію), тобто за властивостями позначення. Такий підхід визначає акциденції як вторинні, додаткові значення (significare cum), яких допасовуємо до первинних субстанційних (особа, ім'я, спосіб).

У рамках спекулятивної граматики наявні розгортання взаємозв'язку способу позначення та означення у чотирьох площинах, а саме: 1) *онтологічний*, де спосіб позначення відсилає до властивості чи способу існування речі, а позначення – до речі; 2) *семантичний*, де способи



позначення є основою граматичних властивостей, а означене – підґрунтя лексичних властивостей; 3) в *епістеміологічній*, яка наголошує, що граматику лише цікавлять способи позначення, а логіку – означення; 4) *лінгвістичній*, яка виправдовує епістеміологічну площину, де “граматичні властивості пояснюють будову висловлювання та їхню відповідність, що є об’єктом граматики, а означувані є фундаментом істини, об’єктом логіки” [93, с. 215].

У новітні часи Р. Декарт у праці “Відповіді на шості заперечення” та “Роздуми” (пар. 9) наголошує на розрізненні трьох розумінь сенсу й обмежує істинність та непомилність поняття сенсу двома першими ступенями, а саме: “по-перше, рухом тілесного органа чуття під дією зовнішніх об’єктів і, по-друге, сприйняттям звуків, запахів, кольорів, задоволення та страждання, що народжується в душі поєднання душі і тіл”. Третє значення сенсу, згідно з Р. Декартом, засвідчує спроможність інтелекту давати оцінку, “когнітивне судження щодо чуттєвих об’єктів, яке може бути хибним або істинним” [79, с. 216]. Ці три рівні розуміння сенсу Р. Декарта співвідносять з фізіологією, психологією та гносеологією.

Д. Г’юм у “Розвідці стосовно людського розуміння” (розділ 2) намагається провести демаркаційну лінію *sensation* (відчуття, враження, почуття, сприйняття) та *meaning* (значення, смисл), проте не йдеться про протиставлення ментальної ідеї та значення [70]. Д. Берклі долучається до критики абстрактних загальних ідей у вступі до “Принципів людського знання” і зазначає, що немає такої речі, яка мала б одне точне і визначене значення, прикріплене до будь-якої загальної назви, бо всі вони позначають велику кількість окремих ідей, не розрізняючи їх між собою [21, пар. 18].

В англійській мові є багато термінів, які можна перекласти як “смисл” – *sense, sentiment, feeling, meaning, signification, import* тощо. Розрізнення смислу та значення наявне в різних мовах – (українській (смисл і значення), англійській (*sens* і *meaning*), німецькій (*Sinn* і *Bedeutung*),

французькій (*sens i signification*), угорській (*jelentése i jelentósége*), польській (*sens i znaczenie*), болгарській (смысл і значение) тощо, однак розрізнення “sense” та “meaning” затруднене.

Англійське *sense* можна перекладати як українське – *сєнс чи смєсл*, проте, це слово краще перекладати як *сєнс*, коли наголошуємо на “чуттєвій” складовій, а коли акцентуємо на логіко-семантичному, когнітивно-семіотичному та онтологічному підґрунті цього поняття, то – *смєсл*.

Німецьке *Sinn* варто перекладати як “сєнс”, оскільки воно має інтенціональну направленість, яка втрачається, якщо ми перекладаємо його як “значення”.

Словник української мови надає такі визначення сєнсу: *суть чого-небудь; зміст; те, що відіграє особливу роль, має виняткове значення; сила; розумна підстава; рація, доцільність, корисність чого-небудь; мета, головне призначення чого-небудь* [241, с. 124]. Словник української мови надає такі визначення смєслу: *уявлення про щось, поняття, розуміння чого-небудь; внутрішній зміст, суть чого-небудь; значення; мета, завдання, призначення чого-небудь, користь, вигода* [241, с. 405]. Можемо зробити висновок, що смєсл – це уявлення про щось, розуміння чого-небудь, *внутрішній зміст*, *суть чого-небудь*, *призначення чого-небудь*.

Отже, смєсл належить до групи “значення”, а сєнс – до групи “підстава” і вказує на *загальний зміст*, *те, що відіграє особливу роль, має виняткове значення, рація, доцільність, корисність чого-небудь*.

Слово “*meaning*”, що виникло в осередді англійського емпіризму, має тяглість до англосаксонського коріння з семантикою “бажати”, “мати намір”, що свідчить про його цільову природу і може сприяти зв’язку декількох полюсів смєслу (конструктів).

У класичній формальній логіці термін “сєнс” відповідає поняттю “зміст”, а “значення” – “об’єм”. Наприклад, два терміни “філолог” і “лінгвіст” мають одне і те ж предметне значення (денотат), проте іноді їх характеризують

як такі, що мають один і той же “смысл”, “зміст” – “мовознавець”. Прикладом слів, які мають досить близькі за звуковим складом і звучанням, але різні за значенням, є пароніми, наприклад, білити і біліти, біле і білість, сильний і силовий, громадський і громадянський, дружній і дружний тощо, що мають один і той же корінь, але відрізняються за суфіксом, префіксом і закінченням. Щодо паронімів, то тут можна говорити про манеру позначення (*modus significandi*), – “це те, що розрізняє два терміни того самого семантичного кореня, але з різними закінченнями..., що позначають ту саму “річ” (хоч би якою була прийнята онтологія), але різними способами позначення, адже ці слова позначають її конкретним і абстрактним способом” [93, с. 216]. Зазначимо, що неправильна вимова такого слова тягне за собою перекозчення значення, що може призвести до непорозуміння.

Зазначимо, що на рівні повсякденних міркувань категорії “смысл” і “предметне значення” не розрізняють.

Логічна семантика звертає увагу на два види значення: екстенціональне значення – предмет чи клас предметів, які позначаються виразом, та інтенціональне значення – смысл виразу. Термін “смысл” репрезентує інтенціональне значення, тобто зміст може бути зрозумілим або незрозумілим.

Під час аналізу понять у словосполученні “предметне значення” (денотат) вказує на об’єкт-предмет, охоплений певним поняттям. Наприклад, предметним значенням для узагальненого поняття “планета Сонячної системи” є множина таких планет, як Земля, Юпітер, Венера, Марс тощо. Предметним значенням для узагальненого поняття “столиця сучасної України” є м. Київ.

Під час аналізу висловлювань (суджень) у словосполученні “істиннісне значення” термін “значення” вказує на екстенціональну характеристику суджень, тобто предметне значення мовного вислову, яке може бути істинним або хибним. Традиційна Арістотелівська логіка є екстенціональною, бо допускає лише два можливі значення іс-

тинності (істина, хиба) та розглядає форми мислення поза потребою урахування їх смислу.

Деякі імена виконують функцію означення (містять певний смисл), але не виконують функцію позначення, тобто не позначають реально існуючого предмета. Такі імена називають "порожніми". Наприклад, "десята планета Сонячної системи", "людина, яка взагалі нічого не знає", "кентавр". У процесі пізнання людина стикається з певними об'єктами, існування яких не визначено, тобто ми не можемо з впевненістю стверджувати, що їхні імена порожні – "йеті" (снігова людина), "літаюча тарілка", "інопланетяни". Так ми можемо говорити про терміни, які позбавлені значення, проте мають смисл, хоча переважно все, що має смисл має значення.

Питання розмежування смислу та значення актуалізується наприкінці XIX й першої половини XX сторіччя у науках про мови – лінгвістиці, семіотиці та логічній семантиці. Сучасні неklasичні логіки, на відміну від традиційної Аристотелівської логіки, намагаються обирати предметом свого дослідження такі висловлювання (судження), істинність яких залежить від необхідності урахувувати нюанси їхнього змісту (смислу), тому кількість істиннісних значень може бути більшою, ніж істина-хиба. Тризначні логіки передбачають істиннісне значення: істина-хиба, а чотиризначні логіки – істина-можлива істина; хиба-можлива хиба. Загалом такий підхід називають інтенціональним.

Проблема смислу-значення чи не найважливіша в аналітичній філософії, про що свідчить "багатство відповідних лексичних термінів: сенс, смисл, значення, зміст, референт, екстенціонал, інтенціонал, десигнат, денотат, релят, номінал, концепт..." [2, с. 64]. Варто виділити дві тенденції у розумінні взаємозв'язку понять "смисл-значення". Перша з них наголошує на тотожності смислу і значення, а друга звертає увагу на те, що вони утворюють певну опозиційність, проте вона не є яскраво вираженою.

Якщо класична логіка розглядає форми мислення поза потребою урахування їх смислу, то яскравим прибічни-

ком другої концепції є Г. Фреге, який вперше у філософії ХХ сторіччя запропонував розрізняти такі поняття, як знак, смисл знаку і значення знаку, тобто перейти від бінарної опозиції означення до троїчної структури.

Г. Фреге перший дотримувався позиції синтаксичного (формального), семантичного (сислового) та прагматичного (значення) аспектів аналізу мови. У праці “Смисл й денотат” [271] Г. Фреге розрізняє смисл (нім. *dir Sinn*) та значення (нім. *die Bedeutung*) знаку, що позначається певним ім'ям, наголошуючи, що “знак – це “будь-яке позначуване, що є власним ім'ям, а значення – це певний об'єкт-предмет (*die Bedeutung*)” [272, с. 231], який відповідає будь-якому виразу, що є як ім'я. Зв'язок знаку, смислу і значення є таким, що “знаку відповідає певний смисл, а смислу – певні значення, тоді як певному значенню (одному предмету) може відповідати декілька знаків. Один і той же смисл в різних мовах має – і навіть в одній і тій же мові може мати – різні смисли” [272, с. 231]. Наприклад, назва “ранкова зірка” і “вечірня зірка” мають різний смисл, проте одне і те саме предметне значення, тобто позначають одну планету Сонячної системи – Венеру.

На думку Г. Фреге, “смисл – це спосіб, яким мовний знак (ім'я) позначає предмет” [272, с. 231]. Зрозуміти смисл мовного виразу означає осмислити, засвоїти його. Правильне розуміння смислу мовних висловів (евфемізм слова, етимологія слова, сутність лінгвістичного судження) та їх предметне значення сприяють правильно артикульованому мисленню. Смисл, згідно з Г. Фреге, потрібно відрізняти від уявлення, оскільки уявлення – це внутрішній образ предмета, індивідуальний та суб'єктивний і уявлення різних людей не збігаються, а смисл “може бути загальним надбанням багатьох людей” [272, с. 232], тобто об'єктивним. Отже, “...я можу визнати, що думка, яку я сформулював, незалежна від мене, і її можуть висловити й інші люди...” , бо “ми не є носіями думок в тій мірі, в якій ми є носіями уявлень...у процесі мислення ми не виробляємо думок, ми формулюємо їх. Те, що я назвав

думкою, є у тісному зв'язку з істинністю. Те, що я визнаю істинним, є істинним абсолютно незалежно від того, визнаю я це істинним, чи ні, і навіть незалежно від того, що думаю про нього загалом” [272, с. 340].

Отже, Г. Фреге цікавить істинність думки, а не тільки її об'єктивність, оскільки думка сама по собі не є актом пізнання, що дає змогу нам стверджувати, що мислитель стоїть у витоків теорії дефляціонізму в розумінні істини. Проте об'єктивність думки мислитель також не відкидає, зазначаючи, що розуміє “...під думкою не суб'єктивну діяльність мислення, а його об'єктивний зміст, який може бути загальним надбанням багатьох” [272, с. 234]. Теорія дефляціонізму проявляє себе у роздумах Г. Фреге щодо розрізнення інноваційності думки та її істинності, бо не завжди те, що ми стверджуємо як істинне, є новим, однак процес мислення є переходом від думки до істинісного значення [272, с. 235]. Отже, істина еквівалентна актові ствердження, а хибність – актові заперечення. Думка, висловлена в судженні, є його *смыслом*, а істинність-хибність – *значенням*.

Г. Фреге намагався виділити інваріантну стійкість і незмінність смислу, поєднавши його з категорією істинності, навіть обмежує коло свого дослідження оповідальними пропозиціями, зміст яких стосується тільки явищ зовнішньої дійсності і процесу наукового пізнання. У цьому випадку стійкість і однозначність об'єктивного смислу ще більш проблематична, оскільки вона зберігається лише в найпростіших висловлюваннях. Мислитель наділяє смисл знаку-слова такими ознаками як стійкий, інваріантний, загальноприйнятий, що передається від покоління до покоління, зафіксований у словниках і сприяє однозначному визначенню того чи іншого предмета. Мислитель надає надлишковості поняттю істини, оскільки пов'язує смисл з категорією істинності, хоча, смисл “жорстко” не пов'язаний з істиною.

Припускаємо, що з позиції субстанційності розуміння змісту слова (смыслу) прийняття загальноприйнятого сен-

су-смыслу зумовлене необхідністю стійкого, однозначного кістяка, загальноприйнятого способу позначення, проте згідно з дефляційною теорією, “істина – це простий і очевидний концепт, який не повинен відігравати жодної ґрунтовної ролі у філософії” [2, с. 156] і, “щойно зрозумівши значення та функцію “істинного”, – а такого розуміння, відповідно до дефляціонізму, неважко досягнути, – ми пересвідчимося, що істина не повинна відігравати субстанційну роль у філософії” [2, с. 157].

Ф-В. Херман [389] зазначає, що радикальними прибічниками дефляційної теорії є А. Дж. Айер та П. Горвіч. А. Гупта як противник дефляційної теорії з певним докором стверджує, що “багато сучасних філософів уважає дефляціоністський аналіз “істинного” привабливим і правдоподібним, більше того, “...прийняли (дехто з ентузіазмом, а дехто з прикрістю) його негативний вердикт щодо ролі концепту істини у філософії” [2, с. 157].

Г. Фреге, хоч і стоїть у витоків теорії дефляціонізму в розумінні істини, не був настільки категоричний, як дефляціоністи щодо розуміння значимості теорії істини у філософії, та намагався уникнути онтологізації смыслу. Надання смыслу характеристик – “стійкий, однозначний кістяк, загальноприйнятий спосіб позначення” – сприяло трансформації смыслу в сенс у його субстанційному тлумаченні, втрачаючи свою природу, яка полягає у розхитуванні субстанційного дискурсу. Заслуга Г. Фреге у тому, що він заново віднаходить поняття *смыслу*, відкидаючи усю філософську традицію визначення сенсу-смыслу в ментальних термінах як незалежний від суб’єкта мислення чи мови, та виконує депсихологізацію питань мови [272]. У семантичному полі Г. Фреге ні *Bedurtung* (детонація чи референція, позначений об’єкт), ані навіть *Sinn* (смысл висловлювання, думки) не визначені у термінах ідеї чи ментального значення.

Незважаючи на всі застороги, універсальність розуміння сенсу Г. Фреге сприяє тому, що німецьке *Sinn* (смысл) та англійське *Sin* (ґріх) “...допомагають прочита-

ти словосполучення Original Sinn як “первинний смисл/первісний гріх”. “Первинний смисл-первісний гріх” визначають як культурний фундамент багатьох культур [93, с. 219]. Заради стійкості мисленневих форм можна зрозуміти спробу мислителів, зокрема Г. Фреге, віднайти “стійкий, інваріантний, загальноприйнятий сен”, оскільки він сприяє стійкості у бутті, проте варто зважати на його небезпеку в реалізації маніпулятивних практик та схем.

У сучасній неklasичній логіці специфіку відношення між смислом і значенням імені описано з допомогою схеми, яка отримала назву “логіко-семантичний трикутник”. Творці “логіко-семантичного трикутника” – С. К. Огден і І. А. Річардсон зробили значний внесок у семіотику та лінгвістику. К. Огден і І. А. Річардсон показали, що ім’я виконує функцію означення (містить певний смисл) та функцію позначення (позначає реально існуючий предмет) [352, с. 39].

Р. Павиленіс, дослідник філософського спадку Г. Фреге, підтримує ідею троїчності смислової структури, де значення не ототожнюються з предметом позначення чи відображення (матеріальна-ідеальна суть), а “...розглядають як відношення або певне поле смислу, де один полюс утворює знак, другий – об’єкт позначення, третій – позицію інтерпретатора” [186, с. 20]. Р. Павиленіс акцентує нашу увагу на тому, що у випадку тлумачення *значення і смислу* Г. Фреге можемо говорити про знак-об’єкт, який розглядаємо окремо від чуттєвого сприйняття, який дає про себе знати, надаючи знаку наявності-присутності, наявності, набуває значення або наділяється смислом у навколишньому світі. У такому випадку смисл та значення можна трактувати “як спосіб наявності-присутності знаків-об’єктів, акцентуючи те, що самі знаки – об’єкти дають про себе знати, виокремлюються з навколишнього світу” [186, с. 58].

Р. Павиленіс, крім знака-об’єкта, виокремлює знак-мітку (глибинний аспект знака-об’єкта) і наголошує, що “онтологічний статус знака-мітки (глибинний аспект знака-



об'єкта), існуючого у часі і просторі, не залежить від того, чи буде знак наділений смислом, чи уже ним наділений: онтологічний статус знака не залежить від його концептуального значення” [186, с. 60]. Мислитель не схильний розрізняти значення та смисл, оскільки “зрозуміти знак-об'єкт, наділити його значенням, тотожно його осмисленню, наділенням смислом” [186, с. 58]. Р. Павиленіс наголошує, що “слова “значення” і “смисл” ми переважно вживаємо як взаємозамінні. У цьому відношенні наділити значенням і надати смисл – рівнозначні поняття, у них загальна історія походження, один і той же семантичний корінь, одне і те ж саме призначення, один і то й же прасмисл” [186, с. 58].

Розрізнення смислу і значення можна зробити так, що смисл – це приписування або заперечення певних ознак предмета, а значення – аналіз того, наскільки цей смисл відповідає дійсності.

Згідно з позицію Г. Тульчинського, навіть якщо Г. Фреге і не створив цілісної теорії смислу, то розрізнення знаку, смислу та значення сприяло уточненню не тільки співвідношення змісту й об'єму поняття, але й дало змогу в межах єдиного підходу говорити про смисловий і предметний зміст не тільки поняття, але й висловлювання (судження), що спровокувало могутній імпульс філософської думки й призвело до виникнення й розвитку математичної логіки і логічної семантики, логіки й методології науки, аналітичної філософії загалом у працях Р. Карнапа, А. Тарського, К. Геделя, Б. Расела, Л. Вітгенштайна, Г.-Х. фон Врігта, сприяло виникненню феноменологічного аналізу Е. Гусерля, а також американського прагматизму Ч. С. Пірса [262, с. 7–26].

Продовження Фрегівського критичного тлумачення ментального чи психологічного значення простежуємо у Л. Вітгенштайна. Першим джерелом плутанини та зсуву є Вітгенштайнівське розрізнення смислу та значення, який, продовжуючи традицію Г. Фреге, свідчить про те, що “значення слова є способом його вживання у мові” [36, с. 65] і певним чином підхоплює та модифікує розрізнення Sinn

та *Bedeutung*. Мислитель зазначає, що тільки висловлювання (*Satz*) має смисл (*Sinn*), а ім'я чи примітивний знак має детонацію (*Bedeutung*) і репрезентує об'єкт (*vertreten*) ("Трактат" (3.3)) [93, с. 221].

Зазначимо, що К. Огден, який 1922 року переклав англійською Вітгенштайнівський Трактат, заради передачі *Bedeutung* використовує слово *meaning*, що створило тривку неоднозначність.

Б. Расел долучився до творення дискурсу неоднозначності, оскільки у вступі до англійського видання Вітгенштайнівського Трактату "дає назву *meaning* сенсові висловлювання (*Satz-Sinn*, 3, 11) і детонації знака-компонента", що свідчить про те, що мислитель не схильний розрізняти смисл та значення. Б. Расел запропонував "досліджувати світ безпосередньо крізь призму мови", категорично відмовившись від розрізнення смислу та значення, використовуючи єдине поняття значення (*meaning*) та відмовляючись від "якоюсь мірою ідеального конструкту – поняття смислу" [2, с. 64].

Р. Карнап у своїй семантичній концепції показав обмеженість аналізу мови на рівні синтаксису та семантики і на передній план виводить такі конструкти, як інтенціонал та екстенціонал [116]. Мислитель у праці "Значення і необхідність. Дослідження по семантиці і модальній логіці" розвиває новий метод семантичного аналізу значення, методу аналізу й опису значень мовних виразів ("*intension*" та "*extension*") [116].

Своєю чергою У. Квайн, який переклав англійською мовою "Логічний синтаксис мови" Р. Карнапа, робить заміну і ставить "*meaning*" на місце *Bedeutung* (важливість), а також проводить новий опис мови, не вдаючись до смислу та детонації [359]. За Р. Карнапом, У. Квайн згодом смисл та детонацію називає "*intension*" та "*extension*". Р. Столнейкер зазначає, що Карнапівська семантика загалом та загальна характеристика знаку є зокрема доволі невиразними.

Семантика у розумінні Р. Карнапа є тим, що стосується відношення між знаками та їхніми *десигнатами*,

де десигнат не є річчю, а видом чи класом об'єктів, те, до чого той, хто його вживає, має намір звернутися, – “тобто до об'єкта, властивості або стану справ” [116]. Р. Столнейкер стверджує, що “головна проблематика семантики стосується визначення істини та умов істинності для речень певних мов [248, с. 41]. Заради уникнення такої неоднозначності останнім часом дослідники приступили до перегляду Огденівського та Раселівського перекладів, щоб “відновити зв'язок між першою і другою філософією Вітгенштайна” [93, с. 221].

Б. Кассен зазначає, що другим джерелом плутанини та зсуву є Вітгенштайнівське розрізнення *unsinnig* та *sinnlos* (4.461, 4.4611), що можна перекласти як *nonsensical, without sense*, а саме *unsinnig* перекладається як “несенсовий”, оскільки німецький префікс *-un* вказує на заперечення смислу, а *sinnlos* німецький суфікс *-los* – на брак сенсу, тобто “безсенсовий”. Отже, аналізуючи проблеми сенсу життя, ми можемо використовувати терміни, один з яких вказує на відсутність смислу – “несенсовий”, та такий термін, як “безсенсовий” – вказує на брак смислу. Наприклад, “тавтології та суперечності”, позбавлені смислу, є *sinnlos*, але вони не є нонсенсом, *unsinnig*; вони не репрезентують стан речей, але становлять частину мови [93, с. 221].

З Вітгенштайнівського розрізнення *unsinnig* та *sinnlos* методологічно можемо зробити висновок, що людина, яка не насажує життя смислами, перебуває у несенсовому світі, оскільки її спосіб життя позбавлений смислів, а життя людини з наявним браком смислів є безсенсовим.

Зазначимо, що у Віденському гуртку, який радикалізував Вітгенштайнівську позицію, позбавивши *sinnlos*, взагалі *смислу*, що має бути усунений з мови. Р. Карнап проводить лінію відсутності смислу від слова *Bedeutung* (проте не емпіричного) до відсутності смислу у висловлюванні, оскільки фіксується неможливість мовної структури.

П. Ф. Стросон у праці “The Bounds of Sense”, присвяченій першій “Критиці” І. Канта, піднімає питання межі

смыслу, оскільки не можна сприйняти позицію, згідно з якою будь-що висловлене має смисл чи значення. Мислитель впроваджує принцип “principle of significance” та трансформує питання меж чуттєвості та пізнання в семантичне питання простору, де наші питання мають сенс. Мислитель зазначає, що неможливо знайти смисл у запитанні, яке перебуває поза межами нашої мови. “Нам бракує слів, аби сказати, як було б без них” [369, с. 273].

Праця П. Ф. Стросона “The Bounds of Sense” є певним поворотним моментом, де показано, що питання емпіриків про межі нашої чуттєвості трансформується у питання логіко-лінгвістичного питання нашої мови, отже, смислу, а саме того, що П. Ф. Стросон, а згодом і У. Квайн називають концептуальною схемою (*conceptual scheme*). У праці “Індивіди. Досвід дескриптивної метафізики” П. Ф. Стросон зазначає, що володіння певною концептуальною схемою, яку можна розуміти як задане поле смислу, робить спроможною мовну комунікацію, оскільки передбачає правильну ідентифікацію тих об’єктів і сутностей, про які ми говоримо і з приводу яких спілкуємося один з одним [249].

Мислитель витлумачує концептуальну схему як “широке центральне ядро людського мислення, у якого немає історії” [249, с. 9, 10], компонентами якого є поняття і категорії, властиві людському мисленню. Стросонове переконання щодо заданого поля смислу можна розцінювати так, що людина народжується в соціальному просторі, наданий а priori, більше того, батьки долучають дітей до наявного смислового простору, вчителі та викладачі учнів та студентів.

Шукати концептуальну схему потрібно у повсякденній мові, а не у філософських теоріях мислення, однак концептуальна схема не лежить на поверхні мови і дослідження конкретних способів слововживання не може нам дати відповідь на наші запитання, що є предметом аналізу лінгвістичної філософії. Заради вирішення цієї проблеми П. Ф. Стросон звертається до аналізу базової

або “глибинної” структури буденної мови, тобто до певної ідеальної моделі формальної структури цієї мови. Предметом його вивчення є не дійсно існуючі мови, а лише гранично спрощений тип мови.

П. Ф. Стросон узагалі не розділяє структуру мови і структуру світу, оскільки їх єдність він розглядає як щось з самого початку невід’ємно єдине, а ргіорі задане. Мислитель показує, що єдність структури мови і структури світу є підґрунтям можливої мовної комунікації, інакше люди не могли б розуміти одне одного та успішно вирішувати завдання, для виконання яких вони вступають у вербальну комунікацію один з одним. Згідно з роздумами мислителя, єдність структури мови і структури світу, свідчить про сполученість онтологічних смислів з мовним середовищем, які циркулюють у межах певної концептуальної схеми, що сприяє взаєморозумінню між людьми. Б. Расел аберує позиції монологізму онтології світу і мови П. Ф. Стросона і стверджує паралелізм логічної структури мови й онтологічної структури світу.

Концептуальну схему як яскравий виразник єдності структури мови і структури світу можна розглядати як певну смислову площину, в яку вкладаються смисли і яка сприяє комунікації та порозумінню носіїв цих смислів. Проте така позиція П. Ф. Стросона має певні недоліки, бо дещо наближає його до теорії відображення Ф. Бекона, оскільки буденна мова в його міркуваннях є відображенням онтологічних смислів, які строго центруються концептуальною схемою. П. Ф. Стросон прагне побудувати завершену картину світу, опираючись на об’єкти і сутності, окреслені мовою, з метою досягнення порозуміння. Спосіб уживання мовних висловів заради розпізнавання близьких та чужих смислів мислитель називає “ідентифікуючою референцією” (*identifying reference*).

У. Квайн дещо уточнює позицію П. Ф. Стросона і наголошує, що керуючись формально-логічним аналізом концептуальної схеми, яка лежить в основі зрілих наукових теорій, можемо висувати лише онтологічні гіпотези, проте

не варто однозначно наголошувати на єдності структур світу і структур мови [359].

Верифікаційна теорія значення не дає критеріїв розрізнення наділеного чи позбавленого смислу висловлювання. Л. Вітгенштайна вочевидь не приваблює верифікаційна теорія, і мислитель наголошує на причинно-наслідковому зв'язку смислу та істини (4.022), що буде предметом подальших міркувань дослідників. Пізній Л. Вітгенштайн, Дж. Остін, Г. Райл, Дж. Віздом, П. Грайс, П. Ф. Стросон прагнуть уникнути зайвої формалізації та звертають увагу на необхідність аналізу природної мови та особливостей її вживання і прийшли до висновку, що її семантичні можливості обмежені.

У межах лінгвістичної філософії відбулося формування прагматичного підходу до філософії й акт референції (надання значення) пов'язують з особливостями мовця, а не з семантикою мовних виразів. Р. Столнейкер застерігає, що не варто проводити паралель між семантикою та прагматикою, оскільки семантика – це наука про висловлювання, які можна досліджувати незалежно від мови, а прагматика – наука про лінгвістичні акти та контексти, у яких вони виконуються [248, с. 59]. Якщо прагматика звертає увагу на ситуативні випадки уживання мовних виразів та має справу переважно з емпіричним рівнем, її правила більш неформальні і можуть змінюватися залежно від ситуації, то семантика ж навпаки, прагне виявити деякі “сміслові інваріанти”, створити універсальну модель пояснення функціонування мови з набором чітких правил граматики, узагальнених до рівня “теоретичних конструктів” [248, с. 60].

Дж. Ліч звертає нашу увагу, що об'єктом прагматики “має бути вивчення значення в його стосунку до мовленнєвої ситуації і загальних умов комунікативного вживання мови...” [346, с. 13]. На думку Р. Столнейкера, прагматичне значення набуває ще більшої ситуативно-суб'єктивної неповторності, “...коли стає пресупозицією в спілкуванні” [2, с. 61]. Можна стверджувати, що прагматика звертає

свою увагу на зовнішні чинники висловлювання – мовця та слухача, таких індексів комунікації, як простір та час, особливостей комунікативної ситуації, а семантика акцентує увагу на внутрішніх структурах повідомлення. Отже, “значення в межах семантики є статистичним елементом системи, а в прагматиці воно забарвлене низкою психічних, психологічних, соціальних, культурних чинників” [2, с. 61]. Семантика і прагматика сприяють вивченню смислів, які спроможні впливати на соціальне буття людини.

Унаслідок прагматичного перевороту 1960–1970 років сформувалася нова наукова дисципліна – лінгвістична прагматика, яка засвідчила, крім вербальних способів передання смислів, важливу роль у комунікативному процесі взаєморозуміння відіграють невербальні засоби (інтонація та тембр голосу, темп мовленнєвого повідомлення, пауза між висловленнями), паравербальні (жести, міміка, рухи зіниць, усмішка тощо) та засоби проксеміміки (відстань між мовцями, розташування робочих місць тощо).

Лінгвістична прагматика засвідчує, що одним із механізмів циркулювання смислів є контекстуальність. Отже, смисл чого-небудь визначається завжди через віднесення до більш широкого контексту, де референтні групи відіграють важливе значення у процесі конституювання та комунікування смислів. Найперше контекстуальну природу смислів розкрили представники лінгвістичної прагматики, а саме концепції мовленнєвих актів, Дж. Остін, Дж. Серл та Д. Вандервекен.

Представниками лінгвістичного прагматизму, крім Дж. Остіна, Дж. Серля та Д. Вандервекен, варто назвати Дж. Аллена, Л. Вітгенштайна (у пізній період творчості), А. Дейвісона, Дж. Е. Мура, Дж. Віздома, Г. Г. Кларка, Т. Б. Карсона, Н. Малкольма, Р. І. Павленіса, Р. Перро, Д. Франка, Г. Райла, П. Стросона.

Дж. Остін, Дж. Серль та Д. Вандервекен, аналізуючи мовленнєві акти, брали до уваги позицію суб'єкта (локацію), поставлену мету (ілокацію), інтенсивність ілокутив-

ної мети, результат та коефіцієнт успішності (перлокуцію), використаного інструментарію, умов, які передують змісту, умов щирості, способу вираження тощо [366]. Дж. Остін зазначає, що значення мають лише конкретні слова (власні) імена, а не слова як такі [183, с. 65].

Контекст, у якому відбувається ілокутивний акт, Дж. Серль та Д. Вандервекен, називають контекстом виголошення. Контекст виголошення засвідчує, що одне і те ж саме речення може бути вимовлене в різних контекстах [366]. Отже, завдяки специфіці мовлення відбуваються різні ілокутивні акти, а разом з контекстом змінюється препозиційний зміст, оскільки в різних контекстах зміст висловленого вказує на різних мовців і на різні відрізки часу. Наприклад, виголошений заклик: “До боротьби за свободу” сепаратистом Донбасу і євромайданівцем з Києва показують, що зі зміною контексту змінюється препозиційний зміст. Так, контекст є одним із чинників, які визначають ілокутивний акт, здійсненого за допомогою того чи іншого мовлення.

Мовець, слухач, час, місце, наміри, бажання, очікування, вірування як формальні ознаки контексту відіграють головну роль у процесі прийняття чи заперечення виголошеного. Розуміння контекстуальності сприйняття методологічно важливі для нашого дослідження, оскільки смисли як дарунок сприймаються та поглиблюються в межах певного контексту. Існує загроза заперечення, перекручення смислів, які виголошені в межах певного контексту, носіями іншого контексту. Смисли, екстрапольовані представниками одного контексту, спроможні викликати агресію, злобу, вороже ставлення представників іншого.

Теорія мовленнєвих актів Дж. Серля та Дж. Остіна, де мовленнєвий акт передбачає дію або спонукання до дії, мала неабиякий вплив на формування філософських ідей К.-О. Апеля та Ю. Габермаса. Таке розуміння мовленнєвого акту сприяло тому, що мислителі отримали теоретичне підґрунтя розрізнення комунікативного акту та дискурсу як ідеальної аргументованої комунікації, яка сприяла можливості порозуміння між людьми.



Оскільки у першій половині ХХ століття прагматика практично не брала до уваги інтерпретатора, а зосереджувала увагу на Сосюрівському відношенні “знак-предмет”, то новаторство К.-О. Апеля полягає у тому, що таке розуміння троїстого відношення призводить до видозміни прагматики у структурі семіотики [321]. К.-О. Апель дає приклад трансцендентальній інтерпретації “троїстого відношення знакової функції”. К.-О. Апель називає комунікативним співтовариством суб’єкти, які перебувають у відношенні знакової комунікації та пропонує розглядати інтерпретатора як суб’єкта інтерпретації, якого сприймають суб’єкти інтерпретації в ході інтерпретаційного процесу.

Головним поняттям трансцендентальної прагматики К.-О. Апеля є поняття ідеального комунікативного співтовариства, яке визначають як контрфактичне щодо реальних історичних комунікативних спільнот. Власне такого типу ідеальне комунікативне співтовариство є апіорною умовою існування реального комунікативного співтовариства та ідеалом цієї спільноти, в якій комуніканти взаємно визнають свої права та обов’язки заради досягнення порозуміння в певній конкретній історичній ситуації [96].

Трансцендентальна прагматика спонукає визнання іншої людини як суверенної особи та поваги до її способу світовідчуття та світорозуміння. На думку, А. Ермоленка в такому разі варто говорити про етичний характер трансцендентальної прагматики, яка постає як “комунікативна, чи дискурсивна етика” [96, с. 21]. Міжконтекстуальна комунікація сприяє народженню інноваційних смислів, взаєморозумінню та толеруванню буттю Іншого.

#### **1.4.2. Когнітивно-семіотичний аналіз неоднозначного тлумачення “sens” та “meaning”**

Смисл потребує певного символічного кодування, де кожен символ наділений певним змістом. Коди – це знаки або системи знаків, які застосовують для вираження специфічних культурних контекстів [91, с. 206].

Т. Лукман зазначає, що важливим чинником об'єктивації соціального та індивідуального знання є сигніфікація, тобто витворення людиною знаків. “Знак може відрізнятися від інших об'єктивацій своєю явною інтенцією бути показником суб'єктивних значень” [19, с. 62]. Мовна діяльність сприяє витворенню смислової мовної поведінки з кодування й обміну інформації, що наближає її його до поняття “значення”.

Позначена річ трансформується в об'єкт нашого споглядання та рефлексії. Кодування та декодування змісту висловлювань або соціальних дій залежно від соціального контексту, соціального становища та рівня освіченості особи. Мовець, уживаючи відповідну мовну форму, виконуючи акт референції, репрезентує свою інтенцію шляхом використання конвенційних мовних знаків, з метою позначення світу. Слова мають бути розташовані згідно з правилами коду, щоб інший комунікант мав змогу розшифрувати повідомлення. Саме таким способом комунікують, обмінюються референтами (повідомленнями) та своїм ставленням до них, отже, “Я” відіграє значну роль у процесі розуміння, оскільки, крім, повідомлення, передає своє живе відношення та ставлення.

Знакові системи фіксують смисли, які є носіями культурних архетипів. Повсякденна мова (молитва, лайка, коментар, лекція, наказ, освідчення, лічилка, маячня) та художні репрезентації перетворюються на особливі форми соціального життя, отже, крім “...аналізу значень слів природних мов і логічних відношень між ними, потрібно вивчати ще й мовні одиниці та відношення (референцію, мовленнєві акти), що не зводяться до дійсного способу висловлювання і не є беззмистовними, коли йдеться про повсякденну мову (вигуки, питання, жадання, прохання, веління, похваляння, присягання)” [155, с. 19].

В осередді англійського емпіризму виникає термін “meaning”, наділений лінгвістичним та критичним значенням, що має продовження у сучасному слововжитку. Слововжиток цього терміна у середовищі англійського емпіризму є розмитим. У філософії Д. Лока meaning, хоч і

набуває розмитого статусу, проте має більше відношення до сфери ментального, *meaning* – це позначення відношення між словами та об'єктами чи позначеними ідеями, значення – це ідеї [149; IV, пар. 4; II, пар. 7].

Автори Європейського словника філософії зазначають, що “*Sinn*, як і *Bedeutung*, від самого початку був уражений невизначеністю перекладу, бо його передавали як *sense*, або як *meaning*. *Bedeutung* перекладали як *indication*, або *meaning*, або ж іще як *denotation* чи *signification*” [93, с. 221]. Наприклад, Б. Расел уживав слово “*meaning*” для позначення як *Sinn*, так і *Bedeutung*, хоча добре знав про Фрегівське розрізнення.

Власне тільки після загальноприйнятої практики перекладу *Bedeutung* як *reference* чи *denotation* (денотація) можна говорити про в'яснення статусу *meaning*, а саме, що воно більшою мірою належить до царини *Sinn*. Французькі філософи-логіки те, що Г. Фреге називав *Bedeutung*, сьогодні називають *reference*, а те, що в “німецькомовні логіки та філософи за часів Фреге позначали як *Bedeutung* – це сьогодні *signification* (значення)” [93, с. 221].

Логіко-семантичну, когнітивно-семіотичну та онтологічну природу смислу розглядають такі філософи, як: Р. Барт, Е. Бенвеністом, Л. Вітгенштайн, Ю. Габермас, Г.-Г. Гадамер, М. Гайдегер, Е. Гусерль, Ж. Деріда, Ж. Делез, Ж.-Ф. Ліотар, Ч. Моріс, Ч. Пірс, П. Рікер, Г. Г. Шпет та інші.

Наприкінці ХХ – початку ХХІ століття дослідженням проблеми знаку, смислу та значення присвятили свої праці такі сучасні представники аналітичної філософії як: Дж. Бігнел, Т. Вільямс, Е. Гетьє, А. Гупта, Д. Денет, Ф. Джексон, Дж. Ліч, Т. Нагель, Р. Павиленіс, Г. Патнем, Ч. К. Райт, Дж. Серль, Р. Слотердаjk, С. Сомс, Д. Чалмерс, К. Франкіш, Х. Херман та інші.

Значення посідає головне місце в сучасних когнітивно-семіотичних дослідженнях. *Meaning* більшою мірою свідчить про ментальну складову людської свідомості і його можна перекладати як *смисл* чи *значення* залежно від висхідних принципів дослідження. Термін “*meaning*”

є критерієм розрізнення між смыслом та денотацією (пряме значення слова), думкою та емпіричним змістом, між висловлюваннями, які наділені смыслом, та такими, які не наділені. Зазначимо, що в семіотиці денотація це – поверхове або буквальне значення, кодоване сигніфікатом.

С. К. Огден і І. А. Річардсон дають короткі витяги з філософських міркувань тривалої дискусії щодо сутності значення заради того, щоб показати глибину проблеми і наукову відповідальність дослідника [352, с. 160]. Мисленева концепція С. К. Огдена і І. А. Річардсона вписується у Фреґівсько-Вітгенштайнівську лінію відмінностей смислів (“*meaning*”). Мислителі стверджують, що “*meaning*” може вказувати як на Фреґівське *Sinn*, так і *Bedeutung*. Перекладаючи “Логіко-лінгвістичний трактат” (1922), трактують *Bedeutung* як *meaning*, а *sense* як *Sinn*.

Зазначимо, що на інфляційність “*meaning*” загалом вказує те, що в англосаксонській дослідницькій літературі є понад шістнадцять значень терміна “*meaning*”. С. К. Огден та І. А. Річардсон у VIII розділі своєї книги “*The Meaning of meaning*”, який називається “Значення у філософії”, наголошують, що “всюдисущість *meaning* є ознакою недостатності рефлексії щодо функції символів, які треба прояснити, що власне відповідає їхньому наміру заснування нової семіотики” [352, с. 160–184].

Одним із критикованих значень у праці “*The Meaning of meaning*” є його розуміння як “важливості” (*importance*). Автори звертають увагу на “інтенційне” розуміння значення, “полегшене англійським герундієм (*mean-ing*), яке субстантивує дієслово *to mean*” [127, с. 222]. Вираз “*What I meant was*” вказує на значення висловлювання та інтенцію, з іншого, – вказує на перцептивне значення, що критиковали дослідники за його неточний характер, де смисл завжди *meaning*, без якого неможливий зміст сприйняття і яке спроможне структурувати цей зміст [352, с. 270].

С. К. Огден та І. А. Річардсон наголошують, що американська філософія некритично прийняла термін *meaning*, оскільки всюдисущість терміна *meaning* там ніколи не

ставилися під питанням. Видається, що його “...прийняли до словника американської філософії без найменшого сумніву, щоб воно слугувало в усіх випадках невпевненості” [352, с. 169]. Оманливість “*meaning*” широко використовують у науковій філософії (*philosophie scientifique*), оскільки будь-яку проблему можна трансформувати в питання значення. Зазначимо, що Вітгенштайнівська “емотивна” теорія значень стала панівною в аналітичній філософії (зокрема в моральній) у 1940–1950 роках.

С. К. Огден і І. А. Річардсон акцентують нашу увагу на тому, що в психології набуло найбільшого поширення таке оманливе розуміння *meaning* як асоціації з сенс-сприйняттям [352, с. 176–179]. Мислителі розкривають простір смислу, який можна назвати антропологічним. Б. Малиновський широко послуговується терміном “*meaning*”, тексти якого щодо розуміння антропологічного контексту “*meaning*”, подано в додатку до праці С. К. Огдена та І. А. Річардсона “*The Meaning of meaning*”. Соціальний антрополог Б. Малиновський та соціолог й етнолог М. Вебер заново віднаходять антропологічний контекст поняття *Sinn*.

Можна говорити про те, що сучасна філософія заново намагається віднайти смисл усього існуючого в його різноманітності форм. Б. Классен акцентує, що “*meaning*” у множині відсилає до культурного різноманіття (множинності значень, висловлювань та мов)” [93, с. 223]. С. К. Огден та І. А. Річардсон у праці “*The Meaning of meaning*” наголошують, що загалом “проблема значення (*meaning*) веде від простої лінгвістики до вивчення культури та соціальної психології” [352, с. 451].

Американський психолог Т. Шибутані звертає нашу увагу на те, що оточення, в якому живе людина, є сукупністю різних значень – значень фізичних об’єктів, людей, емоцій, образів тощо [302, с. 89]. Об’єкти значенням наділяє людина, і власне з позиції біхевіоризму значення є тим, що люди роблять з об’єктом. Т. Шибутані зазначає, що значення можна розрізнити: за узагальненням; згідно зі ступенем стабільності; усвідомленнь [302, с. 92, 93].

Значення сприяють формуванню чітких, окреслених поведінкових шаблонів [302, с. 94]. Відносини між людьми полегшуються, коли учасники комунікації розділяють загальноприйняті значення [302, с. 404]. Ч. Пірс закликає не переоцінювати значення у житті людини, бо значення не можуть утримувати в собі нічого більшого, що може людина отримати у своїй практиці [354]. На думку Т. Шибутані, за допомогою значень, більшість з яких стабільні, оскільки опираються на досвід, формуються загальні поведінкові орієнтації людини, які укладаються в поведінковий паттерн – конфігурація різних, об'єднаних поведінкових реакцій [302, с. 91].

Праці Ч. Пірса, Ч. Моріса та Е. Бенвеністома сприяли розвитку двох напрямів у дослідженні знакових систем, а саме логіко-математичного та лінгвістичного. С. К. Огден та І. А. Річардсон наголошують, що у філософії прагматизму *meaning* швидше за все розуміють як значення практичної дії, хоча Дж. Мур та Д. Дьюї мають “власні практики вживання цього слова, очевидні, але невизначені” [352, с. 171].

Прагматична філософія (за Ч. Пірсом), впливала на формування семіотики загалом. Згідно з Ч. Пірсом людина може мати безпосередній досвід, але мати знання про цей досвід лише через знаки, хоча тлумачення реальності суб'єктом, відбувається через мову, яку можна репрезентувати. Зазначимо, що Ф. де Сосюру та Ч. С. Пірсу належить досить оригінальна думка щодо мови як медіатора між індивідом та середовищем. Ф. де Сосюр, розглядаючи відношення знака та об'єкта, створює образ мови як самостійної системи.

Напротивагу двоїстій системі Ф. де Сосюра троїста система Ч. С. Пірса ґрунтується на доволі оригінальному розумінні знака, де “знак є спільним відношенням до позначуваної речі та розуму і належить до об'єкта внаслідок ментальної асоціації” [354, с. 162]. Б. Гок зазначає, що У. Еко поширив Пірсову семіотику на теорію культури, “заміщуючи поняття знака функцією для знака, він ба-

чить семіотику як безперервне виробництво культури, що охоплює все, – від зоології до медицини та музики” [2, с. 379]. У такому випадку смисл набуває інструментального чи функціонального тлумачення.

С. К. Огден та І. А. Річардсон пропонують зрозуміти великий вплив *meaning* на формування прагматики загалом. Значення відіграє важливу роль у формуванні прагматики людини, бо вона найперше посилається на світ свого досвіду. Автори Європейського словника наголошують, що, перетнувши Атлантичний океан, *meaning* з початком критики поняття значення зі “смыслу” стає певною мірою “референцією”! [93, с. 223]. Зазначаючи вагомість історичної роботи у Сполучених Штатах стосовно коренів аналітичної філософії та логічного емпіризму, Б. Классен вважає, що можливо, “...допоможе зрозуміти, як цей подвійний спадок, емпіричний і семантичний, доданий до більш специфічного американського спадку прагматизму, зміг витворити множинність сучасних теорій значення та підтримати здебільшого їх подвійний вимір” [93, с. 223].

Протягом 1950–1980 років в американській філософії, центром філософських суперечок є критика У. Квайна “міфу значень”, який переглядає ідеї засновника аналітичної філософії Г. Фреге, а саме його розуміння ідеальності сенсу. У Європейському словнику філософії зазначено, що, “незважаючи на афішовану вірність Квайна Фреге, ця критика переглядає ідеї отця-засновника аналітичної філософії, не підтримуючи те, що було легітимацією Фрегівської семантики, – ідеальності сенсу” [93, 223]. У. Квайн наголошує на тому, що внаслідок атак на *meaning* лінгвістів, менталістських значень семантики Р. Карнапа, Фрегівського Sinn, ми втрачаємо будь-яке емпіричне значення, крім аналітичності, “немає іншого ментального значення, крім фіксованої точки мов” [93, 223], і цей наслідок призводить до невизначеності референції, тобто питання знання, *про що я говорю*, тези онтологічної реалітивності та недосліджуваності, тобто невизначеності референції [478].

Учні У. Квайна пробували реконструювати різні способи значень. Наприклад, Д. Девідсон намагається реконструювати значення, керуючись поняттям істини, як його розумів А. Тарський. Мислитель зробив спробу розглянути теорію значення як можливість обґрунтування умов істинності висловлювання. Д. Девідсон наголошує, що умови, обставини, контекст уживання висловлювання визначають його істинність, “формуючи прагматичне тло аналізу інтерпретації”, і релевантний процес інтерпретації висловлювання на основі певної теорії значення є спільною справою лінгвіста, фізіолога і філософа [2, с. 66].

Г. Патнем акцентує увагу, що теза У. Квайна неможливіює будь-яку мову, оскільки не вдається до смислу та детонації. Отже, “сплутування у слові *meaning* пар “*intension-extension*”, “*сенса-референція*” парадоксально й *a posteriori* виправдовує, щонайменше, пояснює, загальна критика цих сутностей, яку провадить філософія мови від 1960-х років ХХ століття” [357, с. 223, 224]. У. Квайн у 1958 року у Франції, беручи участь у колоквіумі в Руайомоні, репрезентував свою тезу про невизначеність перекладу *meaning*. У програмному виступі “*Mif* про значення” мислитель показав, що слово *signification* могло утримувати всі смисли, а також усі невизначеності *meaning*. Уся рефлексія щодо повсякденної мови в англійському філософському дискурсі, після Вітгенштайна, відбувається довкола подвійного значення *mean* і зв’язку *mean-meaning*, відсутнього у французькій та німецьких мовах. На думку У. Квайна, у французькій мові *meaning* може бути як іменником, так і дієсловом, а в англійській наділене ще додатковим виміром – *make sense*: “мати сенс”, “бути розумним” [359]. У. Квайн вважає, що французька мова має ширші лінгвістичні можливості для вирішення проблеми *meaning*.

Проблема полягає в тому, наскільки “*vouloir dire*” (*mean-meaning*) – “хотіти щось сказати” – виражає інтенцію, наскільки “*vouloir dire*” (*mean-meaning*) сприяє тому, що людина хоче щось сказати, тобто певним чином ви-



разити свою інтенцію? [352, с. 270-273]. Б. Классен зазначає, що у перекладі К. Огдена “*what solipsism means*”, *meanen* тут не належить ані до порядку *Sinn*, ані до порядку *Bedeutung* і добре перекладається французьким “*vouloir dire*”. Вітгенштайнівське “*Vouloir dire*” – це спроба сказати по-іншому, що щось у мові неможливо висловити ясно, отже, якщо вислів не має смислу, то він його не має “ніде” [93, с. 224].

Питання повсякденної мови бере свій початок від “другого” Вітгенштайна, який потребує “не шукати значень деінде поза мовою, а розглядати їх під ногами, у повсякденному слововжитку” [93, с. 224], оскільки мислитель вивчав значення висловлювання у розрізі конкретної поведінки особи-мовця. Факт появи нового концепту *mean* у “другого” Вітгенштайна спонукав вибір перекладачів останнього французького видання “Блакитної книги” (зібрання записів, надиктованих Вітгенштайном своїм студентам у Кембриджі впродовж 1933–1934 навчального року), де *meaning* перекладають як *sens* (смысл), а *mean* трактують як *vouloir dire*, а не *signifier* (маю що сказати). *Meaning* “хотіти-сказати”, наприклад, визначалось через те, що я роблю з мовою [93, с. 224].

Отже, вимальовується лінія перекладу *meaning*, відмінна від попередньої семантичної традиції, де *meaning=use* (Л. Вітгенштайна) і “*meaning* (хотіти-сказати) визначали у такому випадку тим, що я роблю з мовою” [93, с. 224]. Ж.-П. Клеро та С. Лож’є наголошують, що Дж. Остин критикує традиційну філософію за перекручене вживання повсякденної мови, за насилля (*abuse*) над нею, її експлуатацію, “поводячись надміру вільно з природними властивостями мови”. Насилля над пересічною людиною може “вносити певні сутності у погляд звичайної людини, щоб потім відкинути, виправити чи роз’яснити цей погляд” [93, с. 63].

З Остинівських роздумів методологічно можемо дійти висновку, що можливість маніпулювання повсякденною мовою полягає в тому, що маніпулятор неначе “відштовхується від” повсякденного погляду, переймається його

турботами і клопотами, а насправді “відштовхується від” сконструйованої нами теоретичної конструкції. Остинівські роздуми свідчать про те, що є можливість підкорити уми людей певній теоретичній конструкції, декларуючи видимість турботи про благо людини, вміло маніпулюючи, що вони свято вірують в істину нової реальності.

Техніку дослідження слів повсякденної мови Остин назвав “лінгвістичною феноменологією”, яку уперше системно застосував і яка “ґрунтується, з одного боку, на зручності та звичності предметів розгляду, з іншого, – на загальній точці (agreement), до якої він на кожному етапі призводить” [93, с. 64]. Дж. Остин як радикальний критик традиційного та аналітичного розуміння поняття значення у статті “*The Meaning of Word*”, (1940), а згодом у дослідженні “*Philosophical Papers*” (1979) зазначає, що повсякденна мова є цариною згоди, бо вона цікавиться тим, що ми маємо казати, коли (*what we should say when*). “*Хотіми-казати*”, “що ми маємо казати, коли” – це знати, що ми хочемо сказати, це є нашим ставленням до висловлювання, коли “ми знов-таки дивимося не лише на слова (...), а й на реалії, задля розмови про які ми вживаємо слова” [319, с. 182]. Дж. Остин робить цікавий висновок, що дослідження мови – це дослідження “успадкованого досвіду та проникливості (асімен) багатьох поколінь людей” [319, с. 185], що сприяють згоді. Згода не є предметом домовленостей чи якоїсь конвенції, а є об’єктивною, наскільки це можливо, і стосується одночасно мови і реальності. Повсякденна мова є зібранням розрізень, більше того, вона “втїлює усі розрізнення, які люди вважають корисними зробити, та всі зразки, які вони вважали за корисне зазначити”, бо останні більш тонкі і ґрунтовні, ніж ті, що їх “могли б вигадати ви чи я у своїх кріслах після обіду” [319, с. 182].

С. Кейвел повертається до Остинівської проблематики і у своїй праці “*Must We Mean What We Say*” (1976) і розмірковує над проблемою підґрунтя згоди. Мислитель зазначає, що це бажання “*хотіми-казати*” можна ви-

значити в межах рефлексії щодо мовленнєвої спільноти та її суджень. На думку С. Кейвела, інтенції не можуть бути заміною намірів, бо коли ми говоримо: “Ми знаємо щось”, оскільки ми маємо на увазі (маю на увазі), що у нас є впевненість, то перебуваємо в тому положенні, щоб сказати, що ми знаємо [332, с. 41], оскільки ми є ті, хто каже те, що ми хочемо сказати, однак, хто такі “ми” і що засновує мій стосунок до цього “ми”? [332, с. 224]. Ж.-П. Клеро і С. Лож’є наголошують, що С. Кейвел робить досить радикальний висновок, який полягає у тому, що Я є єдиним можливим джерелом значень, яке виникає з нашої згоди (погоджуватися і звучати разом), тобто “мовленнєва діяльність (langage) – це наша форма життя, точніше її повсякденна форма” [93, с. 65]. Так, “хотіти-сказати” ґрунтується на прийнятті цієї згоди (погоджуватися і звучати разом) і в той же час може бути прийнятим нею.

Відбувається певна трансформація питання смислу, оскільки більше не стоїть питання межі між смислом і нон-сенсом, здатності мови “хотіти-сказати” щось, а навпаки питання відмови від висловлення та “бажання сказати” [332, с. 224]. Мислитель запитує про те, чому ми завжди приписуємо значення якомусь слову чи дії іншого, більше того, чому все приречене мати значення, крім сказаного нами? [332]. На думку мислителя, уся критика значення, усі численні визначення значення є масками, як відмова від висловлювання “бажання сказати”. С. Кейвел зазначає, що можливість невимовності розв’язала б одночасно чимало метафізичних питань, бо людина і так витрачає своє життя, намагаючись робити щось краще [332, с. 234].

Позитивність наукових розвідок С. Кейвела у тому, що він звернув увагу американських філософів на значимість досліджень повсякденної мови, що сприяє переформатуванню становища людини у світі. Ж.- П. Клеро та С. Лож’є наголошують, що “в Кейлівській американізації філософії повсякденної мови в такий спосіб постає радикальна форма повернення до повсякденного (the ordinary)” [93, с. 65]. Заклик до досвідного знання, чуттєвого та повсякденного сприяє тому,

що за їхньою допомогою краще можемо передати, донести, наприклад, певні смисли, або розкрити життєві сенси, сенс життя людини загалом. А. Карась акцентує нашу увагу на тому, що будь-які "...запропоновані терміни не вичерпують окреслених труднощів перекладу й інтерпретації, проте запропоновані "семантичні зсуви" принаймні увиразнюють деякі законсервовані схеми мислення, в основі яких лежать коди "семіотичного зволикання", що віртуально блокують та усувають перспективи творчої свободи мислення" [266, с. 12].

Ми бачимо, що мовне прояснення символів, знаків, смислів та значень сприяє конкретності філософського мислення, тобто розумінню природи та смислу феноменів. Сучасний дослідник прагне за допомогою інтерпретації надати символам, смислам та знакам нового змісту, наповнюючи їх інноваційним змістом.

### **1.4.3. Гусерліанська теорія значення**

Е. Гусерль звертає увагу на онтологічну вкоріненість смислу. Людина спроможна усвідомити не світ речей, а їх смисли загалом. Феноменологічне пояснення – це ніщо інше як тлумаченням смислу, властивий світові. Смысл – це потенційність, яка містить всі можливі варіанти способів даності предметів, всі можливі варіанти модусів здійснення значення (сприйняття, фантазія, спогад), парадигми усіх можливих змістів наших висловлювань, існуючих об'єктивно. Зазначимо, що у кожному конкретному судженні справджується лише частина смислу. Фактично феноменологічне пояснення займається нічим іншим як тлумаченням смислів, який цей світ несе в собі.

Е. Гусерль використовує терміни "смысл", "значення", "зміст" фактично як тотожні, синонімічні. У такому разі виникає запитання, яким чином дослідникам перекладати ці Гусерліанські терміни? Загалом існує певна проблема у тлумаченні німецьких, французьких, англійських мовних термінів та філософських виразів, наприклад – "сенс", "смысл", "значення".

Німецьке *Sinn* варто перекладати як “сєнс”, оскільки воно має інтенційний напрям, який втрачається, якщо ми перекладаємо його як смисл, тотожний зі значенням (*Bedeutung*). У той же час К. Огден та Річардсон у додатку D до “*Meaning of Meaning*” з метою висвітлення Гусерліанської теорії “*meaning*” цитують кілька витягів із “Логічних досліджень” [352, с. 270, 271], проте в цих уривках Е. Гусерль фактично не розрізняє *Sinn* та *Bedeutung*.

В. Кебуладзе перекладає і *Sinn*, і *Bedeutung* як “сєнс”, що не суперечить Гусерліанській концепції. У ситуації чіткого розрізнення сенсу та смислів і деякою мірою смислу і значення, Е. Гусерль більшою мірою веде мову про онтологічні смисли, ніж про сєнси. Мислитель показує, що онтологічні смисли властиві світові та є потенційними варіантами способів даності предметів, ймовірними варіантами модусів здійснення значення, можливих парадигм усіх можливих об’єктивних змістів наших висловлювань. Смисли притаманні буттю, а сєнси сполучені з життям, коріння яких у життєвому, тілесному досвіді людини.

В. Кебуладзе зазначає, що “спочатку Гусерль ототожнює поняття ноєми з поняттям сєнсу” і “попередньо визначає поняття “ноєма” як сєнсу акту свідомості”, відмічаючи відмінність “ноєми як сєнсу акту свідомості від реального об’єкта на прикладі сприйняття дерева...” [121, с. 156]. Дерево можна знищити, розкласти на хімічні елементи, проте сєнс сприйняття дерева як предмета належить до його сутності, яка незнищенна і не має ніяких реальних властивостей. Мислитель наголошує, що “ноєма – це ані реальний елемент зовнішньої матеріальної дійсності, ані ідеальна єдність на кшталт Платонової ідеї, яка має незалежне від свідомості існування, але так само вона не є реальним моментом життя свідомості” [121, с. 156]. В. Кебуладзе акцентує увагу на тому, що “Гусерль позначає сєнс поняттям “ноєтичне ядро”, а з цього твердження випливає закон кореляції між неозою і ноємою: “жодного ноєтичного моменту без специфічно належного йому но-

ематичного моменту, так звучить сутнісний закон, який усюди підтверджується” [121, с. 163].

Гусерліанська ноеза, на відміну від ноєми, є процесом мислення, думки, проте В. Кебуладзе звертає нашу увагу, що “в феноменологічній термінології ноеза означає не лише процес мислення, а й чисту трансцендентальну структуру будь-якого акту свідомості” [121, с. 156]. Ноеза є умовою можливості акту свідомості, “чистою трансцендентальною умовою можливості досвіду взагалі” [121, с. 157], внутрішнім елементом свідомості, “специфічною спрямованістю свідомості на свої змісти” [121, с. 158], а “ноєма – це інтенційний корелят ноєзи”, і специфічність ноєми полягає в тому, що вона “не є ані реальною, ані нереальною, натомість вона є ірреальною” [121, с. 157], тобто “ноєма не є ані зовнішнім об’єктом, ані внутрішнім елементом свідомості” [121, с. 158], тобто є тим способом, завдяки якому щось постає предметом свідомості. Р. Карнап акцентує, що “редукуючи розрізнення між смислом і детонацією, думкою та емпіричним змістом, отримуємо певний гібрид, що йому досить пасує слово *meaning*, яке у французькій філософії перекладають як *signification*” [121, с. 221].

У Гусерліанському тлумаченні важко розвести поняття “сєнс”, “сємєли”, “значєнєня”. Щодо ноєзи, яка пов’язана з процесом мислення, є внутрішнім елементом свідомості, “специфічною спрямованістю свідомості на свої змісти”, то її краще ідєнтифікувати поняттям “сємєл”, “значєнєня”, “сємєли”. Ноеза сприяє сємєловому конституюванню предметів дійсності, процесам конституювання предметів як “сємєлових єдностей”, інтенційним корєлятом якої є ноєма. Іntenційність свідомості полягає в тому, що “кожен акт свідомості на щось спрямований” [121, с. 159]. А. Богачов зазначає, що “сєнс є сутністю (виділив А. Богачов), бо сєнсом називають інтенційну сутність...” [32, с. 138]. Ж.-С. Сартр вбачає таких у міркуваннях Е. Гусєря спробу вийти за огорожі тотальності перебування-у-бутті. Іntenційність свідомості є перєсторогою ототожнєння сві-

домості з самою собою, її тотальності та ймовірного самознищення. Ж.-С. Сартр пояснює, що заради уникнення тотальності свідомості їй потрібно існувати як свідомість іншої речі, аніж вона сама [213].

Незважаючи на Гусерліанське ототожнення термінів “смысл”, “значення”, “зміст”, пріоритетним для нього є термін “значення”. Е. Гусерль виділяє акти, що наділяють значенням (інтенції значення) та акти, які уможливають повноту інтенції значення. Мислитель наголошує, що акти, що наділяють значенням, сприяють присутності смыслу. Акти здійснення повноти значення свідчать про обставину, предмет, образ, про який висловлюються. Е. Гусерль солідарний з Г. Фреге в тому, що значення і предмет висловлювання ніколи не збігаються, оскільки обидва належать до виразів “завдяки психічному акту, який надає висловам смысл” [64, с. 15].

Е. Гусерль зазначає, що різні висловлювання можуть мати *одне і те ж значення*, проте *різні предмети* і навпаки *різні висловлювання* можуть мати *різне значення*, проте *один і той же предмет*. Філософ акцентує, що найбільш ясні приклади відокремленості значення та предметного відношення пропонують нам імена. У такому разі про предметне відношення зазвичай говорять як про “іменування”. Отже, два ймення можуть означати різний предмет, але мати одне ім'я. Так, наприклад, “...переможець при Іені – переможений при Ватерлоо; рівносторонній трикутник – рівнокутний трикутник” [64, с. 16].

Межі застосування Гусерліанської теорії не визначені, саме тому предмет, стосовно якого висловлюються може, бути хибним, оманливим. У “...зв'язках мислення і пізнання вирази та їх інтенції значення приводять у відповідність, як ми побачимо, не просто зі спогляданнями (я маю на увазі явища зовнішньої і внутрішньої чуттєвості), але й також з різними формами інтелектуального осягнення, завдяки яким об'єкти простого споглядання стають насамперед розсудково визначеними і один з одним пов'язаними об'єктами” [63, с. 27]. Е. Гусерль прагне

показати, що провівши феноменологічну редукцію, ми виявляємо значення як ідею, а також акт здійснювання значення як ідеї.

Мисленнєва предметність – це предметність, яку ми можемо споглядати як реально, так і інтелектуально. “Вираз має в цьому сенсі значення, якщо його інтенції відповідає можлива реалізація, іншими словами, можливість досягнення наочності у спогляданні. Ця можливість є ідеальною, бо інакше “в супротивному випадку ми отримуємо абсолютну неспроможність здійснення [повноти] значення на основі переживання “несумісності” часткових значень в інтендірованій єдності здійснення” [63, с. 38]. Тобто ми можемо говорити про часткове здійснення значення слова “снігова людина”, оскільки можемо його уявити, намалювати, і це слово має для нас смисл. Отже, ми можемо також говорити в деякій мірі про смисл безглуздя, наприклад, у виразі “круглий квадрат” ми маємо на увазі щось об’єктивно несумісне. Переконавання у тому, що життя не має сенсу, також має для його носія смисл.

Е. Гусерль пропонує розрізняти зміст (смисл) виразів у суб’єктивному сенсі і зміст (смисл) – в об’єктивному сенсі. До змісту (смыслу) в об’єктивному сенсі він відносить власне смисл, значення як таке та те, що реалізує смисл і предмет. Об’єктивними смисловими виразами Е. Гусерль називає “усі теоретичні вирази, тобто ті на яких ґрунтуються основоположення і теореми, докази і теорії “абстрактних” наук. Обставини реального життя не чинять ані найменшого впливу на математичний вираз. Ми читаємо і розуміємо його без того, щоб взагалі думати про те, що говоримо” [64, с. 41].

Вирази повсякденного життя, які містять особисті займенники, вирази сприйнять, переконань, сумнівів, побажань, надій, побоювань, наказів тощо, позбавлені об’єктивного смислу. Е. Гусерль стверджує, що суб’єктивності цим виразам надають суб’єктивні акти приписування значенням, але ця варіативність суб’єктивних актів надання значення не довільна, а обумовлюється ви-



довими особливостями і можливостями, які передбачають значення як таке. Значення веде себе так стосовно актів значення (логічне уявлення до актів уявлення, логічне судження до актів судження, логічний висновок до актів виведення), як, наприклад, почервоніння щодо смуг паперу одного і того ж кольору. Кожній смузї разом з іншими констатуючими моментами (протяжність, форма тощо) притаманна своя власна червонота, тобто свій одиничний випадок цього кольору, в той час як він сам реально не існує ні в цих смугах, ні десь-небудь ще в усьому світі; тим більше і не “в нашому мисленні”, оскільки воно належить до реального буття, до сфери тимчасовості [64, с. 50]. Як стверджує Е. Гусерль, існують ідеальні, чисто логічні єдності, істини, значення, які утворюють “ідеально замкнуту сукупність загальних предметів, для яких бути мислимими або вираженими – випадкові обставини” [64, с. 54]. Ми розпізнаємо значення (частковий варіант смислу) щоразу в актах рефлексії, і значення приписується вислову не довільно, ми знаходимо його там.

У “Ідеях до чистої феноменології та феноменологічної філософії” такі логічні єдності Е. Гусерль називає смислами в модусі їх повноти або ядром ноєми [65, с. 185]. Е. Гусерль спробував вирішити проблему співіснування у нашій свідомості фундаментальних, об’єктивних і ситуативних смислів, як окремого випадку об’єктивності смислу, причому а priori закладеної в цій об’єктивності. Зазначимо, що мислитель дещо відмовляє людській свідомості в самостійності, креативності та творчості, яка уподібнюється комп’ютерній програмі, підключеної до об’єктивного світу ідеальних сутностей.

Керуючись логікою Е. Гусерля, бачимо, що смисли синтезуються в межах індивідуальностей, але чи є це свідомий процес, чи несвідомий, залишається відкритим питанням, проте Е. Гусерлю важливо з’ясувати умови сенсу речей. В.-Ф. фон Херман наголошує, що це з’ясування дало б змогу неухильно дотримуватися цих умов неупередженого пізнання в усіх науках і як ґрунту “критики розуму” –

філософського методу усунення усіх упереджень, що заважають відкрити природу свідомості та бачити “самі речі” [288, с. 11].

Зазначимо, що для Е. Гусерля життєсвіт (видосвіт) людини – основа для будь-яких смислів та значень. Феноменолог характеризує життєсвіт за допомогою таких понять, як “сміслова основа”, “сміслове начало”, “смісловий фундамент”. Проте виникає запитання, чи має самому життєсвіту передувати певне буттєве поле смислу, що зумовлює його актуалізацію.

Концепція життєсвіту як певного контексту відіграє вагомe значення у розумінні контекстуальної природи смислів. Ж. Делез наголосив, що Гусерлева заслуга в тому, що він показав незалежність смислу від точок зору щодо нього або його модусів, але “...зрозуміти всю (світло-повітрянепрониклу) нейтральність смислу йому заважає спрямованість утримати в ньому раціональний аспект здорового і загальнозначимого смислу – оскільки Гусерль помилково уявляв останній як матрицю, “не-модальну кореневу форму” (Urdox)” [75, с. 143]. Ж. Делез наголошує на тому, що така спрямованість змушує Е. Гусерля зберігати в середині трансцендентальної сфери форму свідомості, однак “повну нейтральність смислу можна отримати лише як одну зі сторін диз’юнкції самої свідомості” [75, с. 143].

Зрозуміло, чому М. Гайдегер так критично ставився до Е. Гусерля, а саме тому, що він не зумів прояснити спосіб буття ось-суцього, яке для нього було чистою свідомістю й фігурувало джерелом будь-якого сенсу та смислів і водночас об’єктивувало себе як річ серед речей. Ю. Габермас зазначає, що сміливість твору М. Гайдегера “Буття і час” “полягала в рішучому й аргументованому кроці до подолання філософії свідомості” [453, с. 375].

Е. Гусерляю насамперед завдячуємо тим, що він показав механізм з’яви буттєвих смислів, де виявлення смислу можливе завдяки тому, що людина володіє єдністю власного Я, cogito, який відкриває цей світ ідеальних сутностей або містить ці сутності, і саме завдяки осмислюючій функції

свідомості ідеальні сутності набувають логічну форму (поняття), яку своєю чергою оформляють граматично.

Керуючись Гусерліанською логікою, можна зробити висновок, що сенс та смисли як ідеальні сутності внутрішньо притаманні самому життю, і наша притомна свідомість відкриває цю ідеальну сутність, що не заперечує думки, що наша притомна свідомість а рїорї містить знання, що життя має сенс. Припускаємо думку, що без залучення вербального рефлексивного мислення сенс життя залишається науково нерозкритим, смислово розмитим та розпорошеним феноменом. Рефлексивне мислення загалом уможливує формування сенсо-розуміння людини, залучаючи мовно-комунікативне та аргументаційне опосередкування.

#### **1.4.4. Місце концепту “схильності до спільного блага” у процесі витворення сенсо-розуміння**

Особливості суспільного буття сьогодення змушують звернути увагу на необхідність конституювання дискурсу “схильності до спільного блага” заради виживання перед обличчям нових цивілізаційних викликів.

У Європейському словнику філософії наголошено, що “спектр значення англійського *sens* (як і французького *sens*) є настільки багатим, що його неможливо в усіх контекстах відтворити одним українським відповідником” [94, с. 76]. Автори радять “побачивши у тексті вислів “спільний сенс”, домислити та відчутти в ньому також “здоровий глузд” і “спільне чуття”; побачивши “спільне чуття”, домислити і відчутти в ньому також “спільний сенс” і “здоровий глузд” тощо, оскільки насправді це не три альтернативні поняття, а різні боки одного багатогранного англійського концепту [94, с. 76].

Вислів “здоровий глузд” в українському перекладі вживають тоді, коли “радіше йдеться про загальне значення вислову *common sens*, ніж про особливі складові конотації

двох його складових; і навпаки, коли потрібно акцентувати ці особливі конотації, перевагу надають висловам “спільне чуття” або “спільний сенс” [94, с. 76]. Сукупність знань здорового глузду не є однозначним, оскільки під впливом життєвих подій здатне змінюватися.

Е. Шефстбері, який цікавився уживанням вислову *common sens* у значенні *sensus communis*, віддав перевагу *common* (те, що є спільним для спільноти; (суспільне благо) перед *sens* (чуттєва чи когнітивна здатність). Мислитель звертає увагу на те, що воно виражає чуття спільного блага та спільного інтересу; любов до спільноти чи суспільства; природну відданість, людяність, послужливість, або ж той вид цивільності, що постає з правильного чуття спільних прав людства й природної рівності, яка існує між представниками того самого виду” [301, с. 104].

М. Уолцер у своїй книзі “Критика і спільний сенс” власне схиляється до розуміння *common sens* як “схильності до спільного блага” [373]. Ф. Брюжер зазначає, що “*common sens* позначає критичне осмислення наших уявлень для узгодження їх із суспільним благом” [93, с. 77]. Е. Шефстбері зазначає, що водночас – це моральне та спільне чуття розуму, структуроване чесною, яка має тяглість до глибинної природи людини – чесності [301, с. 132]. Дискурс “спільного чуття” або “спільного сенсу” сприяє сенсо-розумінню, що є моральним та спільним чуттям розуму, структуроване чесною.

Якщо перебувати у просторі розмислів Е. Шефстбері, то акцентування уваги на *common* свідчить про розуміння людиною вагомості її особистого внеску у суспільне буття народу. Людина, позбавлена морального та спільного чуття, структурованого почуттям відповідальності, чесності, патріотичності, любові до Батьківщини, готовності пожертвувати своїм життям заради свободи і гідності інших, перебуває поза межами дискурсу спільного блага, оскільки її задовольняє поле індивідуальних життєвих сенсів та смислів. Схильність до спільного блага є запорукою витворення ідентичності людини, яка лежить в основі

розбудови громадянського суспільства та демократичної держави.

Людина, яка живе у замкнутому особовому просторі, нігілістично налаштована щодо можливих позитивних змін у соціальному полі, не спроможна до екстраполяції змістовних соціальних смислів. Такого типу людина не здатна продукувати конструктивну соціальну критику (*social criticism*) та перебуває поза межами простору “спільного чуття” або “спільного сенсу”. Ф. Брюжер, визначаючи епістеміологічну роль спільного сенсу, зазначає: “Спільний сенс визначає попередній матеріал усього пізнання, сукупність попередніх знань, які розвиваються самі та які шкідливо ставити під сумнів. Він утілюється у принципах, які просто стверджують існування різних способів нашого пізнання” [93, с. 78]. На думку К. Войтила, “суспільна спільність існування діяння, яку визначаємо по-різному займенником “ми”, формується у стосунку до певного спільного блага” [89, с. 256].

Концепт “спільного блага”, “спільного сенсу” виводить людину поза межі особистого дискурсу “доброго життя” та трансформує людське Я до масштабу родової здатності. У той же час перебування у просторі “спільного блага” гарантує людині “добре життя”, яке неможливе без “спільного блага”. А. Карась доречно наголошує, що “спільні потреби виду є первинними щодо репрезентаційних індивідуальних потреб як таких”, і “якщо ця гіпотеза може бути доведена, то це означатиме, що таїна когнітивності не може зводитися до окремого організму, а має витлумачуватися через дослідження генези репрезентаційних інструментів розуміння, які генеруються комунікативним полем міжіндивідних взаємозв’язків” [266, с. 102]. Отже, витворення дискурсу сенсо-розуміння важко уявити поза межами “комунікативного поля міжіндивідних взаємозв’язків” (А. Карась).

Е. Муньє у праці “Маніфест персоналізму” зазначає, що саморозкриття особи проявляє себе у готовності до самопожертви і “життя в іншому”, а покликання і втілення довер-

шують людяність людини [172, с. 60]. Особа існує у своєму зверненні до “іншого”, пізнає себе тільки через “іншого” і віднаходить себе тільки в “іншому” [172, с. 479]. А. Карась солідаризує Е. Мунье і наголошує: “Спонтанна втрата контролю над тілом з боку самосвідомості перед лицем страждання і небезпеки Іншого є проявом родової здатності до жертвовності заради збереження життя” [266, с. 102].

Людина в ситуації жертвовності переступає через межі свого власного, тілесного, фізичного, індивідного страху заради Іншого. Заради Іншого людина спроможна зробити “небезпечний для свого комфорту вчинок, достатньо ясно усвідомлюючи небезпеку, на яку наражається, але свідомо долає страх, а не завмирає перед ним” [172, с. 102]. Е. Левінас зазначає: “Людяність як така починається від тієї миті, коли “страх за іншого, за смерть ближнього, є моїм страхом, але зовсім не страхом за мене” [190, с. XIII]. М. Малахов уважає, що страждання Іншого неможливо звести до якоїсь раціонально-буттєвої підстави [143, с. 280]. Ч. Тейлор, закликаючи до чесності у житті, акцентує: “Якщо я нечесний, я втрачаю сенс свого життя, я не знаю, що для мене означає бути людиною” [255, с. 29].

Для нас є очевидним, що постмодерний проект вільний від усіх видів загальноприйнятого уявлення про ідентичність, класично прочитаного дискурсу моральності та форм стандартної поведінки, оскільки спрямований на можливість реалізації індивідуальної свободи. Проте це не заперечує того, що потяг до “спільного чуття” або “спільного сенсу” (*common sens*) передбачає можливість витворення адекватних уявлень про публічний простір соціуму (*publicspace* або *publicsphere*). “Спільне чуття” або “спільний сенс” передбачають близькість “морального чуття” (*moral sens*) як орієнтиру у сенсовому просторі, яке сприяє правильному рішенню того, що є суспільно значимим та добрим.

Е. Шефстбері у праці “Дослідження про доброчесність” уперше вводить вислів *moral sens* у філософський слов-

ник як здатність творити адекватні репрезентації добра. Звісно, що цей вислів у сучасній філософії не такий популярний як у XVIII сторіччі. Ф. Брюжер зазначає, що, “вказуючи на наявність у людини моральності, філософське та загальноновживане значення *moral sens* відсилають радше до загального кола моральної проблематики, аніж до єдиної доктринальної позиції” [93, с. 359].

Ч. Тейлор у досить категоричній формі є проти позиції натуралізму в питаннях моралі, оскільки *moral sens* свідчить про вроджені моральні якості, які передують будь-яким звичаям. Інструментальне мислення, яке заповонило соціальний простір, не сприяє реалізації *moral sens*, а допомагає людині визначити найбільш економні шляхи досягнення певної мети. Етика “*moral sens*” позбавлена ґрунту, а саме сакральних структур, які були б його підґрунтям. Загалом теперішнє суспільство виступає проти модернового гуманізму.

Народження нового морального смислу “породжується “трагічним” напрямом протесту проти стандартної форми модерного антропоцентризму з його надто гармонійною картиною життя без страждання, зла та насилля” [254, с. 580]. Мислитель зазначає, що цей проект повернутий й проти цінностей Просвітництва, бо “тут в жодному сенсі не йдеться про повернення до релігії трансцендентного”, що уможлиблює ідентифікувати цей протест “непохитно натуралістичним” [254, с. 581]. Ч. Тейлор не прихильний до поняття моральної свідомості, а звертає нашу увагу до того, що морально спонукає. Ю. Габермас схвалює ідею морального спонукання, бо “той, хто висловлює моральні судження й реалізує моральні дії, повинен розраховувати на згоду необмеженої комунікативної спільноти; той, хто реалізує вибрану, з усвідомленням відповідальності, історію життя, повинен розраховувати на визнання з боку цієї ідеальної аудиторії” [341, с. 37].

Морально спонукати можуть “*значущі інші*”, феномен яких досліджували М. Бахтін, Дж. Г. Міль, Ч. Тейлор та

інші. Засторогою морального нігілізму є внутрішня діалогічність зі “*значущими іншими*”. У соціальному просторі “*значущими іншими*” можуть бути громадські та моральні авторитети, люди – жертovníки та інші. У спільному переживанні, яке морально очищує нас, витворюються певні ідеали, завдяки яким наші помисли та прагнення набувають значимого смислу. Моральне спонукання, артикульоване як важлива істина, сприяє чесності вибору буттєвих смислів, що сприяє нашому сенсо-розумінню. К. Войтила наголошував, що моральність є персоналістичним виміром людини [89].

Т. Ренч акцентує нашу увагу на тому, що “смилова конституція спільного життя необхідно містить конститутивну крихкість моральних стосунків: без модусів відмови від власної розпорядчої влади навіть не виникнуть модуси комунікативної солідарності й автономії” [197, с. 190]. Модуси крихкості, як зло, скінченність самого життя людини, вразливість, що супроводжують людину у житті, сприяють іншим модусам взаємної комунікативної солідарності, як допомога, співчуття, вибачення. Німецький філософ зазначає: “У практичній перспективі форми домінування потрібно оцінювати за тим, чи пов’язані вони з модусами комунікативної солідарності і чи спрямовані на реальні форми виконання у практиці спільного життя” [197, с. 196].

Влада – одна з форм асиметрій, що уможлиблює прийняття тези щодо несправедливості та нерівності як норми людського життя, оскільки людські покоління діляться на генерації, кластери, групи, що передбачають засадничу нерівність у житті. Втім людина не може бути на самоті, а лише в тому, що Ч. Тейлор визначає як “діалогічні мережі” (*webs of interlocution*) [453], а Г. Арент – мережу людських стосунків. Г. Арент уважає, що людина не має можливості діяти в ізоляції, і саме тому вона потребує публічного простору для реалізації своєї ідентичності. Публічний простір є визначальним для карбування людської ідентичності. Значимість публічного простору для людини Ч. Тейлор пояс-



нює тим, що людина спроможна зазнати нищівної кривди, якщо інші віддзеркалюють її зображення, яке її принижує.

П. Бергер і Т. Лукман зазначають, що індивід не народжується членом суспільства, а лише має схильність до того, щоб ним стати. Отже процес абстрагування від ролей та установок конкретних інших, які його оточують, до ролей та установок узагалі, який можна назвати узагальненим іншим [19, с. 216], є шляхом розуміння вагомості “схильності до спільного блага”.

Артикулювання уваги на *sens* (чуттєва чи когнітивна здатність) засвідчує, що пересічна людина не завжди свідомо розуміє своє призначення у житті, але переважно знає, що “добре життя” – вищий життєвий орієнтир. Зазначимо, що добре життя (*good sens*) має не дуже багато спільного зі “спільним чуттям” або “спільним сенсом”, оскільки залишає людину в межах особистого егоїстичного проекту. Звісно, кожна людина здатна до осмислення того, що є добрим для її життя, і розуміння доброго життя залежить від рівня освіченості, тямущості та навиків практичного мислення та діяння. П. Рікер під дискурсом “*добре життя*” розумів життя, яке для людини є “певною туманністю ідеалів і мрій, з погляду здійснення яких життя має вигляд як більш чи менш завершеного чи незавершеного” [199, с. 191].

Сучасний американський мислитель А. Блум у своїй праці “Звуження американської свідомості” [329] акцентує нашу увагу на відсутності у сучасної американської молоді стійких зобов’язань перед суспільством і робить досить вдалу спробу проаналізувати особливості їх буття. На його думку, кожен із них має свої цінності, які неможливо піддати сумніву, і кожен екстраполює у світ свої буттєві смисли. Ця демонстрація смислів є певною моральною позицією особи.

Обговорення позиції “індивідуалізму самоздійснення” (Ч. Тейлор), актуальне у сучасному соціальному бутті, втілене у працях Д. Белла “Культурні суперечності капі-

талізму”, К. Леша “Культура нарцисизму” та “Мінімальне Я”, Ж. Ліповецькі “Доба порожнечі”. Висновок названих авторів полягає у тому, що сучасна молода людина, потребує зосередженості на собі, проте, у той же час, уникає питань, які виводять її поза межі індивідуального досвіду, а саме проблем релігії, політики та історії.

Д. Белл, К. Леш, Ж. Ліповецькі стурбовані можливістю політичних наслідків як результату змін у культурному просторі. Проблема полягає у тому, що культура самоздійснення призвела до втрати можливості прийняття та вирішення проблем, які перебувають поза межами їх особистих інтересів. Як наслідок, ми простежуємо утворення багатьох субкультурних груп, форм подібності, форм залежності, коли люди, невпевнені у своїй ідентичності, звертаються по допомогу до різних експертів та радників, оповитих певною науковою чи екзотичною духовністю, що є недоліком культури самоздійснення. Д. Белл та К. Леш, характеризуючи сучасну культуру термінами “*нарцисизм*” (К. Леш) та гедонізм (Д. Белл), заперечують властивий цій культурі моральний ідеал.

А. Блум у своїй праці “Звуження американської свідомості” солідарний з висновком його американських колег, що у такій культурі самоздійснення, немає ніякого морального ідеалу. А. Блум зазначає: “...хоча переважна більшість студентів, як і всі люди, прагнуть мати про себе добру думку, вони усвідомлюють, що власне зайняті своєю кар’єрою та своїми стосунками з іншими. Є певна риторика самоздійснення, яка надає ореолу чарівності цьому життю, проте вони все ж таки розуміють, що нічого особливо шляхетного в тому немає. Захоплення боротьбою за виживання заступило місце захопленню героїзмом” [329, с. 84]. Е. Макінтайр та П. Рікер підтримують думку А. Блума щодо позиції індивідуалізму. Е. Макінтайр зазначає, що історія життя окремої людини “включена” в історію життя спільноти, а П. Рікер наголошує, що жити добрим життям – це жити “разом з

іншими і для іншого”.

Зважаючи на міркування А. Блума, Е. Макінтайра та П. Рікера хочемо зазначити, що прагнення самоздійснення не може бути наслідком моральної розбещеності, гедонізму, нарцисизму та егоїзму, оскільки людина, відмовившись від традиційних буттєвих основ, шукає можливість конституювання та екстраполяції нових смислів, бо лише вони можуть бути підставою оновлення соціального простору загалом та буття людини зокрема.

К. Войтила, розуміючи слабкість людини, зазначав, що, незважаючи на потребу реалізації “спільного блага”, людина повинна мати можливість залишатися собою і самореалізуватися як “Я” [89]. Самоздійснення, самовизначення та вседозволеність не є тотожними поняттями. Буде правильним стверджувати, що моральна слабкість, властива будь-якій історичній добі, і наш час не є винятком. Проте кожен із носіїв такого культурного ідеалу має свої цінності, які неможливо піддати сумніву. Отже, кожен екстраполює у світ свої буттєві смисли.

Формування дискурсу сенсо-розуміння, в основі якого лежать процедури смислоконституювання, є певним моральним завданням особи. Як правильно помітив Ч. Тейлор, “бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самотутністю, яку лише я можу артикулювати й відкривати. Висловлюючи самотутність, я також визнаю себе самого. Я реалізую потенціал, який належить тільки мені” [255, с. 30].

Нам важко погодитися з позицію А. Блума, і ми швидше підтримуємо думку Ч. Тейлора, яку він висловив у праці “Етика автентичності”, та Л. Трилінга, висловлену їм у праці “Щирість та автентичність”. Ці автори зазначають, що в такій культурі індивідуалізму все ж таки є моральний ідеал – бути самим собою, хоча, можливо, в дещо викривленій формі. Утім, А. Блум вважає, що молода людина своєрідно розуміє істину: “відносність істини є не теоретичною інтуїцією, а моральним постулатом, умовою вільного суспільства, принаймні так (студенти) розуміють її” [329, с. 25].

На думку Ч. Тейлора, релятивізм насправді перекинує

та зраджує цю моральну позицію, “він не лише не може бути причиною зречення морального ідеалу автентичності, але його варто зректися заради цього ідеалу” [255, с. 24]. Мислитель наголошує на тому, що вчинкам людини завжди притаманне соціальне підґрунтя, він мудро зауважує: “Річ у тім, що сьогодні багато людей відчують покликання так чинити, відчують, що вони повинні так чинити, бо якщо поведуться інакше, то їхнє життя стане, у певному сенсі, марним або нереалізованим” [255, с. 19]. Ч. Тейлор, на відміну від філософів-екзистенціалістів, стверджує, що свою ідентичність людина не вибирає, а долучається до соціуму, який її конститує. Дж. Кросбі, захищаючи ідеї індивідуалізму, наголошує на важливості особистісного виміру людини. На його думку, особа не може бути інструментальним засобом, додатком або частинкою іншого, незамінна “іншим” та не є його власністю [89, с. 39]

Сформований онто-соціальний дискурс бере до уваги пріоритетність вибору як такого у сучасному світі. Звичайно, існують певні соціальні та політичні загрози, пов’язані з інфантильністю молоді, зокрема в бажанні брати участь у боротьбі за справедливість, свободу людини та волю народу в цілому. Попри це, молодь України загалом демонструє прихильність до реалізації “політичної свободи” (Токвіль) та формує ідеї спільного блага і спільного розуміння.

У виборі соціальних смислів молода людина насамперед опирається на цінності самовираження. Ф. Фукуяма, з урахуванням нахилу людини до самоздійснення, наголошує, що первинним двигуном історії є “неекономічний мотив – боротьба за визнання” [279, с. 218]. Зсув у напрямі цінностей самовираження, який відбувся в українському суспільстві, особливо в середовищі молодих людей, посприяв феномену Євромайдану як символу боротьби за гідність людини. Цінності самовираження не суперечать дискурсу “спільного розуміння та схильності до спільного блага”, які сприяють формуванню почуття національної гідності. В українському просторі національний вимір – це каталізатор боротьби за гідність та честь людини, соціальну справедливість.

Людина, яка перебуває у просторі “спільного розуміння та схильності до спільного блага”, спроможна більш відповідально витворити особистий дискурс сенсо-розуміння, однак в Україні донині бракує ініціатив соціального згуртування. Соціально-економічне, територіальне згуртування передбачає відповідальне смислоконститування заради творення дискурсу “спільного розуміння та схильності до спільного блага”. О. Оржель зазначає, що соціальне згуртування на теренах ЄС “...відбувається на основі поваги до людської гідності, свободи, демократії, плюралізму, толерантності, рівності...” [184, с. 103].

Українська спільнота в процесі набуття стійких переконань, які “шкідливо ставити під сумнів”, утім, громадяни України перебувають на шляху конституювання дискурсу “схильності до спільного блага”, бо соціальне згуртування є основою соціального капіталу. Спільне відчуття здатне тримати громадян купи і надихати їх на тривалу співпрацю, щоб перетворитися на “надійні та випробувальні інструменти, здатні замінити старі, які не відповідні ... теперішнім завданням...” [9, с. 76]. Людина, яка перебуває поза межами дискурсу спільного блага, не спроможна поставити загальне вище особистого, брати відповідальність за солідаризовану дію, перебуває поза межами сенсо-розуміння.

## **Розділ 2**

# **ОНТО-СОЦІАЛЬНЕ ОБУМОВЛЕННЯ СЕНСУ ЖИТТЯ ТА СМISЛУ БУТТЯ**

## **2.1. Коріння смислів**

Метафізика та філософія трансценденталізму ставлять нас перед вибором джерел буттєвих смислів: недиференційна основа, безосновість, неоформлене буття, безодня без розрізень і властивостей або вищою мірою індивідуалізоване Буття і надмірно персоніфікована форма, яка строго фіксує та сковує сингулярності [75, с. 148]. Дж. Годж звертає увагу на вагання та певні “сумніви” М. Гайдегера щодо пунктів відліку його філософії (manu beginning): питання про буття, теза про забування буття, аналіз тут-буття, деструкція метафізики, альтернативна історія філософії тощо [342, с. 168].

Г. Марсель наголошує що “філософія, яка розмірковує про життя, завжди ризикує забути, що сутність життя, його кульмінація у чомусь такому, що існує поза її межами; і тим самим словосполучення “істина життя” набуває реального змісту” [221, с. 362]. Погодимось з Р. Гарифулїним, що смисл буття перебуває поза межами людського світу, трансцендентний щодо нього, проте відкритий людині і змістовно наповнює людське життя [63]. Якщо ми зважатимемо на таку позицію, то смисл буття відкриється за допомогою феноменальності ось-буття, яке розуміє себе

як екзистенцію. Способом закорінення людини у бутті, згідно із мисленневою позицією Г. Марсея, є глибока, інтимна причетність до буття наших близьких, рідних та коханих людей, завдяки яким відбувається буття-наперекір-смерті у цьому трагічному світі.

Корінням смислів є буття, що уможливляє те, що людина є людиною лише тоді, коли відкривається буттю. М. Мерло-Понті зазначає, що людина, яка звертається до буття як до джерела усіх смислів, **“значимості кожної речі”** творить свій світ та черпає насагу до життя. Мислитель акцентує, що смисли не можуть існувати без людини, оскільки саме вона **“з’являючись, примушує виявити смисл і цінність в речах, бо всяка річ може надбати їх, тільки якщо буде для нього смислом й цінністю”** [165, с. 176]. Філософ загалом вважає, що **“смисл для нас існує, коли одна з наших інтенцій наповнюється або, навпаки, коли якийсь різноманіття фактів або знаків готове до схоплюючого збагнення з нашого боку”** [165, с. 288].

Р. Кісь прагне показати сполученість смислу буття як граничного з буттєвими смислами, оскільки буття відкрите у безмежному горизонті самоздійснень. Мислитель уважає, що **“смисл та екзистенція в онтичному плані власне цілковито тотожні там, де ця остання (цебто екзистенція) в-ходить в царину граничних смислів, здійснює життєвий порив”, і “екзистенція – це не тільки життєвий порив до граничних смислів, але також ідіоіндивідуальне переживання своєї власної “зустрічі” з цими смислами в момент (моменти) їх входження в ідіоіндивідуальні смислові констеляції та в алгоритми особистісних смислів”** [122, с. 24].

Позиція З. Г. Кісарчук, Л. О. Гребінь, Т. С. Гурлєєва наближена до роздумів Р. Кіся, оскільки автори зазначають, що смисл життя можна розглядати **“як зовнішній вираз глибинних онтичних характеристик людини”** [118, с. 96]. Втім, **“зовнішнім виразом глибинних онтичних характеристик людини” є смисл буття, а не “смисл життя”**. Якщо смисл буття є трансцендентним щодо людського буття, то сенс життя є іманентним людині соціокультурним феноменом.

Далебі, ось-буття фіксує не емпіричні (онтичні) особливості екзистенції, а онтологічні, що сприяє відкриттю трансцендентального характеру смислу буття. Ось-буття – не “предмет”, а “*буття-можливість*”, “...своєрідне суще – для-себе, або те, що само себе розуміє; видобувається з нашого *власного перед-розуміння свого буття*, яке передує розумінню себе як суцього серед інших суцих та уможливає розуміння себе в горизонті світу” [23, с. 207]. Ось-буття уможливає унікальність людського існування, бо “скеля існує, але вона не екзистує, дерево існує, але воно не екзистує, кінь існує, але він не екзистує, ангел існує, але він не екзистує, Бог існує, але він не екзистує” [283, с. 32], проте лише сутність людини полягає в екзистенції. Отже, квітка, море, сонце тощо є формами суцього, але вони не наділені свідомістю і не виділені буттям. Ось-буття схоплене в стані екзистенційного переживання, злету людського духу, свідчить про призначення людини у світі – бути людиною. Унікальність ось-буття уможлиблюється тим, що воно є простором продукування онтологічних смислів, оскільки йому іманентно притаманна онтологічна диференціація, що уможливає їх буттювання. Ми погоджуємося з А. Богачовим, що “...ось-буття в кожному разі слід аналізувати в напрямі *сенсу буття* (виділено мною) взагалі; а інакше отримуємо *екзистенціалізм*, що ізолює буття людини (від даності розуміння) буття взагалі, тобто суб’єктивує буття людини” [23, с. 207]. Звернення до смислу буття допомагає людині зрозуміти сенс життя. Найвищий момент переживання смислу буття переданий у музичних творах Баха і Моцарта, у “Божественній комедії” Данте, у камені спокутного храму Святого сімейства А. Гауді та інших геніальних витворах людського духу

Найкращим терміном, яким можна описати екзистенцію, яка осмислює істину буття із неї самої, є “вистоювання”. Буття людини унікальне тим, що наділено “відкритим стоянням всередині непотаємності буття”, тільки воно “відмічене” буттям [283, с. 32]. Отже, сутність екзистенції варто мислити як “одночасно стояння всередині відкри-



тості буття, винесення цього стану всередину екзистенції (турбота) і витримування в межовому бутті (буття до смерті) [283, с. 31]. Позиція “стояння” всередині відкритості буття, турбота про буття та перебування у межовому бутті – це позиція смислотворчої особи.

А. Богачов закликає аналізувати буття як подію, що сприяє “схопленню” глибини існування людини. Слушна думка А. Богачова, що “...подія, яка висвітлює нашу екзистенцію, завжди несподівана, позаяк найвагомніше в житті трапляється у хвилини найменшої готовності до нього, так прояснюється справжня можливість нашого буття” [23, с. 204]. Щоб уникнути гвалтовної життєвої несподіванки, Дж. Ваттімо закликає робити ситуацію мобільною, бо “ситуацію, яку уявляємо єдиною можливою, треба робити мобільною” [31, с. 21]. Мобільність ситуації має можливість вибору варіативних буттєвих смислів, вільного переходу від смислу до смислу.

З урахуванням значимості екзистенції у розкритті смислу буття людини, М. Гайдегер, аналізуючи ось-буття, промовляє з позиції філософа-екзистенціаліста. А. Богачов правильно підкреслює, що “теоретична метафізика й трансцендентальний суб’єктивізм не спромоглися показати “ось-буття”. Отже, завдання людини привідкрити собі суще без будь-яких викривлень, бо “воно має стати доступним так, як воно є само по собі” [23, с. 203]. Спроба “привідкрити собі суще без будь-яких викривлень”, яке має стати доступним так, як воно є само по собі” [23, с. 203], трансформує роздуми М. Гайдегера у площину феноменологічного розмислу.

Завдяки зусиллям екзистування, трансцендування, мужності прийняття граничних екзистенційних ситуацій відбувається механізм з’яви буттєвих смислів у світі. Цінність екзистенційного досвіду в тому, що в ньому відгукується і безпосередньо переживається смисл буття як почуття всеохопного зв’язку з природою, іншими сущими, відчуття себе частинкою свого народу, людства загалом, космосу. Саме у такому пережитті людині хочеться за-

кричати на повні груди, скотитися з гори, обійняти усіх зустрічних, плакати і сміятися водночас. У такі переломні хвилини людина справді знає, що життя має сенс.

Трансцендентування загалом сприяє сполученості смислу буття з сенсом життя, бо людина – це істота, здатна вийти поза межі суцього, що “ми називаємо трансценденцією” [283, с. 32]. Ми погоджуємося з Дж. Ройсом та А. Пауеллом, що в наш час наявне зростання особистісного сенсу протягом усього життя, зміщуючись з фізіологічних потреб в дитячому віці до цінностей у більш зрілому, крім того, з віком посилюється його екзистенціальна орієнтація [363, с. 247].

Життя свідомої людини – це насамперед змістовне наповнення буттєвими смислами життєвого простору, відповідно до фізичних, психологічних та ментальних особливостей, незважаючи на “висунутість” нашого буття у напрямі буття-до-смерті. П. Тіліх наголошує, що людину чатує загроза небуття, “...абсолютна в загрозі смерті і відносна в загрозі долі” [258, с. 44], отже, мусимо демонструвати мужність буття.

А. Богачов слушно зауважує, що осягнення сенсу життя, – наша неодмінна потреба, і саме буття є джерелом сенсу. Буття є тим, що не об’єктивується, воно ціле, до якого ми належимо. Мислитель акцентує, що “спосіб буття нашого життя – це історично належати до буттєвого цілого, яке водночас розуміємо як джерело сенсу” [23, с. 131]. Буття є корінням сенсу, оскільки без занурення у простір буттєвих смислів, життя приречене втрачати свій сенс. М. Фуко звертає увагу на можливість витворення моделі плоского світу, в якому поверхневі життєві сенси не обмінюються на глибинні смисли, а оскільки сенс не має коренів, він постійно ковзає по поверхні буття. Людині належить постійно робити спроби конституювати змістовні смисли, тим самим визначаючи своє місце у світі, інакше її очікує втрата конкретного “ось-тут”. Пошук смислу буття сприяє тому, що людина віднаходить власне коріння, яке сприяє переборенню беззмістовності численних життєвих проблем.

Буття є динамічним за своєю природою і смислоконституювання уможливає змістовне оновлення життя, визначаючи напрям життєвого поступу. Буттєвий потенціал особистості є найбільш загальною ознакою потенційності людського способу існування як такого, що набуває "...змістовного наповнення і визначення на найбільш загальному для людини визначальному щаблі – рівні буття як такого" [159, с. 4]. Буттєвий потенціал насамперед виявляє свій зміст і ознаки у просторі індивідуального буття особистості, в реальності її життя. І. Маноха зазначає: "По-перше, буттєвий потенціал окреслює буттєвий контур простору розгортання активного життєдіяння людини. По-друге, він зумовлює сутнісні для конкретної людини темпоральні (часові) ознаки її життя. По-третє, буттєвий потенціал відображає змістовне наповнення буттєвої активності людини" [159, с. 4]. Людина потребує значної мужності, сили духу заради скеровування себе у напрямку пошуку коріння життя, інакше вона приречена "загубити" сенс свого життя.

Буття у смисловому відношенні передує життю та є абсолютною умовою наявності життя [176]. Безумовно, що вислів "буття передує життю, бо для того, щоб жити, людина повинна бути" позбавлений новизни, проте життя без буттєвих смислів – це множина організмів, які населяють земну планету. Відтак, людське життя, позбавлене буттєвого закорінення, втрачає свою змістовність, що змушує людину боротися за людський статус буття. М. Гайдегер вказує на характеристики буття, яке "...водночас найбільш багате, водночас найвсезагальніше і найунікальніше, водночас найзрозуміліше і таке, яке чинить спротив усякому поняттю, водночас найбільш затерте від ужитку і все одно таке, яке лише вперше настає, водночас найнадійніше і без-донне, водночас найбільш здобуте і найбільш пам'ятне, водночас і найвимовленіше й замовчуване" [283, с. 174]. Отже, характеристики, якими М. Гайдегер наділяє буття, можна віднести і до феномену сенсу життя, а саме, що він найвсезагальніший і найунікальніший, найзрозуміліший і такий, який чинить спротив усякому поняттю, найбільш затертій від ужитку, найнадійніший

і бездонний, найбільш здобутий і найбільш пам'ятний, найвимовленіший й замовчуваний. Дотичність людини до буття “виринає” її з хаосу емпіричного життя.

У певних переломних моментах життя людини смисл буття може нашаровуватися на сенс життя, в ситуаціях, коли людина готова беззастережно віддати життя за величне майбуття свого народу, за гідність, честь та свободу Іншого. Прикладами такого метафізичного злету можна розглядати події на Майдані, коли люди “вистоявали” свою правду, зазираючи у безодню вічності.

Сполученості смислу буття та сенсу життя, крім процесу екзистування людини у напрямі трансценденції, сприяють значиме наукове відкриття, вагомий творчий доробок, стійка громадянська позиція, жертвовність, щира молитва, медитація, кохання тощо. Нашарування смислу буття та сенсу життя відбувається в ситуаціях героїчності, незламності та стійкості. Жертовний вчинок найочевидніше демонструє факт єдності смислу буття та сенсу життя.

Акцентуючи увагу на тому, що смисл буття передуює сенсу життя, ми неначе методологічно проходимо шлях від глибини до поверхні, де звернення до проблеми смислу буття неначе наснажує соціально-культурне буття людини, яке черпає свої смисли, з буття. Зауважимо, що в майбутніх розділах ми будемо методологічно рухатися від поверхні до глибини, аналізуючи соціально-практичну складову життя людини, шукаючи коріння буття. Ми не бачимо значної суперечності у двох векторах дослідницької програми, оскільки вони не суперечать одна одній.

## **2.2. Тілесність як місце буттєвих смислів та простір генерування життєвих сенсів**

Розмежування тіла та тілесності є складним, особливо у просторі сучасної соціальної філософії. О. Гомілко акцентує нашу увагу на тому, що тілесність фіксує при-

сутність людини у світі через сприйняття, просторовість, моторність і темпоральність. Реальність, що презентує чуттєво даний світ, можна означити поняттям тілесності, яка полісемантична, багатомірна, є “образом культури” на відміну від тіла, яке є образом природи” [53].

Культурологія та семіотика спонукали запровадження концепту тілесності до соціогуманітарного дискурсу, оскільки показали, що природні стани буття людини є її культурно-семіотичними схемами та моделями, які привласнює людина та співвідносить з ними своє життя. Таким способом тілесність конституїрована цілим спектром людської поведінки (жестів, міміки, макіяжу, моди, тілесних звичок та навиків, сексуальних уподобань тощо).

А. Шопенгауер зазначає, що основною, відправною точкою для розуміння світу та його репрезентацій є “тілесні стани” [305, пар. 18]. А. Карась акцентує нашу увагу на тому, що “...у філософії А. Шопенгауера егоїстична природа людини первинно вмотивована світовою волею й екзистенціює себе наявністю тіла” [266, с. 103]. В. Рьод, аналізуючи особливість філософських роздумів німецького мислителя, наголошує, що А. Шопенгауер “волю ніколи не розглядає як таку, а лише як тотожну до тіла в контексті з тілесним досвідом” [205, с. 17]. Сполученість волі та тілесності не важко підтвердити доказами, оскільки без волі до життя людина неспроможна жити і творити свій особливий світ.

Ж. Бодріяр говорить про тіло як про тілесність, яке “ніколи не може сприймати, бути просто поверхнею істоти, такою собі незайманою, природною площиною, що позбавлена будь-яких слідів” [24, с. 176]. Французький мислитель називає тіло “звалищем знаків” [24, с. 167–206], зазначаючи, що “знаки на тілі...лише повторюють на тілесному матеріалі ту ж таки метафізичну операцію мислячого суб’єкта”. Ж. Бодріяр згадує думку Арто, “що до свідомості метафізика повертається через тіло” [24, с. 177].

Людина розуміє себе насамперед як тіло і саме через сприйняття себе передусім як тіла, вона ідентифікує

свою присутність у світі. Іntenційність свідомості людини уможливає те, що людина скеровує свою увагу на певні об'єкти, стикаючись з народженням сенсів та смислів. Більше того, самосвідомість людини народжується з цієї інтенційності спрямування уваги на себе як на Іншого, яке є тілом. М. Шелер уперше звернув увагу на те, що в основі самосвідомості лежить спрямування на себе як на Іншого, яке є тілом. “Навіть коли ми спрямовуємо наше внутрішнє споглядання на себе самих, ми можемо виділити певні переживання з життєвого потоку не безпосередньо, а тільки опосередковано – через дію цього переживання на стан нашого тіла” [368, с. 251].

Тілесність є підставою появи різноманітних онтичних Я-смислів та смислів-Іншого. Інших людина пізнає завжди в якості тіл. Інший – це тілесність, бо тільки тілесністю і є Інший. У нього такий-то ніс, колір шкіри, родимка, зріст, вага, запах, ямочка. Ж.-Л. Нансі виокремлює значимість нашого тіла для Іншого, оскільки воно спроможне дарувати смисли Іншому та генерувати життєві сенси Іншого, бо “цілий *corpus* образів простягується від тіла до тіла – колір, локальні тіні, шматочки, частинки, ареоли, напівтіні, нігті, волосинки, сухожилля, черепа, ребра, тази, животи, протоки, піна, сльози, зуби, слюні, щілини, маси, мови, піт, рідини, вени, прикrostі і радості, я, і ти” [174, с. 158]. Тіло замикається у знаках, набуває цінності “внаслідок числення знаків, які воно обмінює згідно з законом еквівалентності і репродукування суб'єкта” [24, с. 178]. Ж. Бодріяр уважає, що тіло є межею нашої думки [24, с. 167–202].

Тіло насамперед зумовлює наш досвід і позначає неминучість нашого буття у світі, отже, є способом закорінення (*ancrage*) людини у бутті. Саме тому зверненість філософії постмодерну до проблеми тілесності – це не примха, а бажання віднайти буттєву опору, розшифрувати нові соціальні та історичні знаки, декодувати нові двозначності [164]. У філософії М. Мерло-Понті речі, світ і тіло утворюють живе поєднання, і речі взагалі існують завдяки

“варіаціям деякого первинного поля присутності, перцептивної сфери, в якій домінує моє тіло” [164, с. 130]. Тіла, речі, смисли переплітаються між собою і поза ними немає ніяких інших місць і ніяких смислів. Мислитель зазначає, що завдяки вивченню особливостей рухової функції тіла ми відкриваємо новий смисл слова “смисл” [164, с. 196].

Досвід тіла, – наголошує М. Мерло-Понті, – змушує нас признати “новий смисл”, який бере свої витoki не від універсальної констатуючої свідомості, а притаманний певним конкретним змістам... Тіло – це сигніфікативне ядро, яке проявляє себе як загальна функція, яке в той же час живе і може бути вражене хворобою” [164, с. 197]. “Ми – це тіла” – заявляє філософ [164, с. 265]. М. Мерло-Понті не виходить поза межі класичного дискурсу, оскільки тіло, позбавлене самостійності живе, “неначе приліплене до суб’єкта, противлячись рефлексії. Разом з тілом п’ятьма окутує весь прийнятий нами світ” [164, с. 258]. Ж.-Л. Нансі критично сприймає Мерло-Понтівську ідею щодо тіла, тісно “приліпленого” до суб’єкта, бо, на думку мислителя, тіло все більше інакшується від суб’єкта.

Е. Мунье прагне показати єдність тіла і духу людини, бо вона – це тіло, але і дух, вона – цілковито тіло, як і цілковито дух. Велич людини у тому, що з найбільш примітивних своїх інстинктів – до їжі, до відтворення – людина створила найбільш витончені мистецтва – кухню, кохання. Людина найбільш слабка і непристосована істота на землі, зате спроможна пізнати довколишній світ, і єдина, хто здатен його перетворити [173, с. 22]. Мислитель висловлює думку, що людина не спроможна володіти буттям без володіння тілом, оскільки “за допомогою тіла я повстаю перед самим собою, перед світом, перед іншими людьми. Завдяки тілу я непоодинокий у своєму мисленні, яке в іншому випадку було б мисленням про мислення” [173, с. 30].

Тілесність сприяє тому, що насолода, страждання, мислення, народження, вмирання, смерть, секс, тремтіння, плач і сміх стають подіями. Конституційовані смисли

стають подіями, які трапляються, здійснюються, відбуваються у бутті та є смисловими скарбницями, де смисли перетинаються, множаться і сприяють розгортанню нових сенсів як горизонтів можливих життєвих інтерпретацій. Тілесність загалом є нашою оголеною тривогою [174, 29, 30]. Завдяки тілесності, а саме переживанню різноманітного спектру відчуттів, людина збирає смисли в одне ціле, яким є сенс життя, керуючись своїми інтересами, запитами та намірами. Людські потреби пов'язані з фактом тілесності суб'єкта, бо людина є залежною від світу, що її оточує, “я обтяжений потребою протриматися” [123, с. 69]. Більше того, потреба спонукає людину знаходити, добувати головні засоби підтримки своєї життєдіяльності. Я. Клочковський вказує, що задоволення життєвих потреб приносить нам радість, бо “потреба – це поворот до себе”, “є страхом Я за самого себе, егоїзмом, первинною формою ідентифікації, асиміляції світу” [123, с. 70]. Заспокоєння потреб приносить людині щастя, однак потреба тримає людину в полоні матеріальності, “підтримує суб'єкта в існуванні”, зате жага неначе виносить людину поза межі самого себе.

Я. Клочковський зазначає, що задоволення потреб приносить насолоду, хоча Е. Левінас уважає, що насолода завжди егоїстична, “завжди моя радість”, “насолода є відходом у себе (*involution*), всередину” [123, с. 70]. Виникає слушне запитання, наскільки чуттєва радість додає сенсу життю, адже людина потребує чуттєво витлумаченої радості життя. Мислитель уважає, що за допомогою чуттєвої насолоди людина насолоджується своїм буттям і є закритою щодо Іншого, проте “така насолода поглиблює процес ідентифікації, що має динамічний характер” [123, с. 71]. Речі, які приносять людині задоволення, однак яких вона не може привласнити, на думку Е. Левінаса, є любов, ерос, здоров'я, батьківство. Є ще одна річ, яку людина не може приручити – це смерть, яка приносить людині збентеження, бо жодним земним багатством не можна заручитися земним безсмертям.



Смисли тиражуються у багатьох наших відчуттях та рефлексіях, в подієвості згуртовуються в сенсове ціле. Ж.-П. Сартр слушно описує відчуття існування, звертаючись насамперед до тілесної природи людини. “Існую. Це щось м’яке, дуже м’яке, дуже повільне... У мене в роті постійна калюжка білуватої рідини, яка – ненав’язливо – обволакає мій язик. Ця калюжка – теж я. І мова – теж. І горло – це теж я. Я бачу кисть своєї руки. Вона розляглася на столі... Вона... буде продовжувати існувати, а я буду продовжувати відчувати, що вона існує; я не можу її позбутися, як не можу позбутися від решти мого тіла...” [212, с. 104].

Тіло – непереборний бар’єр, через який людина не має змоги переступити і вільно творити свою ідентичність [174]. Тілесність уможливає й те, що людина, з одного боку, приймає свою ідентичність, з іншого – певним чином протистоїть її творенню, оскільки тіло – це Інше в мені. Причина в тому, що людина ніколи не може пізнати своє тіло, вона ніколи не пізнає себе як тіло навіть там, де “corpus go” беззастережно достовірний. Г. Тульчинський взагалі веде мову про народження “тіла смислу”. Завдяки тілу відбувається розрив континуальності буття, нескінченності і з’являється щось кінцеве, обмежене і смертне. Тіло – місце зламу буття, яке може провокувати нескінченні смисли. Г. Тульчинський висуває тезу, що сенс тіла – “смысл”, а смысл тіла – “сенси” [262].

Найбільша свобода людини полягає у можливості щось зробити зі своїм тілом, оскільки саме воно може бути останньою формою протесту та спротиву. Людина шляхом тілесного перформансу хоче щось повідомити світу. Одним із таких повідомлень є татуювання, яке з’явилося ще в давнину. Давня людина наносила на тіло знаки і символи, які виконували функцію писемного повідомлення. Сьогодні татуювання виконує декоративну, семіотично-символічну та статусну функцію.

Сучасна людина також переважно схильна до тілесних практик в цілому заради візуалізації своїх життєвих сенсів. Мислення людини майже завжди зведене до ті-

лесності. Ми погоджуємося з Т. Лютим, що справді “тілесні вміння” (майстерність, уміння, здатність реалізувати невербальні риси через почуття, емоції (жести, міміка, наочні образи, малюнки, схеми, мовчання, внутрішня й латентна мови) допомагають сучасній людині “вимовити” сенс життя і сприяють здатності розуміти конкретні життєві ситуації [155, с. 20]. Усі перелічені Т. Лютим “тілесні вміння” беруть участь в процесі конституювання буттєвих смислів та життєвих сенсів, оскільки людина переважно робить вибір на рівні емоцій і через екзистенціали залучає рефлексивний компонент розуму.

Зате дискусивною є думка Т. Лютого, що смисл ілюструємо неоднозначностями, які стають підґрунтям сенсотворення (помилки, парадокси, література нонсенсу, мистецький задум й алогізм, теорії абсурду), з урахуванням обумовленості мовно-прагматичного аспекту у багатоманітності знакових систем [155, с. 19]. Метафізичні помилки, онтологічні парадокси, література нонсенсу, мистецький задум й алогізм, теорії абсурду є ілюстрацією народження нових смислів, зламу ідеального сенсу, однак подекуди спонукають їх переривання чи забуття. Позитивним є те, що Т. Лютий заперечує лінійність сприйняття філософських проблем та закликає трактувати проблему сенсу, уникаючи сутнісних атестацій і жорсткої опозиції “сенс-нонсенс”.

Тілесна закоріненість позбавляє людину небезпеки прозорості перед собою, виштовхує людину назовні, кидає у світ, занурює у боротьбу. “Своїм спрямуванням до смислу воно вводить мене у простір, своєю старанністю воно говорить про плин часу, своєю смертністю ставить мене віч-на-віч з вічністю” [172, с. 30]. Ж.-Л. Нансі розглядає смисли, породжені тілом як можливість “різномислення”. Автор переживає щодо долі сучасної європейської демократії, сенс існування якої у співдружності, яка, головню, не конститує смисл різномислення [175, с. 101].

Тіло, ставши межею мислення, межею сучасної західної культурної традиції, не перетворюється на щось метафізичне, надприродне, а стає “ектопічним”, і будь-

що “утопічне” для тіла перестає мати смисл. Тіло загалом можна розглядати як певний текст і “текст і створюється, і прочитується кожною людиною, вносячи свої корективи, значущі моменти і смисли” [192, с. 89]. Тіло є неунікною підставою, місцем смислів, яке “...не передує смислам як їх темна передісторія або доонтологічне освідчення. Ні, воно, абсолютним чином, дає їм місце, не будучи ні попереднім, ні наступним. *Місце* тіла [виділено Нансі] є місцем знаходження смислу...” [174, с. 156]. Тіло не може бути місцем втілення ідеальності сенсу, а його зламом, здійснюваним існуванням [174].

Отже, сенсо-розуміння формується на підставі тілесності, що бере участь в генеруванні життєвих сенсів і є місцем, підставою смислів.

### **2.3. Природа та механізми конституювання смислів**

У дослідницькій літературі існує полеміка щодо природи смислів. Світ природи не має внутрішньої смислової структури, і явища природи позбавлені внутрішнього смислу, проте оперує певними формами досвідного знання. Факти, дані й події, з якими стикається природодослідник, – “це факти, дані й події у полі його спостереження, а це поле нічого не “означає” для молекул, атомів та електронів усередині нього...На протигагу світові природи соціальний світ – це світ, конституований смислом” [4, с. 50].

В. Франк солідарний з Д. Уолшем і наголошує, що “...людина існує в іншій площині буття...Людське існування є формою історичного буття, яке, на відміну від світу тварин, завжди включено в історичний простір” [269, с. 158]. А. Карась зазначає, що для людини контекстом розгортання сенсу і смислу є процес антропосеміозу, тоді як життя тварин відбувається в контексті зоосеміозу, для

якого притаманний біологічний процес обміну сенсами-сенсаціями між індивідами й узвичаєння відповідної знаково-семіотичної активності, здійснюваної через тілесно-адаптивну поведінку та належну форму притомності й відання-розуміння певного біовиду. Отже, А. Карась дійшов висновку, що сенситивність є підґрунтям буття живої істоти, а сенс-сенсація притаманний тваринному світу, який здійснюється через тілесно-адаптивну поведінку та відповідну форму притомності й “відання-розуміння”, властивого певному біовиду, тобто сенс життя тварини закладений в неї через тілесно-адаптивну поведінку [266].

П. Фенікс вважає, що людину постійно хвилюють бажання, чужі тваринному існуванню, а саме наповнення життя смыслом. Більше того “усі діяння людини спрямовані на розширення та поглиблення смыслу” [355, с. 344]. Отже, відмінність природного та соціального світу у тому, що соціальний світ конституюваний смыслами, а тваринний – сенсами-сенсаціями, здійснюваної через тілесно-адаптивну поведінку. П. Фенікс вважає людину досить дихотомічною істотою, якій “...властиво одночасно чинити опір і зрікатися смыслів та шукати і стверджувати їх... Культури одночасно руйнують смысли і творять їх” [355, с. 30].

### **2.3.1. Простір смыслів**

Ж. Делез наголошує, що смысли приходять на місце метафізичних сутностей і заслуга трансцендентальної філософії, зокрема, у відкритті смыслів [75, с. 147]. Смысли не потребують ніякого закорінення у вищому бутті. В. Гусаченко зазначає, що у Ж. Делеза, смысли “розташовані не в бутті і не в небутті”, вони “належить над-буттю, який розташований між буттям і небуттям, на поверхні речей” [68, с. 125]. Ж. Делез пробує знайти онтологічне поле смыслів й вважає, що до-індивідуальне трансцендентальне поле, не подібне на емпіричні поля, і, яке не може бути визначено як поле свідомості, можна трак-

тувати таким, що "...не є ні як індивідуальне, ні як особисте джерело сингулярностей, оскільки вони займають безсвідому поверхню і наділені рухливістю, іманентною спроможністю само-воз'єднання через номадичне розподілення..." [75, с. 145].

Мислитель розглядає буття як конфлікт різноспрямованих сил, які, розповсюджуючись, вступають в антагонізм і породжують нові конфігурації. Фіксованим та осідлим розподілам протистоїть світ, насичений номадологічними сингулярностями, які сприяють буттюванню варіативних онтологічних смислів. Ж. Делез фіксує смисл як нейтральний поверхневий ефект та продуктивний принцип творення. Смисл як "організація випадкових і одиничних точок, проблем і запитань, серій і зміщень" є продуктивним принципом людського буття, а не лише логічних конструкцій [75, с. 166]. Можна сказати, що народження смислів Ж. Делез шукає у підсвідомості, що потребує додаткового осмислення.

Е. Гусерль, М. Мерло-Понті, Г. Шпет звертають увагу на онтологічну укоріненість смислу. М. Гайдегер показує механізм буттювання смислів так, що буття відкриває себе людині "у якійсь різноманітній протилежності", що не може бути випадковою, оскільки вже простий перелік цих протилежностей свідчить про їхній внутрішній зв'язок [283, с. 174].

М. Мерло-Понті прагне показати, що тіло і плоть спонукають вихід людини далеко поза межі вузької завершеності, оскільки плоть тіла нерозривно пов'язана з плоттю світу, що є джерелом смислотворчої діяльності людини. "Плоть – це тріпотлива сукупність речей, задумана як продовження мого тіла. Через плоть тіла, пов'язану з плоттю світу..., філософія влаштовується на краю Буття" [165, с. 85]. В. Кошелева розтлумачує філософську позицію М. Мерло-Понті: "Плоть або "дикє першобуття" є дійсною трансценденцією, в русі якої виникає і світ, і суб'єктивність... Це буття відкрите, динамічне, процесуальне і є джерелом усіх смислів, це можливість значимості

кожної речі, оскільки вони – результат розкриття буття, оскільки вони породжені, збагачені і умірні з ним” [246, с. 180].

М. Гайдегер, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Мерло-Понті, Г. Шпет виводять смисл з інтенційної спрямованості свідомості людини. М. Гайдегер розуміє смисл як характеристику “розкритого” буття, що є “артикульованим у мові” [283, с. 174]. Інтенційна спрямованість свідомості сприяє творенню смислів, на основі якої буття є зрозумілим як таке. Однією з характеристик смислу є те, що він – феномен свідомості і твориться в її межах. Г. Шпет зазначає, що смисл є об’єктивною буттєвою реальністю, особливою сферою буття. Смисл як особлива буттєва реальність варіативний – смисл *en sich* (сам по собі), смисл *in sich* (в собі) та смисл *fur sich* (для себе), який є “внутрішнім смислом”, який виражає ентелехію предмета з боку його телеологічності [308].

Соціальні філософи прихильні до думки Дж. Б’юдженталя, який стверджує, що смисли похідні від нашого буття в світі і народжуються завдяки нашій присутності у світі, бо “ми конструємо смисли подій на основі того, ким ми є, і чим є об’єкти, включені в цю подію” [330, с. 403]. Д. Леонтьєв наголошує, що сенс життя, згідно з Дж. Б’юдженталем, не є чимось первинним, незалежним від особистості, проте він не втрачає ролі інтегративної особистісної структури, що характеризує одну з головних властивостей людини – його інтенційність [144, с. 363].

Людина спроможна черпати смисли з різних сфер: метафізичної (віра в Бога, Благо, Правду, Долю); онтологічної (смисл буття загалом, аналіз ось-буття в напрямі пошуку і розуміння смислу буття); трансцендентальної (сутність речей, значимість інших Я); соціальної (як спосіб організації досвіду та можливість долучення до суспільної комунікації); психологічної (внутрішні переживання та їх чуттєві дані); лінгвістичної (породжені мовою та міжсуб’єктною комунікацією); феноменологічної (черпання смислів з первинної сутності феноменів) тощо.

Виокремимо декілька смислових концепцій, а саме платонівську (вічність, незмінність смислу); трансценденталістську (стан суб'єкта); соціальну (конструювання та реконструювання смислових рамок); натуралістичну (смысл як синонім мовної поведінки з кодування й обміну інформації, що зводить його до поняття “значення”) та інші. М. Фуко наголошує на тому, що кожна з буттєвих сфер утворює смислове плато з притаманною їй конфігурацією. Смысли є ланками, що утворюють смислову площину. Сучасна людина – це той, хто творить смысли.

Різноманіття людських смислів американський дослідник П. Фенікс зводить до шести смислових реальностей: символіки, емпірики, естетики, синоетики, етики та синоптики. Символіка охоплює мовні та інші недискурсивні символічні структури, що сприяють вираженню та комунікації будь-яких смислів, а емпірика – простір смислів, які є фактичним знанням про дійсність. Естетика охоплює різні види мистецтва, які є втіленням та демонстрацією унікального суб'єктивного смислового світу.

Унікальність синоптики в тому, що вона має справу з інтегративними смислами, які об'єднують в єдину перспективу всі інші особисті смысли. Згідно з концепцією нашого дослідження, цим “інтегративним смыслом” є сенс життя, який згуртовує, центрує смысли довкола себе, показує людині життєву перспективу. Синоптика об'єднує такі сфери знання, як історія, релігія та філософія, функцією яких є смислова інтеграція в межах свого предметного поля. Розрізнення шести реальностей є суто теоретичним, оскільки вони взаємопов'язані між собою, адже “будь-який конкретний смысл можна розглядати як вираження одного з фундаментальних смислів або як комбінацію двох або більше з них. На практиці смысли зрідка бувають у чистій і простій формі; вони майже завжди утворені з кількох елементарних” [355, с. 8].

Ми погоджуємося, що смысли утворюють смислові площини, однак Феніксова ідея ієрархічної організації смислових площини та самих смислів не отримує нашого

однозначного схвалення, оскільки потребує деякого зауваження, бо лише наділяючи смисли значенням людина здатна вибудовувати смислову ієрархію, проте самі смисли поза межами акту вибору людини, позбавлені ієрархічної природи.

Смисли спроможні привносити логіко-лінгвістичний, когнітивно-семіотичний аналіз, світоглядні тлумачення та герменевтичне розуміння і комунікативний консенсус, тобто, існувати у просторі людського буття, незалежно від того, заперечуємо ми, чи стверджуємо їх існування. Смисли не можуть бути конструктивними чи деструктивними, оскільки ціннісним значенням їх наділяє людина. Ж. Делез зазначає, що “з погляду кількості, смисл не є ні частковим, ні загальним, ні універсальним, ні особистим. З погляду якості, він абсолютно не залежить ні від ствердження, ні від заперечення. З погляду модальності, він не є ні асортиторичним, ні аподиктичним, ні навіть запитальним..., з погляду відношення, він не зливається всередині речення, яке є висловлюванням про нього, ні з детонацією, ні з маніфестацією, ні з сигніфікацією. І нарешті, з топологічної погляду, він не збігається ні з якою “позицією” свідомості..., тобто інтуїціями і пізнаннями сприйняття, уявлення, пам’яті, розуміння, примусу тощо” [75, с. 143].

Онтологічну укоріненість смислів можна пояснити тим, що буття лише уможливорює існування речей і його не можна реізувати чи онтизувати (буття не тотожне суццюму). Буття є найбільш внутрішнім і глибинним принципом, проте таким, що не тотожний сутності речей, тобто можна припустити, що трансцендентний принцип одночасно є іманентним, який уможливорює з’яву смислів у світі. Онтологічне відкриття не вичерпує спектра соціального–практичного буття людини, впродовж якого людина навчається простим механізмам конституювання життєвих смислів, а згодом долучається до процесу конституювання, разом з іншими суб’єктами соціальної дії, складних смислових структур, що потребує прогноуючої рефлексії.



### **2.3.2. Парадоксальність смислів**

Постмодерністська методологія декларує шлях якомога швидшого переходу від смислу до смислу, що гарантує людині перебування у просторі сенсу. В. Гусаченко, аналізуючи роздуми Ж. Делеза, зазначає: “Тепер не потрібно занурюватися в якийсь конкретний смисл, але і не треба говорити, що все позасенсове: важливо переходити від смислу до смислу – і чим швидше, тим краще”. Це подібно, як наголошує В. Гусаченко, “на біг по купинам в болоті, або сипучим піскам” [62, с. 125]. Людина живе у час, коли швидкоплинність буття – визначна його характеристика. Людині залишається все менше часу, щоб зупинитися, розрахувати свої наступні кроки, визначити мету життя. Ми погоджуємося з В. Гусаченком, що немає потреби занурюватися в якийсь конкретний смисл, тобто абсолютизувати його, виставляти домінуючим та панівним. Відкриття багатьох варіативних смислів гарантують людині змістовність життя. Процес прирощення смислів змістовно збагачує життя людини та гарантує їй повноту буття, адже її завдання полягає у тому, щоб “дбати про свою душу” (Й. Гессен).

Приклад реалізації Делезівської методології якомога швидшого переходу від смислу до смислу бачимо у праці Р. Кіся “Сенс сенсотворення: впровадження до філософії смислу”. У самій назві автор артикулює розмежування сенсу та смислу, звертаючи увагу на їх спільну динаміку. Р. Кісь наголошує, що “світ моєї співприсутності та співдії зі світом розгортається для мене у смислових бликах, у смислових напівтінях, у смислових обертонах, у смислових ореолах властивого мені особистісного досвіду...” [122, с. 12]. Проте “смислові блики, смислові напівтіні, смислові обертони” можна вважати не дійсними буттєвими смислами, а симулякрами, оскільки дійсний смисл народжується на зламі особистісного та соціального досвіду, з іншого боку, Ж. Бодріяр запевняє нас, що світ симулякрів є нашим справжнім світом.

Крім того, Р. Кісь реалізує Деридівську методологію мікротекстурного аналізу тексту. Дослідження автора викликає неоднозначну реакцію, оскільки задум полягає у тому, щоб за допомогою дефісного розбиття слів, показати механізм сегментного творення смислів, проте надмірне використання цього методологічного прийому не сприяє розумінню механізму екстраполяцій їх у соціальне буття та процесу витворення людиною сенсу життя. Недоліком праці є надмірне творення нових слів та концептів, які не сприяють розумінню смислу певних виразів і подекуди важко провести певні цитування, і подекуди вловити суть думки, оскільки одне авторське речення займає півсторінки. Прикладом цього може бути судження автора: “Буттявання – це присутність, яка не просто розгортається як співперебування, а яко **зара-смислоруж** вкупі із зара-смислодією, – із дією смислів, що унапрямяють і наснажують смислодію, – чинять її – цю смислодію – не тільки по-мисленою, а й *смислоносною*, не тільки наділеною смислами, а й сенсоутворювальною, цебто такою, що спів-продукує смисли та водночас конституїює відносну цілокупність вельми багатовимірної ситуативності відповідно до смислових пре-конструктів кожної життєдії (а також геть усіх комунікативних актів, що завжди є частиною спів-дії, надаючи цій останній бодай відносної смислової опрозорености, – у спів-поділянні смислів (яко основи розуміння та само розуміння); у розумінні мети дії; у самім бажанні діяти, яке теж наснажене, “підживлене” та інтенційно націлене певними смисловими констеляціями, або ж власне “спровоковане” браком смислів, нестачею побуджувальних смислів, чи ж то – радше – як волів був казати С. Жижек, нестачею самої нестачі (у пошуках смисло-дієвого виходу для хотінь); у відносно спільному (теж сенсологічно окресленому) горизонті сподівань та очікувань щодо можливих і бажаних наслідків спів-дії, у відносній відкритості та в характері предиспозиційності щодо іншого (інших) співдійовців тощо” [122, с. 131]. В. Гусаченко, аналізуючи такий стиль мислення, вважає,

що так мислитель долучається до Деридівської методології мікротекстурного аналізу, де "...смысл починає вислизати по-іншому, "миготіти" [62, с. 129] заради наглядної демонстрації того, що мікротекстурність аналізу, дефісне розбиття слів сприяє тому, що механізм появи смислу дещо інший"; він миготить. В. Гусаченко зазначає, що "те ж саме відбувається за дефісного розбиття слів у Гайдегера" [62, с. 129].

Нам важко прийняти Кісівську думку, що завдання людини полягає у перманентному продукуванні смислів, з метою – "іти в ногу з часом", бо надзвичайне миготіння смислу певним чином фруструє його. Більше того продукування смислів потребує вдумливого та розважливого мислення. Позитивним є те, що Р. Кісь у праці "Сенс сенсотворення: впровадження до філософії смислу", звертає увагу на смислову динаміку, взаємозв'язок смислів та сенсу.

Дж. Ройс та А. Пауел вважають, що поняття смислу є найбільш дифузійним, оскільки "свідомо і несвідомо смысл пронизує усе, що роблять, думають, відчувають індивіди, у що вірять та визначає величезний діапазон людських реакцій..." [363, с. 234]. Отже, на думку мислителів, теорія особистості повинна починатися з постулату, що люди переживають своє життя у світлі того, що вони вважають його "осмисленим", тобто у світлі індивідуальних підходів до життя. Мислителі асоціюють поняття особового смислу з поняттям значущості, "яку кожен індивід приписує критичним аспектам буття" [363, с. 234]. П. Фенікс пов'язує сутність людини зі спрямованістю на здійснення смислів, бо "людина – це істота, особливістю життя якої є оволодіння смислами та їх реалізація..." [355, с. 344]. Людина спроможна створювати, відкривати та насолоджуватися смислами [355, с. 48].

Розкриваючи механізм творення смислів у логіко-лінгвістичному контексті, Ж. Делез розглядає речі та речення як дві серії: означаюче (мова) і позначене – те, що пізнається. Процес пізнання – це висловлювання через мову і

в мові. Між цими двома серіями завжди наявне не-співвіднесеність. Мислитель зазначає, що в мові завжди є “по-рожнє місце”, а саме такі слова: “дещо”, “це”, “начебто”, “подивимося, можливо”, “ймовірно, так”, “можливо, ні”, “сподіваюся”, “більше за все” тощо. Ці слова – це місце смислу, який може розмістити у собі, будь-яке значення. Смыслові серії складаються із сингулярних точок: “...це поворотні пункти і точки згинів; вузькі місця, маргіналії і центри; точки плавлення, конденсації і кипіння; точки сліз і сміху, хвороби і здоров’я, надії і розпачу, точки чуттєвості” [75, с. 73]. У цих точках смислу може відбутися зміна векторності конституювання сенсу життя людиною.

У житті людина переживає багато точок зламу, “складок” (Ж. Делез), які спроможні кардинально трансформувати життєву історію людини. Кризові моменти життя або точки кардинальної зміни життєвої історії, можна назвати точками сингулярностей. Ж. Делез, розмірковуючи над їх місцем у бутті, і зазначає, що вони або вже утримуються в індивідуальностях і особах, або є недиференційованою безоднею [75, с. 144]. В. Гусаченко роз’яснює природу сингулярностей: “Простіше кажучи, сингулярність – це “місце” (topos), де точка переходить в іншу точку, яка прилягає до неї, подія, критична точка” [62, с. 126]. Ці точки можуть переходити як в межах своєї серії, так із серії в серію, а може бути блукаючою точкою по серіях. “У той момент, коли дві серії резонансують і комунікують, ми переходимо від одного розподілення до іншого. Тобто в момент, коли парадоксальний елемент пробігає серії, сингулярності зміщуються, перерозподіляються, трансформуються одна в одну і змінюють склад. Якщо сингулярностями є варіабельні події, то вони комунікують в одній і тій самій Події, яка безмежно перерозподіляє їх, а їх трансформації формують історію” [75, с. 74].

Людина, яка перебуває в горнилі болю, в точці сліз і сміху, закритого обрію, переживає відчай, який є передумовою втрати сенсу життя. Ця точка може бути різної протяжності та насиченості. Важка хвороба, втрата сво-

боди, близьких людей, глибоке розчарування, молитва, кохання ставлять людину перед вибором та пошуком нових життєвих сенсів та смислів, або трансформації старих. В. Гусаченко зазначає: “Те, що Бердяєв називає творчістю, Делез називає смислом, симулякрами, фантазмами. У Ж. Делеза смисл існує на межі речей і речень, то не є ні тим, ні іншим” [62, с. 162]. За допомогою теорії сингулярностей легше пояснити варіативність смисловості буття людини. Теорія сингулярностей, де “сингулярності – це дійсні трансцендентальні події” [75, с. 144], дає змогу вийти поза межі синтезу особи й аналізу свідомості, як вони існують (чи творяться) у свідомості. Теорія сингулярностей спроможна замінити класичну теорію суб’єкта та структуралістичну смислову теорію, пов’язану з аналізом означуваного.

Життя сучасної людини можна уявити як взаємодію різних сил, і в критичній точці воно кардинально трансформується і змінюється. Теперішня людина має вибір у способах осенсовування життя, пошуку основ та істини буття, пошуку власної автентичності, пошуку життєвого шляху загалом тощо. Людини “...може прийти або повернути до ніщо, шукати початку або основу, але головне для нього – це рух, рух до середини, через середину, заходячи та виходячи, не починаючи і не закінчуючи” [131, с. 283]. Функція смислу полягає в тому, щоб “...віддатися сингулярності для того, щоб розтягнути її по всій лінії звичайних і регулярних точок, які залежать від сингулярності, але в той же час відхиляють її від заданої траєкторії руху та послаблюють” [75, с. 109].

Праця Л. Керола “Аліса в країні чудес” зокрема розкриває цю парадоксальну природу смислу, який спроможний в певній точці ділитися та множитися. Парадокс як простір народження нового смислу має форму двох смислів – божевілля та непередбачуваності, з іншого боку, він проявляється як нонсенс втраченої тотожності і непізнаваності. Аліса втрачає ґрунт під ногами, оскільки не спроможна пояснити речі логікою здорового глузду, отже,

як ми бачимо, позбавлена можливості єдино можливого смислу. Отже, Аліса одночасно втрачає підвалини загальноприйнятого сенсу, втрачаючи здоровий глузд. “Яким шляхом, яким шляхом!” – запитує Аліса? Однак запитання залишається без відповіді, оскільки смисл позбавлений єдиного напряму, класичної системи координат – вищенижче, ширше-вужче. Ж. Делез показує, що смисл є атрибутом положення речей, проте не зливається ні з самим положенням речей, до яких він належить як атрибут, ні з речами і якостями, у яких він існує [75, с. 116].

Дарунок смислу відбувається на межі суджень та речей, герменевтичного розуміння, комунікативного взаєморозуміння, в точці сингулярностей, яка є “тим, що ось-ось наступить, або тим, що уже пройшло” [75, с. 115]. Більше того, смисл є “об’єктом фундаментальних парадоксів, повторюваних фігур нонсенсу” [75, с. 118]. Дарунок смислу відбувається ще й тоді, коли задані умови значення, тобто буде налагоджений зв’язок зі здоровим глуздом та загальноприйнятим сенсом. Отже, якщо сенс прагне задати траєкторію руху, то смисли – послабити її заради оновлення та збагачення життя.

Процес прирощення смислів потребує від людини духовних зусиль, творчих потуг та прагнень жити повноцінним змістовним життям. Науковий пошук, філософські роздуми, мистецька творчість, різнобічні інтереси людини – можуть бути підґрунтям прирощення смислів. На думку Р. Павиленіса, шлях людини – це “шлях від смислів до смислів – це шлях до себе”. І навпаки: “шлях до себе – це шлях до смислів” [186, с. 20].

Ми погоджуємося з М. Фуко, що людині варто відмовитися від пошуку топосу смислового простору. Людина, яка відмовляється від чіткого окреслення смислу, формалізації та пошуку місця його локалізації, має надію виявити властивий йому топос. Питання хронотопу смислу є відкритим, оскільки він “...безвідносний до чого-небудь, переданий і заданий або ж співвіднесений з ситуацією людського існування, невіддільний від неї, а це означає –

плинний, ситуативний, темпоральний і не утворює жодної об'єктивної реальності" [259, с. 224].

Смисловий простір безмежний, проте від людини залежить те, чи зуміє вона виокремити, витворити певний смисл та реалізувати його в особистому та соціальному бутті. Конституювання смислів передбачає стан вдумливої рефлексії, метафізичних розмислів, подекуди періоди заспокоєння заради усвідомленого та відповідального смислотворення, що передбачає розроблення механізмів екстраполяції смислів у соціальне буття.

### **2.3.3. Механізми конституювання смислів**

Розглядаючи механізми конституювання смислів, Ж. Делез та Л. Тульчинський ведуть мову про стрічку Мебіуса, якій уподібнюється процес народження смислів. Ж. Делез наголошує, що смисл, "швидше за все, – таке існування двох сторін однієї позбавленої товщини площини, що ми попадаємо з одного боку на інший, рухаючись упродовж її довжини", тобто стрічки Мебіуса [75, с. 38]. Л. Тульчинський зазначає, що схоже, що їх (reference) породжують самозамикання деяких ланцюжків у петлі в душі стрічки Мебіуса, гравюр М. Есхера або подібно до подвійної спіралі ДНК. Це самозамикання породжує цілісність, самодостатність – самозамикання каузальні, що породжує *cus sui*. Інакше кажучи, самозамикання означаючого породжує позначене (reference, *dir Bedeutung*). А ось сенс (sens, Sinn) виникає як отілення іншими, внаслідок копуляції в *puzzle*. Reference є самореферетним, тобто тілесним (ДНК, генетичний код, вірус) [261]. Механізм сполучення референції Л. Тульчинський пояснює тим, що потрібно виходити у ширший, зовнішній контекст. "I absolut Out is God". Це і є трансцендентальний суб'єкт. Сліпа пляма. Точка збірки суб'єкта, в якій з'єднується перевернута "петля Мебіуса" буття [261].

Генеративний простір смислового наповнення нашого розуміння, або ж відношення до дійсності завжди стоується мисленневої активності (дискурсивної і репрезентативної), з поверхів якої сенсотворення насичується смислами, або ж семантика тілесного збагачується семантикою позатілесного – культурного, поетичного, художнього, духовного, метафізичного, філософського. Розуміння такої диференціації між двома рівнями семантичної генеративності спонукає до диференціації між смислом і сенсом, користаючись природним ресурсом української мови. В інших мовах достатньо, наприклад, застосувати позначки у вигляді “значення повсякденності” та “значення сакральності”, або ж “значення-Х” і “значення-У”. Р. Павиленіс наголошує, що про смисли неможливо говорити у відриві від індивідуальної, тобто притаманної індивіду, визначаючої його смислової системи [186, с. 20].

Розрив однієї з ланок смислової площини здатен спричинити появу відчуття позасенсовості події, вербалізувати думку, що життя втрачає сенс. Будь-який смисл, який є самореферентним, сприймають інші в межах певного контексту, який сприяє процесу смислової комунікації та наданню смислу нового звучання, вказуванню на інший смисл, який потенційно закладений у самореферентному смислі. Смисл, який не вказує на інший смисл, здатен обриватися і завершуватися. Н. Луман правильно зауважує: “Будь-яка смислова інтенція є самореферентною, оскільки водночас передбачає свою повторну актуалізацію, тобто сприймає себе в своїй структурі посилян знову як одну з багатьох можливостей подальшого переживання і дії. Смисл загалом може набути актуальної реальності всякий раз лише вказуючи на інший смисл” [152, с. 100].

Теорія смислу як структурного елементу свідомості й діяльності розробляли у радянській психології Л. Виготський, А. Леонтьєв. Д. Леонтьєв показав, що народження смислів невід’ємно пов’язане з простором реальних життєвих обставин людини, актуалізоване у понятті “особистісного смислу”, яке виражає “відношення мотиву до



мети діяльності” [144, с. 300], проте відмінне від життєвого сенсу. Р. Гарифулін наголошує, що життєвий сенс, у розумінні Д. Леонтєва, це об’єктивна характеристика місця і ролі об’єктів, явищ і подій дійсності та дій суб’єкта в контексті його життя. Життєвий сенс об’єктивний, бо не залежить від його усвідомлення, він індивідуальний, неповторний. Це не психологічне, а швидше метафізичне поняття [42]. Д. Леонтєв продовжував концептуальну традицію розуміння смислу, започатковану А. Леонтєвим Заслуговує на увагу те, що Д. Леонтєв вдало спробував проаналізувати смисл в онтологічній, феноменологічній та діяльнісній площині. Дослідник наголошує на тому, що смисл є метафізичним поняттям, проте метафізичність смислу є опозицією його справжній природі – антитотальній, варіативній, плюральній.

Підсумком діяльнісного підходу є думка Д. Леонтєва, що смисл є головним принципом регуляції діяльності людини та визначає ієрархічну систему критеріїв, з якою співвідноситься вся діяльність людини. Дослідник, узагальнивши здобутки діяльнісного підходу до розуміння проблеми смислу, сформулював низку загальних положень, а саме: 1) реальні суспільні відносини є сферою народження смислів; 2) потреби й мотиви особи є безпосереднім джерелом смислотворення; 3) смисл виконує функції регуляції практичної діяльності; 4) смисли утворюють ядро особистості; 5) діяльність як прояв реальних життєвих відносин є простором народження смислів [144, с. 104, 105].

Наголошуючи на тому, що смисл передвизначений реальними суспільними відносинами, отже, потребами, мотивами, автор забуває про інші можливості смислотворчості людини – екзистенцію як унікальну смислову реальність. Реальні суспільні відносини більш за все уможливають народження певних смислів, проте не можна сказати, що вони є єдиною сферою народження смислів. Потреби й мотиви особи є швидше за все безпосереднім джерелом життєвих сенсів, а не смислоконститування. Заманливо пояснити усю діяльність людини циркуляцією

сми́слів, проте в житті людини ймовірні певні смислові розриви та провалля. Наркозалежна, важкохвора людина, людина неадаптивної поведінки загалом не сприймає смислів, артикульовані соціалізованою людиною.

Обмін смислами можливий в межах певного контексту і соціальні смисли один із структурних елементів комунікації. О. Супруненко правильно наголошує, що у соціальному житті спільноти, як і індивідів, одночасно зі зміною контекстів відбувається нескінченне оновлення смислів [250]. Контекстуальне значення проголошеного-вимовленого відіграє головну роль у сприйнятті смислів, які реалізуються лише у певному контексті. А. Карась акцентує, що "...слово "сенс" сигналізує про *контекстуальність* будь-якої окремо взятої репрезентації чи сприйняття, й власне на рівні контекстуальності сенс переходить у *смысл*; тобто *значення*, які сприймають за участю чуттєвості й інтуїції як сенси, доповнюються, щонайменше конотуються на рівні метафізичної та дискурсивної мислі й перетворюються у *смысли*, джерела яких мають контекстуальний характер" [266, с. 11, 12].

Природа смислів є рефлексійною, ментальною, оскільки власне розум наділений продукувальною силою, залученістю у "генерування смислів та у смислорух; у класифікацію категоріальних відношень, у структурування когнітивних мап та в динамічні процеси психосемантики свідомості та, врешті-решт, у розгортання концепційних схем та в конструювання картини світу, а також залученість розуму у рецептивно-інтерпретативну діяльність..." [122, с. 19]. Погодимось з Р. Кісем, який артикулює нашу увагу на тому, що "смысли – це "будівельний матеріал" для конструювання самих речей, яко – насправді – інтенційних об'єктів" [122, с. 19] та є "динамічним чинником самого життя, яко такого (буттявання-співбуттявання-співдіяння)..., що імпліковані у зараз-ситуативність – разом з її предметними конкреціями і обставинами..." [122, с. 20].

Рефлексивний розум людини підказує людині розуміння решти значень, які недоступні пересічному уму, бо

“...слова та висловлювання готові підказувати будь-якому належно підготовленому уму решту значення. Такі окремі уми є завжди; і втрачене значення, оживлене ними, знов поступово входить у загальний ум” [166, с. 682]. Процедури смислоконституювання сприяють виявленню ментальних, соціальних та культурних свідчень. А. Шюц, Т. Лукман звертають увагу людини на те, що велика частка знань людини не є безпосередньо здобутою, а “вивченою” [310, с. 243]. Філософи зазначають, що людина постійно соціалізується, що вони називають “вторинною соціалізацією”. Докладаючи зусиль щодо засвоєння знань, які є запозиченням “запасу знань”, привласнення їх унаслідок “переймання-від-іншого” [19, с. 211, 212], людина розширює рамки своєї особистої свободи, що є перепорою примітивного спрощення та деградації.

Ф. Бацевич демонструє своє розуміння особистісного смислу, який є індивідуальною, потенційною інформацією, неповторним концептом у комунікації, такий, що залежний від внутрішнього світу кожного з учасників спілкування, комунікаційного контексту, специфіки каналів, наявності та якості зворотного зв'язку та багатьох інших складових. Більше того, “з погляду адресанта, смисл – це інтенціональна, ілокутивна складова; з погляду адресата – це психо-когнітивна реакція на інтенції адресанта”. На думку мислителя, “...апріорні особистісні смисли передують комунікації, апостеріорні – народжуються у процесах спілкування” [13, с. 348].

П. Фенікс дає покроковий приклад конституювання смислів, а саме від переживання, рефлексивного самоусвідомлення до логічних принципів структурування переживання; від вибору значущих смислів з безлічі потенціальних комбінацій і розроблення їх у руслі сформованих цивілізаційних традицій до виразу смислових структур за допомогою відповідних символічних форм [355, с. 22, 25]. Д. Леонт'єв зазначає, що “Фенікс розуміє смисл як щось чисто об'єктивне, існуюче у світі, але унікальне і єдине для кожного суб'єкта; Ройс – як суб'єктивне бачення, що накладається на світ...” [144, с. 363].

На думку В. Франкла, смисли буття неможливо нав'язати людині, оскільки вони є такими, які не передбачають домінування більш істинного погляду над “менш” прийнятним. Заслуговує на увагу думка філософа про те, що смисли неможливо дати, їх потрібно знайти. Втіхою людині може бути те, що “...людське існування ніколи не може бути позбавленим смислу” [269, с. 174].

Смисли часто окреслюють у вигляді раціональних понять (ідея, сутність, резон, аргумент), проте Т. Лютий наголошує, що життя людина неможливо окреслити лише цим масштабом, “...оскільки людина провадить осмислене існування протягом усього свого життя, створюючи особливе культурне буття” [155, с. 20]. Встановлення точної межі, визначення того, де завершується один смисл і починається інший, неможливе. Вигадка, фантазія, алогізм, нонсенс мають широкі можливості вираження й риторичні рівні висловлювання (метамова). Т. Лютий вважає, що парадокси й антиномії також є важливими умовами побудови теорій, бо “коли виникає ефект протистояння смислів, він спричиняє не суперечливість, а появу нового сенсу за допомогою творення концептів-зв'язок, які ґрунтуються на розумі, афекті, інтуїції, вірі” [155, с. 20].

Ми погоджуємося з Т. Лютим, що комунікативний ефект смислів здатен спричинити зразок нового сенсу, який утримує в собі внутрішні відмінності, сприяє народженню нових смислів в межах цього контексту. А. Карась вважає, що “власне на рівні контекстуальності сенс переходить у *смысл*, тобто *значення*” [266, с. 11]. На рівні контекстів сенс може трансформуватися у *смысл*, а вагомий *смысл* – у *сенс*.

Творені людським рефлексивним мисленням множинні буттєві смисли спроможні сприяти більшій людській свободі, розширенню світоглядних горизонтів людини, бо “смисли здатні справджувати оте своє вторгнення у світи речей, людей, ситуацій та різноманітних поведінкових виявів, у життєсвіт загалом...” [122, 298]. Р. Кісь абсолютно правий, коли говорить про те, що “смисли за-

кликають до мислення” [122, 268–290]. Однак викликає сумніви Кісівська думка про фабричність продукування смислів, про “фабрику смислів” [122, 290–343], оскільки конституювання смислів – це складна рефлексійна робота, яка вже передбачає життя-з-думкою, усвідомленого помислу та свідомої дії.

Трансформація соціального дискурсу уможливає переструктуралізацію смислів, яка найчастіше відбувається в межах комунікативної взаємодії. Теорію розуміння найбільш повно досліджують у рамках герменевтичної традиції, яка висуває принципи розуміння, а саме – залежність смислу виразу від контексту, діалогічність процесу комунікації. Діалог є одним із способів досягнення культурного і соціального взаєморозуміння у світі. Ю. Габермас визначає смисл як медіум, який сприяє консолідації комунікацій в межах замкнутості суспільного дискурсу як певної всеохоплюючої соціальної системи, що окреслює відмежування себе від “чужого” світу [341].

Розуміння природи та механізмів комунікації смислів сприяє розумінню складних процесів комунікації та соціального пізнання, що робить особливо актуальним вивчення семантичного аспекту природної мови та науки семіотики та сенсології загалом. Факт розуміння та прийняття смислів є переходом від знаку до значення через контекст проголошення того чи іншого смислового повідомлення. Людина спроможна “підхопити” та актуалізувати смисл, близький їй за значенням, у той час як “чужі” смисли втрачають в її очах значення.

Динаміка сенсорозуміння та смислоконституювання така, що наявність сенсо-розуміння спричиняє процеси людського смислоконституювання, що набуває репрезентативної та дискурсивної семантики. Смислоконституювання, будучи підґрунтям сенсо-розуміння, уможливорює збагачення та оновлення дискурсу життя, сприяючи переконанню, що сенс життя є інтегративною засадою смислів людського буття.

## 2.4. Значення мови у конституюванні смислового простору

Лінгвістична філософія загалом зробила значний внесок у розуміння процедури продукування смислів і показує, що смисли породжуються мовною комунікацією між суб'єктами мовного дискурсу. Р. Павиленіс стверджує, що неможливо говорити про невербальну, немовну природу смислів, оскільки “чи можна взагалі говорити про смисли, відрізнити їх й ототожнювати у відриві від людини, індивіда, його картини світу і себе самої...” [186, с. 20]. В. Додонова правильно зазначає, що логіко-лінгвістична та аналітична філософія “...розробила чимало проблем лінгвістичної семантики, головними поняттями якої стали “сигніфікат” (інтенціонал, смисл) і “денотат” (екстенціонал, референт)”. Автор наголошує, що “у пошуку смислу обговорюються такі проблеми, як синонімія, значимість, аналітичність речення, роль смислу суб'єктного виразу у формуванні значення речень. Дослідник акцентує на тому, що актуальним також були проблеми полісемії, “тобто явища, коли в одиниці мови існує більше одного значення” [88, с. 19].

Мова є орієнтиром людини у світі та сприяє витворенню смислового простору особи. Т. Лукман заявляє: “Я живу у географічно визначеному місці; я користуюся інструментами від консервного ножа до спортивного автомобіля, вказані у словнику мого суспільства; я живу у сплетінні людських взаємозв'язків – від шахового клубу до Сполучених Штатів Америки, – які теж упорядковані за посередництва словника” [19, с 74]. Ураховуючи реалії мультикультурного світу, надзвичайно актуально звучить думка Ч. Тейлора щодо того, що люди стають дійсними людьми, здатними себе зрозуміти, отже, визначити свою ідентичність, коли оволодівають усім багатством мов, якими виражають себе люди [256].

Прислухаємося до слів Т. Лютого, що головна функція мови полягає не стільки у переданні інформації, скільки

в активізації орієнтацій людини в процесі самостійного формування смислів, і мовна форма становить стимул для інтерпретації, виявляючи неочевидне й збуджуючи людську активність смислотворення. Мова загалом сприяє розумінню складних процесів комунікації та соціального знання, що свідить про значущість вивчення семантичного аспекту природної мови. Т. Лютий слушно зазначає: “Смисл впливає також і з мовної ситуації” [155, с. 19].

Місце мови у світі настільки значиме, що дозволяє М. Гайдегеру заявляти, що дарунок мови виокремлює людину з-поміж усіх інших видів суцього, і тільки він спричиняє те, що людина є людиною [283, с. 259]. Мислитель з певним смутком зазначає, що мова під тиском новоєвропейської метафізики суб’єктивності “випадає” зі своєї стихії. Мова вже не є домом буття, а, навпаки, “піддається нашій волі та активності, тому слугує лише знаряддям нашого панування над суцям” [283, с. 195]. Г. Арент у праці “Становище людини” зазначає, що люди відрізняються між собою завдяки мовленню та дії. Дія і мовлення сприяють актуалізації універсального та унікального потенціалу людини, бо “люди відрізняються між собою завдяки мовленню та дії”, показуючи, хто вони, активно виявляють свою унікальну особистісну самототожність, уможливаючи свою появу в людському світі [4, с. 137]. Дарунок мови виокремлює людину з-поміж усіх інших видів суцього, і тільки він робить людину людиною [283, с. 259]. Г. Арент зазначає, що мовлення – “це актуалізація людської умови множинності, того, що жива істота відмінна й унікальна серед рівних” [4, с. 136].

Якщо Ж.-П. Сартр, Ф. Ніцше, Ю. Габермас шукають відповіді на свої філософські запитання у царині праксеології, то М. Гайдегер шукає відповідей у слові, тобто герменевтиці. Філософ у праці “Лист про гуманізм” закликає людину, яка зазнала кризи своїх сподівань і надій, побачити і зрозуміти “спокусу публічності та немічність приватності” і відкритися до вимог буття, і “тільки так слову знову буде подарована безцінність його ества, а

людині – кров для існування в істині буття” [283, с. 195]. Мова є способом вираження смислу, тобто тих сталих репрезентації, які фіксуються у свідомості людей і культурі народу, уможливають виявлення меж смислів і є загорожею чужих смислів. Мова розмежовує те, що можна висловити словами, з тим, що принципово важко передати мовними засобами. “Осідання буття”, у-топос – це місця, у яких розпадається людська мова і переходить у німоту. У німоті може відбутися втрата смислу, що призводить до відчуття безсенсовості життя загалом. Оніміння, крик, плач – це емоційний вираз людини, яка перебуває у стані втрати сенсу.

Мова як засіб смислової комунікації сприяє обміну думок, поглядів, долучає людину до розуміння простору сенсу. Т. Лукман заявляє: “Мова – це чинник, що впливає на процес соціальної взаємодії людей, робить суб’єктивність окремого індивіда більш реальною не лише для його партнера у спілкуванні, а й для нього самого” [19, с. 85]. Ф. Бацевич у своїй статті “Смисл: сутність, сфери вияву у мові” показує, що мова сприяє досягненню комунікативного смислу, який є інформаційним компонентом спілкування, “формується як результуюча домінанта комунікативних стратегій всіх учасників кооперативного спілкування в межах певного контексту і ситуації із застосуванням вербальних, невербальних і паравербальних засобів”. Комунікативний смисл, уважає дослідник, як “складна результуюча домінанта відповідно виформовується як складний синтез апіорних й апостеріорних (поточних) комунікативних смислів, тобто смислів, які сформувалися у носіїв мови в численних актах спілкування, і смислів, які лише формуються „тут і тепер” у конкретному акті спілкування” [13, с. 348]. Комунікативний смисл – це “...явлена інтенція учасників спілкування, складний синтез інтенцій учасників спілкування, які вживають засоби мовного коду, тобто його одиниці, категорії тощо в конкретному часо-просторовому континуумі спілкування. Більше того, зважаючи на те, що “...в комунікації досить



чітко проявляють себе смисли окремих повідомлень, смисли структурних одиниць тексту (дискурсу) і смисл деякого “результуючого” семантичного утворення – концепції того фрагмента світу, про який йдеться в тексті (дискурсі)”. С. Бенхабіб уважає, що “наступними рівнями вияву комунікативного смислу можна вважати рівень одиниць та категорій мовного коду в спілкуванні та рівень одиниць і категорій комунікативних” [17, с. 348, 349].

Трансформації, які відбуваються в соціальному бутті, фіксуються в мові як системі знакових-семіотичних уявлень та ціннісних смислів. Зазначимо, що найчастіше відбувається трансформація смислового навантаження деяких соціокультурних знаків і символів. Трансформація смислового контексту соціокультурної дійсності свідчить про трансформацію світоглядних орієнтирів. Людина має єдину можливість сприйняти річ – це позначити її за допомогою суб’єктивних значень (смислів): мови, знаків, знакових систем, символів тощо.

Конфлікт між засиллям “вигаданих сутностей” та модерновими уявленнями спроможний спровокувати антропологічні конфлікти носіїв різних настанов та цінностей. Приклад такого антропологічного конфлікту ми бачимо в теперішній українській реальності. Соціальну небезпеку становить та частка громадян, які не мають звички користуватися аналітичною частиною свого розуму, проте схильні долучатися до запропонованого досвіду або проекту під назвою “сенси життя”. Ф. Фукуяма заради уникнення антропологічних конфліктів пояснює різноманітність суспільних настанов та індивідуальних уподобань у європейському просторі так: “...мораль потребує розрізняти ліпше і гірше, добро і зло, а це порушує принцип толерантності. З цієї причини остання людина понад усе починає турбуватися про власне здоров’я і безпеку, – що їсти і пити, які робити вправи, як підтримувати форму – це є більш важливою справою, ніж моральні питання, які бентежать їхніх пращурів” [279, с. 458].

Інтелектуал як ніхто інший розуміє небезпеку смислових воєн, яка полягає у спробі використати та нівелювати інші смисли, висміяти їх та реструктурувати ментальні смислові рамки. Чужа влада, яка почуває себе комфортно в межах старих смислових рамок, прагне активізувати й утримати старі ментальні конструкції, заперечуючи нові соціальні смисли. Ясне та виразне мислення схоплює правильну етимологію слова, яке увиразнює реальність події, ситуації, феномену. “Неправильні” слова здатні спотворювати сутність події та вводять в оману. Наприклад, військових збройних сил Росії, які анексували частину української території, назвали “зелені чоловічки”, “ввічливі люди”, що призвело до знищення прикмети належності їх до військового стану. Заплановане заперечення і руйнація форм української влади приховували словосполучення: “народний мер”, “народний губернатор”, “народна самооборона”, “возз’єднання Криму”, а слововирази “Крим наш” та “Севастополь – місто російських моряків” слугували для позитивного сприйняття факту окупації.

Утім, слова спроможні підсилювати негативну асоціацію з українськими військовими, а саме: “бойовики”, “карателі”, “каральна операція”, “хунта”. Для деструктивного сприйняття законної влади – “самопроголошена київська влада”, “самопроголошений прем’єр”, “нелегітимний президент”, а для легітимації незаконних дій диверсантів використовували слова: “народна воля”, “ми – народ”, “народна республіка” тощо. У такій ситуації мова фіксує процедуру розмивання смислів та сенсів, факт вихолощення та спотворення смислового простору людини. Слова втрачають свій первинний смисл і зазнають його вивертання та спотворення. Поєднання непоєднуваного, вільні комбінації, гра смислами є формою сучасної семантичної війни. Наприклад, слово “гуманітарний” вільно поєднується зі словом “конвой”, а війну називають “миротворчою місією”. Так трапляється семіотична катастрофа, яка супроводжується знеціненням слів, утворенням конфлікту, прірви між денотатом і конотаціями. За логі-

кою модерної війни, правильними можуть бути вислови – “гуманітарний розстріл”, “миротворче бомбардування”, “гуманна смерть” тощо.

Війна смислів використовує насамперед образні візуалізації та евфемізми, щоб виокремити ефект, якого прагнуть досягнути. Символічний образ охоплює світ емоцій, де немає місця раціональним міркуванням. Символічний образ, емоційно підсилений, яскраво ілюструє певне смислове поле, яке покликане трансформувати уявлення людини про певну реальність. Семантична війна смислів насамперед прагне підкорити собі уми людей, адже смисли – це закодовані ритуали, які можна використовувати для програмування поведінки людини.

Є. Саїд акцентує нашу увагу на ситуації, в якій може перебувати публічна особа, коли панівні загальноприйняті уявлення, нав’язані засобами масової інформації й урядами, домінують у соціальному просторі, і людині важко знайти в собі сили і мужність, щоб заперечити їх. Проте інтелектуал повинен передбачати можливість чітко показати існування альтернатив, яким влада загрожує придушенням, заглушенням, кооптуванням чи зникненням. На думку мислителя, роль інтелектуала полягає у прагненні протистояти, викрити та просвітити будь-яку дискусію, “кинути виклик де й коли тільки можна перемогти, як вимушене мовчання слабких, так і тиху поведінку невидимої влади, що вже стала нормою” [209, с. 144]. Є. Саїд зазначає, що мовлення можна використовувати заради виправдання, маскуванню чи містифікації діянь влади. У той же час мову водночас використовують з метою розвінчування, заперечення, протистояння владі та виклику проти неї [207]. Завдяки мові можливе досягнення інтерсуб’єктивного порозуміння, основу якого становить розуміння і яке досягають у межах мови, що є основою толерантності щодо інших сенсів життя.

Україна стоїть на порозі смислового оновлення, яке передбачає зміни смислової палітри економічних реалій, політичної системи, культурної та ціннісної оболонки со-

ціального існування та відмови від чужого ментального смислового поля. Нові інформаційні технології, технічний прогрес загалом є чинником змін і сутнісною характеристикою нового суспільства, названого “інформаційним”, отже, ці соціальні трансформації варто брати до уваги, бо вони не лише впливають, а й скеровують всі попередні зміни [250]. З урахуванням усього сказаного, екстраполюючи смисли у соціальне буття, людина обов’язково має залучати рефлексивний компонент свого мислення і робити спроби мислити чітко і правильно, вживаючи етимологічно виважені слова, а громадські діячі, які беруть участь у соціальному житті суспільства, несуть велику відповідальність щодо витворення соціальних смислів як зразків соціальної дії. Е. Гіденс наголошує, що соціальна дія відбувається шляхом активного конструювання та реконструювання смислових рамок, за допомогою яких люди здатні організовувати свій досвід [73].

Українська громадськість стоїть перед складним питанням формування своїх дискурсів, зважаючи на двомовність в українському просторі. Двомовність мовного контексту в соціальному просторі України та панування російської мови в соціально-культурному просторі, призводить до суттєвих проблем, оскільки мовна ідентифікація є основою національної ідентифікації і людина, яка є носієм чужої мови, не завжди спроможна бути носієм символів свого народу, бо мова не просто описує світ, а впливає на нього, і саме тому висловлювати українські дискурси варто українською мовою.

Українська мова потребує зміцнення та зміцнення, щоб бути мовою українських дискурсів. Зовнішній та внутрішній асиміляційний тиски, деградація та деінтелектуалізація мовної культури, колонізаційна тяглість загалом, не сприяють значному відродженню україномовних дискурсів. Позитивним є те, що українська спільнота починає бачити необхідність опору колоніальним впливам, розуміти мову як загрози проникнення чужих імперських смислів.

Соціальні науки здатні артикулювати людські прагнення щодо витворення сенсу життя та покликані екстраполювати у світ гуманітарні інновації заради збереження національної цілісності та єдності, заради долучення до європейських цінностей, оновлення соціального простору загалом. Оновлення соціального простору України потребує інноваційних рішень, які можуть бути вироблені гуманітарними науками зокрема.

## **2.5. Роль соціальних смислів у формуванні структурних елементів комунікації**

Соціальний простір – це структурована система смислів та практик, диспозицій комунікативних актів та дій, які організуються довкола одного (декількох) сенсових центрів. Ми не зовсім погоджуємося з О. Супруненко, яка зазначає, що соціальні смисли є формами мислення, за допомогою яких соціальний суб'єкт описує й пізнає реальність та своє існування в ній, формуючи єдність з іншими суб'єктами – носіями схожого соціального досвіду [250]. Соціальні смисли – не просто форми мислення, вони є осмисленням певної частини соціальної реальності з огляду на вкоріненість у соціальний досвід суб'єкта та соціальною практикою, досвідом дії та комунікативним актом. Смысловий соціальний простір сприяє тому, що людина шляхом долучення до його дискурсивних практик, з одного боку, здатна черпати смисли, з іншого, – екстраполювати власні смисли у цей соціальний світ.

Соціальним системам загалом притаманна внутрішня динаміка, оскільки селекція та природування смислів – це єдиний спосіб, за допомогою якого комунікація може комунікувати про світ та про себе саму [150]. Смисли спроможні сполучити минуле, теперішнє і майбутнє, оскільки в часовій перспективі, з одного боку, реалізують себе в актуальному теперішньому через прив'язання до попе-

редніх смислів, з іншого, – задають горизонт подальших потенційних природувань смислів [152, с. 100].

Роздуми Н. Лумана перегукуються з міркуваннями М. Бахтіна, який зазначає, що смисли сприяють часовій сполученості, оскільки час – це безкінечний і незавершуваний діалог, у якому жоден смисл не вмирає [14, с. 371]. А. Щюц у праці “Феноменологія і соціальні науки” наголошує, що механізм народження смислів, не є спонтанним та автоматичним. Людина навчається насамперед конституювати елементарні смисли в “поточці досвіду”, конституюючи об’єкти досвіду, згодом переходить до конституювання “значущих дій”, які наділені суб’єктивним смислом. Конституювання об’єктивних соціальних структур є однією з найвищих форм смислотворчості. Власне конституювання об’єктивних соціальних структур відбувається за допомоги інших суб’єктів соціальної дії, що сприяє формуванню інтерсуб’єктивного світу культури [313].

М. Вебер схильний розрізнати два значення поняття “смисл” [32, с. 603]. З одного боку, суб’єктивно прочитаний дійовою особою смисл, де раціональна структура поведінки демонструє зрозумілий випадок смислової структури, з іншого, – теоретично конструйований смисл, де суб’єктивно обумовлені смислові зв’язки розуміємо через співвідношення з цілераціонально сконструйованою дією, як можливість “відхилення” від останнього [32, с. 605]. М. Вебер акцентує на тому, що смисловий зв’язок соціальних дій є об’єктом осягнення в царині соціології та історії [32, с. 614].

Ми підтримуємо позицію Е. Гіденса, що практичне життя значно впливає на конституювання людиною смислів і сприяє розумінню людиною соціальної дійсності. Соціальні смисли творять люди під час їхнього практичного життя і є наслідками задіяних ними спроб пояснити, зрозуміти та прийняти навколишній світ [48]. Безумовно, що головною ознакою смислів є їх соціальність. П. Фенікс наголошує, що смисли є загальними, бо “ніхто не може жити

осмислено в ізоляції. Спільність смислу визначається усією реальністю без винятку. Будь-яка смислова структура є спільним способом розуміння” [355, с. 13].

Смисли функціонують у соціальному просторі шляхом приєднання чи заперечення учасниками соціального дискурсу, і саме у такий спосіб відбувається комунікація між ними. Смисли здатні сполучатися один з одним, проте цей процес не є хаотичним, оскільки вони можуть реалізуватися в межах певного контексту, інакше вони не будуть сприйняті, зате комунікація смислів сприяє виходу поза межі заданого простору контексту, наприклад, життєвого сенсу [152]. “Текст життєвого світу повинен складатися лише з контекстів”, – зазначає Ю. Габермас [96, с. 271]. Людина, яка свідомо долучається до соціальної програми обміну смислами, здатна актуалізувати значущі смисли минулого, конституювати інноваційні смисли та шукати способи їх реалізації. Соціальна активність та свідоме конституювання смислів уможливають уникнення пасивного приєднання до чужого смислового проекту, втвореного з маніпуляційною метою.

Соціальні смисли сприяють тому, що особа спроможна “впізнати” соціальну реальність, яка закорінена у її власний досвід. Смисли допомагають висловити своє ставлення до дійсності та впливати на соціальний дискурс, шляхом реконструкції наявного смислового соціального простору. Д.-С. Міль закликає інтелектуалів “знати джерела слів” або соціального досвіду, який закарбовується в словах і наголошує, що людина здатна брати до уваги значення, які мають відповідник у власному досвіді. “Для звичайних умів у кожному поколінні є головною лише та частина значень, стосовно якої це покоління володіє певним відповідником у своєму власному звичному досвіді” [166, с. 682].

Найпершим смисловим підґрунтям людини є простір повсякдення. Повсякдення – це реальність світу сприйняття людини завдяки принципам взаємозв’язку точок зору збігання систем релевантностей, які сприяють по-

доланню різноманіття індивідуальних перспектив [310]. Повсякдення є мірилом “доброго життя” людини, мікросередовищем особи, проте повсякдення не може бути основою конституювання сенсу життя, хоча смисли повсякдення впливають на процес осенсовування життя.

Г. Гарфінкель, опираючись на феноменологічну соціологію А. Шюца, прагне розкрити простір глибинних пластів буденного знання та методів, які використовують особи, заради конституювання смислів соціальної реальності в процесі мовної комунікації на підставі “документального методу”, беручи до уваги “фонові очікування” учасників комунікації. Не випадково Г. Гарфінкель ототожнює соціальну взаємодію з мовною комунікацією, особливо з “правилами говору”, оскільки важливо те, як це сказано, а не що сказано. Учасники смислових воєн та суперечок, мультимедійники загалом давно зрозуміли вплив слова на людину, конструюючи “правду”, яка відповідає “фоновим очікуванням” учасників “комунікації”. “Правильно” вимовлене слово “ненав’язливо” пропонує людині переконання, розмиваючи межу між правдою і брехнею. Процес руйнування дискурсу традиційності “розмови” спроможний спровокувати “моральні афекти” та деструкцію комунікації. Г. Гарфінкель демонструє, що смисл будь-чого є конструйованим продуктом, що зближує його розмисли з нашим міркуванням, оскільки сенсо-розуміння є наслідком конструктивної діяльності людини [65]. Смисли можна розглядати як можливість суб’єктивного значення, яке особа надає своїй діяльності. Вони сприяють інтерсуб’єктивності порозуміння, бо “соціальною ми називаємо таку дію, що завдяки прийнятому дійовою особою (або дійовими особами) смислу співвідноситься з дією інших людей та орієнтується на неї” [32, с. 602, 603].

А. Шюц описує повсякдення як сферу, позбавлену рефлексивного мислення, і так обмежує участь повсякдення у творенні сенсо-розуміння [312]. Своєю чергою Е. Гіденс корегує судження А. Шюца, який вважає, що більша частина діяльності людини, що бере участь у кон-



ституюванні повсякденної поведінки, дорефлексивна [48]. На нашу думку, чуттєво-поведінкова складова людської діяльності не може бути цілком позбавлена рефлексивного компонента, оскільки людина щоденно опиняється в ситуації вибору. Е. Гіденс зазначає, що людина змушена сама творити свою ідентичність з огляду на зміну досвіду щоденного життя і схильність сучасних інституцій до фрагментації ідентичності індивіда [339]. Критична зміна досвіду щоденного життя спроможна вплинути на конституювання ідентичності, однак повсякдення як повсякдення здатне уможливити процес розпорошення ідентичності, якщо людина не докладає зусиль для її змістовного збагачення.

Е. Еліас критично оцінює позицію А. Шюца та підтримує розмисел Е. Гіденса. Е. Еліас наголошує на тому, що дискурс повсякдення не позбавлений роздумів, сумнівів, критики, процедур абстрактного спрощення та схематизації [90]. Рефлексивне осмислення сприяє тому, що людина спроможна оцінювати життєві ризики та небезпеки, протистояти зовнішнім впливам.

Аналіз повсякдення Б. Вальденфельсом найбільшою мірою сприяє розумінню місця повсякдення у процесі витворення сенсо-розуміння, оскільки це найперше місце витворення смислів, відкриття правил. Повсякдення це – не лише рутинний простір, а й поле інноваційних рішень, пройняті критикою загалом (аутсайдерство, ексцентричність, незвичність). Мовні метафори приносять у наше життя нові відношення і незвичні висловлювання, а ерозійна сила гумору, скерована проти цензора, та гра, дають змогу відбутися багатьом технікам людської комунікації [30]. Повсякдення допомагає віднайти точку опору у світі і постає перед нами як смисловий універсум, сукупність значень, які ми повинні інтерпретувати для того, щоб дійти до згоди з ним [160]. Дослідники, які науковим зацікавленням вибрали аналіз повсякдення, здатні перебільшувати та романтизувати цей життєвий простір людини. Обмеження дискурсу сенсо-розуміння

простором повсякдення здатне призвести до однобічного його розуміння та до можливого смислового розпорошення, життєвого розчарування та втрати сенсу життя.

Небезпека повсякдення у тому, що воно може виявитися реалізацією певних “способів типізації”, реалізацією “інтерпретаційних схем” [49, с. 75] з метою полегшити підтримку комунікативних процесів, оскільки схематичний образ первинніший реального. Дисциплінарний дискурс фіксує смисли в межах певних схем, що спонукає невпинне відновлення попередньо заданих схем та рамок. Сміслові позиції, які виходять поза межі дисциплінарного дискурсу, – маргінальні, шкідливі або позанаукові.

П. Бергер та Т. Лукман методологічно показали процес пасивного долучення до соціальних феноменів шляхом узвичаєння, коли рутинні дії класифікуються, типологізуються [19]. У той же час передання знань, типологізованих дій, уявлень, помислів юному поколінню уможливають зв'язок поколінь. Неодноразове передання таких знань зумовлює те, що варіанти типологізації набувають стійкості та безсумнівності. Саме тому так важко переконати людину радянського минулого у тому, що її переконання суперечать європейському вектору розвитку суспільства та є перепорою суспільних інновацій у публічному просторі.

Ми погоджуємося з думкою А. Шюца, що власний досвід людини є джерелом лише незначної частини особового знання, а значно більша частина має соціальне походження. Ми розуміємо, що людина здатна запозичувати схеми і водночас схематизувати свій досвід, бо “...досвід у формі “типового знання” є свого роду схемою, з якою ми співвідносимо усі наші сприйняття та переживання”, – зазначає А. Шюц [312, с. 129]. М. Вебер наголошує, що будь-який вибір “...часто відбувається неусвідомлено, на рівні інтуїції або трансцендентних переживань. Хоча чітке усвідомлення того, що хоче людина, також не виключено” [32, с. 143]. Правила поведінки, моральні принципи, етичні норми, певні приписи, цінності, вірування тощо є

сукупністю суспільного знання та прикладом мотиваційної інституційної поведінки людини.

Багаж соціального знання значно впливає на процедури смислоконституювання. А. Шюц зауважує, що людський досвід "...інтерсуб'єктивний, оскільки ми живемо в ньому серед інших людей, нас поєднують спільні турботи, праця, взаєморозуміння. Це світ культури, адже від самого початку повсякденність постає перед нами як смисловий універсум, сукупність значень, які ми повинні інтерпретувати задля того, щоб отримати опору в цьому світі, прийти до згоди з ним. Однак ця сукупність значень "...виникла і продовжує формуватися у людських діях: у наших власних та у діях інших людей, сучасників та попередників" [312, с. 129, 130]. Життєсвіт, на думку мислителя, є світом смислів, і завдяки інтерсуб'єктивності світу витворюються смислові зв'язки та ідеалізації.

Завершальною стадією об'єктивації є реіфікація, а саме повне уречевлення соціальної дійсності. Пам'ятники Леніну, вулиці та площі імені Леніна, першого та дев'ятого травня є символами, які не сприяють конституюванню дискурсивно іншого уявлення про сенс життя спільноти та людини зокрема. Людина минулого створює міфологізований світ, який сприймає об'єктивну дійсність, що заперечує кореляції та зміни [19]. Традиційні гнітючі переконання стають на заваді інноваційному поступу людини зокрема та суспільства загалом. П. Бергер та Т. Лукман правильно розуміють людську природу як "соціокультурну змінну", отже, людина здатна творити саму себе, і "творення людиною самої себе завжди й неунікно справа соціальна" [19, с. 86].

Усвідомлення рукотворності дискурсу об'єктивної реальності уможливляє розуміння штучності різного ґтибу перепон на шляху соціальних змін та сприяє інноваційності рішень, зокрема у сфері сенсотворення. Теперішній суспільний простір потребує інноваційних смислів й обміну смислами. Смислове комунікування, генерування смислів сприяють конструктивному смислому оновленню культурно-соціального простору людини.

## 2.6. Інтегративна природа сенсу

Е. Вайскопф-Джонсон у статті “Сенс як інтегративний фактор” зазначає, що уявлення про сенс життя переважно групуються довкола трьох позицій, а саме: сенс як інтеграція особистої та соціальної дійсності, сенс як інтерпретація життя і сенс як життєва мета або завдання. Перше визначення найбільш широке, яке містить уявлення про сенс життя як спосіб інтерпретації життя, яке, своєю чергою, включає в себе третє, найбільш вузьке визначення – сенс як життєва мета або завдання [375].

Дж. Ройс та А. Пауел є прихильниками ієрархічної системно-факторної моделі особистості, де сенс на вершині ієрархії. Головною функцією інтегративної надсистеми, яку позначають терміном “особистість”, є підтримання, оптимізація та стабілізація особового сенсу життя, який розглядають як суто суб’єктивний конструкт [363, с. 234]. На думку мислителів, сенс життя особи не є чимось існуючим у зовнішньому світі або таким, що протистоїть індивідам ззовні і диктує, який крок їм зробити.

Американські мислителі зазначають, що у пошуках особистісного сенсу людина змушена відповісти на три запитання, а саме: 1. В якому світі я живу? 2. Як я можу прожити своє життя, щоб якнайліпше забезпечити свої потреби та цінності? 3. Хто я? Людина, яка відповідає на поставлені запитання, формує свою картину світу, стиль життя та образ свого Я [363, с. 3, 4]. Позиція Дж. Ройса та А. Пауелла, що “кожна людина самотужки осенсовує своє життя заново” [363, с. 8], дещо збігається з думкою В. Франкла, який звертає увагу на те, що “кожний день і кожний час пропонують новий смисл, і кожну людину очікує інший смисл..., для кожного існує свій особливий смисл” [269, с. 39].

П. Бурд’є заради розгляду системи стійких диспозицій, структурованих структур, які схильні функціонувати як принципи, що породжують та організують практики й уявлення, використовує концепт габітусу (habitus). Габітус

не може бути розщеплений на окремі складові, оскільки є демонстрацією одного загального стилю, який проявляє себе у всіх практиках індивіда, сприяючи їх узгодженості. Кожна пересічна людина функціонує в межах габітусу диспозицій, а саме практичних установок та схем, схильностей, правил поведінки, керуючись “практичним смислом”, та прагне реалізувати певні особисті стратегії заради досягнення позицій в соціальному просторі [27]. Габітусний дискурс твориться заради єдності, спільності, цілісності соціуму. Він сприяє появі подібних суспільних практик, які є ґрунтом ситуативної або спонтанної солідарності. Людина з навиками “практичного відчуття” наділена здатністю, умінням виконувати потрібні дії автоматично, які не потребують рефлексивного зусилля або ясного розрахунку.

Витворення архаїчних практик солідарності подекуди є гальмом цивілізаційного поступу всієї спільноти, оскільки така людина схильна піддаватися маніпулятивним практикам, бо довіряє своєму “практичному відчуттю”, “знанню міри” та скепсису щодо рефлексивних практик. Своєю чергою В. Кебуладзе наголошує, що типи, які утворюють сприйняття багатьох схожих речей, які зафіксовані в досвіді як “осад” на речах, “є порожньою рамкою сенсу” [121, с. 29]. Політтехнологи, політичні лідери, розуміючи архаїчність габітусу, використовують нахили людей з метою маніпулятивних технік, оскільки його можна розглядати як певну систему глибоко вкорінених диспозицій, “забутих” і позарефлексивних.

Ідеологічно вмотивовані політтехнологи та громадські діячі спроможні нав’язувати людині уявлення про сенс життя, використовуючи певні маніпулятивні технології та практики. Життєві сенси та смисли можуть передавати та прищеплювати дітям та молоді батьки, вчителі та громадські авторитети. Архаїчність габітусу пояснюється його глибокою чуттєвою закоріненістю, оскільки будь-який закон, принцип, установка вписані в тіло людини, та й сама людина прагне “закодувати” їх у своє тіло. На

прикладі Донбасу ми можемо бачити наслідки архаїчного габітусу “радянської” людини, який глибоко вкорінений в соціальне буття та визначає механізми сенсотворення.

Залучення рефлексивного компоненту свідомості може стати перепоною спекулятивних та маніпулятивних практик щодо феномену сенсу життя. Рефлексивний компонент свідомості сприяє смислоконституюванню, обумовлюваному вербальним мисленням та логічними процедурами, з залученням мовно-комунікативного та аргументаційного опосередкування. Людина, яка не залучає рефлексивний компонент щодо процесів сенсорозуміння, здатна возвеличувати певний соціальний феномен чи ідею, оскільки неспроможна долучитися до репрезентативної та дискурсивної семантики, що уможливає смислові спонуки розуміння.

А. Шюц підтримує позицію залучення рефлексивного компоненту людської свідомості, оскільки він вважає, що соціальна дія людини є прикладом раціональної поведінки, що ґрунтується на продуманому заздалегідь проекті з урахуванням цілей та засобів досягнення мети. Людина, яка здатна до осмислення життєвих подій, розуміє, що вона вільна у виборі смислів буття, які лежать в основі творення сенсу життя. Людина – “...це істота, яка постійно приймає рішення, що вона таке. Це істота, яка винайшла газові камери, але й істота, яка йшла у ці газові камери з гордо піднятою головою, з молитвою на устах” [269, с. 155]. Д. де Ружмон закликає людину до толерантності, терпимості щодо вибору іншого [204, с. 39]. Людина передусім прагне знайти і здійснити сенс свого життя, а вже “...потреба у соціальній позиції або прагнення влади, з одного боку, і принцип насолоди, або, інакше кажучи, спрямування до насолоди, з іншого, – є похідними від головного інтересу людини – його потягу до смислу” [269, с. 57].

Наслідком такого потягу до смислу є самоактуалізація людини, яка бере свої витoki в інтенційності людського

життя. Людина справді вільна у виборі смислів свого буття, проте людина бере персональну відповідальність за наслідки своєї смислотворчості. Заслуговує на схвалення міркування Д. де Ружмона про те, що людина відповідальна за сенс свого життя [269, с. 43].

Дискурс сенсу життя, позбавлений смислоконституючих процедур, які уможливають сенсо-розуміння, спроможний вислизати. Сенс надзвичайно тендітна річ і потребує піклування щодо себе. Можна погодитися з Ж. Делезом, що сьогодні подекуди сенси набувають природи нонсенсу, бо немає великих мрій, сподівань, устремлінь – домінують гедоністичні прагнення [75].

Герменевтичне розуміння впливає на процес конструювання дискурсу сенсу життя. Е. Еліас правий у тому, що герменевтичне розуміння передує прийняттю чи запереченню будь-якого феномену [90, с. 65]. А. Богачов у праці “Досвід і сенс” звертає нашу увагу на герменевтику як науку тлумачення сенсу, аналізуючи умови набуття життєвого досвіду. Зазначене дослідження цікаве тим, що розмірковується про сенс власного буття, ось-буття і сенс буття загалом, спосіб буття у світі, буттєві умови досвіду. На відміну від теоретичної метафізики й трансцендентального суб’єктивізму, мислитель заявляє про те, що “герменевтика є *вісткою* (виділив А. Богачов) про сенс буття власного способу буття ось-буття та про його основні структури” [23, с. 199].

Мислитель зазначає, що герменевтика спроможна допомогти людині зрозуміти саму себе. А. Богачов погоджується з думкою М. Гайдегера, що людина хронічно не розуміє себе, перебуває в занепаді [23, с. 203]. Для нашого дослідження значний інтерес викликає думка А. Богачова, що “тлумачення є насамперед самотлумачення, у центрі герменевтики стоїть питання про самого тлумача” [23, с. 205], оскільки від процедури самотлумачення залежить те, які смисли людина запозичує, особисто конститує та екстраполює у соціальне буття. Вибір смислів впливає на

розуміння сенсу життя і Ж. Гронден зазначає, що в основі герменевтики фактичності потрібно бачити структуру свідомого пошуку “себе справжнього”, “розуміння герменевтики як шляху до автентичності, “стань тим, ким ти є” [58, с. 42].

Сенс життя як і буття не варто пробувати реізувати чи онтизувати, оскільки життя – це не “статична група знаків”, не просто текст, а текстуальність, плинна та змінна. А. Богачов зазначає, що “сенс буття можна збагнути тоді, коли вдасться ухилитися від звичного для старої онтології уречевлення, об’єктивації буття” [23, с. 205]. Причиною того, що сенс постійно вислизує, у тому, що констатація сенсу життя передбачає чіткий напрям на предмет об’єктивації.

М. Гайдегер бере до уваги помилку людини, яка прагне онтизувати буття, внаслідок чого завжди боїться конкретного суцього, яке їй загрожує. Людина, яка боїться, тісно огорнута речами серед яких перебуває. Така ситуація викликає у неї бажання втечі, що загалом “втрачає голову”, тобто перебуває в ситуації безсенсовості. Стан жаху спричинений тим, що суще вислизує у людини з-під ніг і не залишається нічого, крім цього ніщо, що “...жахом відкривається Ніщо, людина сама підтверджує зразу ж, як тільки жах відступає” [283, с. 21]. М. Гайдегер стверджує, що в таких станах суще стає дуже хитким, оскільки Ніщо не затягує його в себе, а відштовхує та примушує суще вислизати.

Людське життя не набуває більш чорного забарвлення тільки із-за констатації існування Ніщо. Ніщо можна розуміти як “місткий простір того, що всьому суцьому дарується гарантія буття”, тобто смислове начало розкриття суцього, ось-буття як простору продукування смислів буття. Через Ніщо розкривається суще, а саме, що воно є суще, а не ніщо. Ніщо не є ні предметом, ні будь-якою формою суцього, “Ніщо є умовою можливості розкриття суцього як такого для людського буття” [283, с. 23]. Ніщо допомагає суцьому не застигнути у формалізації, що при-



рікає людське життя до однобічності, викривлення, навіть спотворення. М. Гайдегер вважає, що людині пора навчитися вільно відпускати себе у Ніщо, “тобто позбутися божків, які у кожного є і у яких кожен має звичку ховатися; наприкінці припустити можливість розмаху цієї безопірності, щоб у своїх злетах вона постійно поверталася до головного питання метафізики: чому є суще, а не навпаки Ніщо” [283, с. 26, 27]. Це воістину велике запитання, на яке людина приречена давати відповідь, якщо прагне осягнути сенс життя. Парадоксальність людського життя в тому, що їй не залишається вибору, крім як думати про буття через ніщо, завжди повертатися до сущого, вибраного людиною, осмисленого та зрозумілого, отже, “чим більше ми у своїх стратегемах повертаємося до сущого, тим менше даємо йому можливості вислизнути як такому; тим більше відвертаємося від Ніщо” [283, с. 23].

Прагнення фіксації, об’єктивації сенсу спричиняє те, що у нас завжди в руках залишиться тільки значення. В. Подорога, аналізуючи проблему сенсу, “якого так пристрасно бажають”, зазначає, що він не локалізується в “речі”, “сумі значень”, він нависає лінією горизонту над людським життям і, як обрій, постійно вислизує від нас, коли ми хочемо його досягнути. Властивість вислизати, у чому він тимчасово виражений, – онтологічна властивість сенсу [189, с. 25, 26].

У людини немає іншого виходу, як прийняти сам факт вислизання сенсу “Бездомність” змушує людину до постійного пошуку сенсу життя, турботи про сенс, завдяки чому людина віднаходить своє місце у житті, “повертається додому”. Зупинити самовислизання сенсу можна лише зрозумівши, що будь-які досягнення людини не гарантують того, що сенс життя знайдено, отже, пошук опертя людина знаходить у вдумливих роздумах, герменевтичних інтерпретаціях та комунікативних уміннях та навиках.

Вислизання сенсу спричиняє тривогу, яка завжди є супутницею людського життя. Життя людини є тривоною,

оскільки “небуття загрожує людині в її цілісності й тому загрожує онтичному та духовному її самоствердженню” [258, с. 44]. М. Попович зі смутком зазначає: “Ніщо-смерть є реальністю, яка супроводжує Я як постійну тривогу, – не менш самостійну реальність, ніж саме буття... Смерть переміщується всередину буття як можливість, що до неї спрямоване все життя людини”, – наголошує М. Попович [341, с. 12]. Ми розуміємо філософський смуток М. Поповича, оскільки буття людини завжди прямує до смерті, яку неможливо приручити чи привласнити.

Зрозумілим є прагнення людини опертися на вищу силу, яка спроможна дарувати порятунок і спасіння, як одну з можливостей призупинення вислизання сенсу. Й. Гесен упевнений, що у своїй безпорадності людина завжди буде шукати більшу та вищу силу, від якої чекає допомоги і спасіння і, коли ми споглядаємо, як за обрій ховається сонце, осягаючи своїм промінням світ, відчуваємо, як “наші почуття вперед і вгору піднімаються” (Гете) і закликає “sursumcord”! – (лат. *піднімайте серця вгору!*). Й. Гесен уважає, що душа наближається до Бога “внаслідок життєвих незгод і гіркоти, страждань й ударів долі”, оскільки, “коли душу ятрить нестерпний біль, тоді ми усвідомлюємо глибше, ніж звичайно, свою скінченність і слабкість, свою малість і нікчемність” [45, с. 42].

У класичних філософських системах звернення людини до Бога завжди було способом утвердження сенсу життя. Й. Гесен упевнений, що усвідомлення Божественного приходить до кожної людини: “У житті кожної людини трапляються хвилини, коли вона усвідомлює скінченність і зумовленість власної суті, випадковість власного буття, а відтак свою реальну прив’язаність із абсолютною суттю” [45, с. 39]. Віра в Бога зменшує смуток людини та дарує втіху від зустрічі з Ним. Гесенівські роздуми є одним із способів осенсовування життя, і віра в Бога й сьогодні спроможна утримувати людину у просторі сенсу.

Можна дійти висновку, що сенс життя, з одного боку, дає про себе знати, дарує себе, з іншого, – ховається і

вислизає. В. Подорога зазначає, що ми маємо обезсенсувати сенс заради здійснення та аналізу комунікативних стратегій, щоб можна було “ввійти в сам механізм вислизання” [189, с. 26], тобто прийняти факт, що все, що ми вважаємо підставою сенсу в нашому житті, таким не зовсім є. Пояснення цього феномену може бути таким, що досягнення людини не є свідченням того, що життя має сенс, а життєві розчарування як втрату сенсу життя. Потрібно сприймати сенс як інтегративну засаду смислів людського буття, прагнути наповнювати життя варіативними змістовними смислами. Заслуговує на увагу розмірковування В. Молчанова: “Смисл – це акт” [246, с. 216].

Зупинити вислизання сенсу можна розумінням того, що свобода людини полягає у постійних спробах смислоконституювання, трансформації смислових зв'язків, створення інноваційних ідей та уявлень, спроможностей сенсо-розуміння загалом. Пошук відповідей гарантує людині глибину помислу та вишуканість відповідей, застерігаючи від ковзання поверхнею буття, оскільки саме ковзання поверхнею буття від суцього до суцього спричиняє вислизання сенсу.

## **2.7. Ціннісно-смисловий спосіб буттявання сенсу**

У класичних системах головними орієнтирами для визначення сенсу життя були цінності як об'єктивна реальність. Одним із апологетів такого підходу можна назвати Й. Гесена, який наголошує, що цінності не просто суб'єктивна реальність, а об'єктивна, яка висуває перед нами вимогу визнати її. Мислитель акцентує, що цінності мають онтологічну природу, оскільки “...засада буття – це водночас засада цінності; основу життя світу треба мислити як дійсність цінностей”, отже, життя має сенс, якщо у ньому реалізуються цінності [69, с. 37].

Прибічники об'єктивної цінностей наголошують, що об'єктивність цінностей підтверджує той факт, що існує щось – безумовне та абсолютне як гарант існування цінностей у світі. “Коли милуємося чудовим краєвидом, коли заглиблюємося у мистецький твір і в нашій душі відлунюють його цінності, коли захоплюємося високоморальним учинком якоїсь людини і в нас глибоко проймають її душевні цінності, то виразно відчуваємо, що сприймаємо такі цінності не з боку своєї суб'єктивної свідомості, а з боку об'єкта, реального предмета” [45, с. 30]. Й. Гесен зосереджує нашу увагу на слушній думці, що споглядання красот гір, палахкотіння вогню, течії води, прекрасної картини, музики, вистави, краєвидів старовинного міста – все це возвеличує душу людини, викликає в її душі відчуття того, що життя – це велике благо і воно варте того, щоб бути прожитим. Можемо зробити висновок, що прекрасне, яке “витікає” з предметів, закорінює людину у бутті, є підставою прирощення буттєвих смислів. Згідно з підходом, який онтологізує цінності, вони є кінцевими пунктами духовних прагнень людини до досконалості та довершеності. Однією з найвищих цінностей є буття і в “...глибинному ядрі й основі його не можна вважати цілком байдужим до цінностей” [45, с. 37].

Тільки з позиції віруючої людини можна стверджувати, що глибинне ядро буття ціннісно забарвлене, і буття загалом неможливо уявити поза межами цінностей, які йому іманентно притаманні. Й. Гесена зазначає, що сенс життя полягає в служінні цінностям та їх реалізації, особливо цінностей морально-доброго, “...бо тільки реалізуючи їх, людина виконує своє призначення – втілює ідею морально повноцінної особистості” [45, с. 28]. Така позиція має право на існування як одна з можливих спроб осенсовування людиною свого життя. Філософ полемізує з представниками ціннісного скептицизму та релятивізму і намагається знайти внутрішні суперечності у їхніх судженнях, які полягають у тому, що, заперечуючи існування цінностей, скептики самі стоять на позиціях цінніс-

ного утвердження, отже, суперечать собі. Представники ціннісного скептицизму та релятивізму знаходять підтримку в особі Ф. Ніцше, який пробує “переоцінити цінності”, в натуралізмі, який шукає підтримки в психоаналізі З. Фрейда. Й. Гесен, сперечаючись з творцем психоаналізу, наголошує, що дух витісняє інстинкти і вони не можуть панувати в душі людини.

Згідно з позицією Й. Гесена, цінність, завдяки своєму онтологічному статусу, передре здатності оцінювати щось. Людина метафізичної позиції загалом беззастережно стоїть на позиції того, що найвища цінність передре здатності людини щось оцінювати, оскільки є підґрунтям цієї потенції.

Успереч Й. Гесену, Ф. Ніцше критикує Кантіанське, Шопенгауерівське та утилітаристичне розуміння цінностей, оскільки “...філософія потопає в розмито-невизначеній стихії вартісного самого по собі чи вартісного для всіх”, демонструє, що цінності народжуються з оцінки, з яких вони постають, а оцінка у наш час фігурує лише розрізнявальним елементом цінностей так, що “...шляхетність і ницість, гідність і підлість є не вартостями, а розрізнявальними елементами, з яких і струмує вартість самих вартостей” [77, с. 8]. На місце Кантівського принципу універсалізму та утилітаристського принципу схожості, завдяки Ф. Ніцше, приходять чуття розрізнявального елемента цінностей як генеалогія, яка виступає антиподом абсолютному та відносному або ужитковому характеру цінностей, що не просто інтерпретує щось, а й оцінює. Отже, керуючись ціннісно-сисловою шкалою світовідношення, людина здатна інтерпретувати та оцінювати. Відповідальність за особливість інтерпретації та оцінки лежить на самій людині, адже вона є творцем смислів та життєвих сенсів.

Ж. Делез акцентує нашу увагу на тому, що оцінки щодо свого елемента не є цінностями, а способами буття, модусами екзистенції тих, хто судить і оцінює, й оцінки слугують їм якраз принципами для цінностей, щодо яких

висловлюють судження. Людина може давати ціннісну оцінку життєвим подіям, фактам, проте оцінка не є цінністю, а модусами екзистенції тих, хто виносить оцінку і судження та фігурує принципами для самих цінностей, і “змога оцінювати щось та надавати “значення” повинна існувати до витворення критичної та смислотворчої діяльності” [77, с. 8].

Сенсо-розуміння має безпосереднє відношення до оцінки як модусу екзистенції та цінностей, бо цінності є носіями сенсу життя. Цінності, які “прив’язують” нас до життя, визначають сенс життя людини. Цінності свободи та гідності, родини, кар’єрного поступу, екзистенційні цінності загалом визначають наші сенсожиттєві орієнтири та роблять життя значущим для нас. Цінність переживання екзистенції сполучає сенсо-розуміння людини зі смислами буття, додаючи змістовності та повноти сенсу життя.

Н. Луман зазначає, що цінності є алгоритмом прийняття чи заперечення фактичної дії. Мислитель наголошує, що цінності можна розуміти як елементарні форми життєвого досвіду, які зводять до очікувань, що у визначений спосіб інтерпретуються, генералізуються й абстрагуються. Завдяки цьому “цінності можуть структурувати горизонт дії для раціонального вирішення проблем” [151, с. 32] та бути способом буття сенсу. Генералізація позиції оцінювання різних верств українців приводить до того, що відмінні цінності набувають “значення” та визначають сенсо-розуміння, бо “генералізація позиції оцінювання означає, що поняття цінності отримує незалежне від фактичного початку дії окремих впливів” значення” [151, с. 32].

Специфікація цінностей полягає у тому, що вони фіксують відношення впливів оцінювання, проте не вичерпують смислове навантаження конкретної події. Н. Луман заявляє, що саме тому існує багато цінностей, які суперечать одна одній “не так понятійно, як цілком лише в їхніх вимогах щодо діяння” [151, с. 32]. Абстрагування цінностей свідчить про те, що значущість ціннос-

тей залежить не лише від смислового контексту, а й від досить складного горизонту наслідків певних причинних дій. Отже, кожна людина, яка чинить конкретне діяння, повинна зважити на складність ціннісної ситуації та передбачати неочікувані етичні наслідки. Досягнення консенсусу й інституалізація цінностей передбачає кропітку працю щодо узгодження позицій носіїв різного ґатунку цінностей.

У сучасній соціокультурній ситуації, якій притаманна динаміка ціннісно-смислових орієнтирів, цінності можна сприймати як стабілізуючий чинник людських очікувань, з якими більшість людей обізнані. Проте в ситуації відмінного соціального досвіду цінності можуть бути, швидше за все, можливістю смислового структурування життєвого горизонту.

Й. Гесен зазначає, що заради визначення напряму життя людини, варто збагнути, “якої головної цінності повинна прагнути..., у чому її найвище призначення” [45, с. 17]. Такий підхід можна назвати транзитивним, який передбачає конструювання ціннісної шкали як способу орієнтації людини у світі, що полегшує людині конституювання сенсу життя. Н. Луман заявляє про те, що людина шукає допомоги рішень, які пропонують у двох принципово різних формах і які є взаємно функціонально адекватними, а саме “транзитивного” порядку цінностей (ціннісної ієрархії) та у схемі “ціль-засіб” [151, с. 33]. Зазначимо, що з функціонального погляду вони є однаково функціональними та взаємозамінними. Сенс життя людини як вершина ціннісної шкали не гарантує того, що людини завжди буттєватиме при-сенсі. Ціннісна шкала сприяє формуванню уявлення про сенс життя, проте не є достатньою умовою можливого вирішення питання сенсу життя, оскільки без залучення додаткових рішень важко розв’язати моральну дилему. Зазначимо, що у складних життєвих ситуаціях транзитивне орієнтування людини не є однозначним і фіксованим.

Кризовий час несе певну небезпеку приборчникам транзитивної теорії, оскільки людина, яка остаточно визначилася у своїй ціннісній шкалі, змушена швидко переорієнтовуватися в оновленому життєвому просторі, переосмислювати перебіг подій та займати певну ціннісну позицію, проте їй не вистачає гнучкості мислення та рефлексивності мислення, оскільки звикла покладатися на притаманну їй ціннісну шкалу, закорінену в особовий та соціальний досвід. Більше того, образно-схематичне сприйняття передусь рефлексивному мисленню, що спонукає людину приймати швидкі емоційні рішення, які зможуть виявитися фатальними та помилковими. Наочним прикладом є поведінка більшості мешканців Донецької та Луганської областей України.

Приборчники транзитивного принципу вибудовують цінності в логічний ряд, проте “релятивне значення специфічних цінностей завжди залежить від того, якою мірою задоволені інші цінності” [151, с. 53]. В. Едвардз, Дж. Давіс, А. Аров, Я. Маршак зазначають, що метою транзитивного ряду цінностей є можливість єдино правильного рішення [151, с. 33]. Таке переконання має тяглість від традиційної практичної філософії, а саме від античності, зокрема, Платона до Дж. С. Міля [151, с. 34]. Надмірна прихильність до транзитивного ціннісного принципу властива українським дослідникам Д. Рошину та Т. Козак.

Прагнення єдино правильного рішення не залишає людині права на помилку, тобто позбавляє свободи вибору, що є показником тотальності буття. Крім того, зазначимо, що людина неспроможна водночас транзитивно прийняти рішення, оскільки це перевершує її раціональні можливості орієнтації у складних життєвих ситуаціях. Принцип транзитивності залишає людині мінімальний вибір цінностей, його визначають тим, що одна з цінностей завжди буде панувати над іншими.

Прихильники транзитивної моделі змушені надавати певні преференції тій чи іншій цінності, отже, ієрархія, хоч б ситуативно, втрачає ціннісну вертикаль. Керуючись



транзитивно впорядкованими цінностями, людина бере на себе зобов'язання оперувати ними якраз і назавжди визначеними. Така ситуація уможливує небезпеку панування однієї цінності, що загрожує стійкості усїєї ієрархічної ціннісної шкали. Більше того, людина неспроможна її переосмислити.

Н. Луман наводить одне з можливих заперечень “можливості транзитивно орієнтуватися у складних життєвих ситуаціях” і наголошує: “...транзитивне орієнтування у складній ситуації конкретного людського діяння зовсім не буде раціональним, доки воно є занадто фіксованим і не відповідає умовам осмисленого ціннісного орієнтування” [151, с. 35]. Н. Луман погоджується з позицією А. К. Райса, що “порядок підпорядкування, який потрібен для тотожної висоти абстрагування, як і сама ціннісна формула, надмірно зобов'язували б людину аж до закодовування в кайдани нездатності до життя” [151, с. 36]. У разі такого ранжування цінностей людина втрачає свободу вибору смислів та їх екстраполяції у соціальне буття. Зазначимо, що до цього часу існує переконання, що ціннісні імплікації конкретного діяння могли б бути впорядковані лише завдяки єдності вищих цінностей, тобто ціннісній ієрархії.

Роздуми щодо перебування сенсу життя як “тотожної висоти абстрагування” на вершині ціннісної вертикалі шкодить самому дискурсу сенсо-розуміння. Проте відкривається той факт, що постулат транзитивності не має ніякої цінності істини, – він не відповідає самим речам, натомість є стратегією поглинання цінностей, і на підставі принципу транзитивності не вдалося спроектувати закриту теорію раціональності [151, с. 36]. Людині важко передбачити горизонт майбутнього діяння і те, які наслідки та супутні впливи очікують від задоволення вибраної ним цінності та способу її реалізації, отже, очевидними є можливі флуктуації.

У випадку феномену сенсу життя, який людина ставить на вершину життєвого ціннісного Олімпу, відбувається те, що людина стикається з непрозорим та сутнісно

розмитим феноменом. Транзитивна теорія цінностей спонукає до створення закритої аксіоматичної теорії раціональності, де кожній цінності відводиться своє місце. Проте усі намагання створити саме таку теорію були безуспішними.

Постулат транзитивності є спробою поглинання варіативності людського вибору, і вміння досягати смислового консенсусу уможливує вибір як такий, бо примус, фатальне завершення, обривання смислу спроможне кардинально вплинути на сенсо-розуміння людини. Ф. Ніцше закликає нас до персональної відповідальності, з його вченням у світ приходять переконання, що ми завжди маємо ті вірування, почуття, думки, яких заслуговуємо з огляду на наш спосіб буття чи стиль життя.

Небезпека приборчників транзитивної моделі у тому, що такого типу людина не завжди спроможна протистояти маніпулятивним практикам, які нав'язують певні переконання та цінності. Сучасні інформаційні технології суттєво впливають на вибір людини, які в кінцевому випадку позбавляють людину вибору як такого. Потіки неправдивої інформації, подані певним способом, спотворюють картину реальності, занурюючи людину в ілюзорний світ неправди, розмиваючи межі істини та брехні, позбавляючи людину її громадянських прав та свобод. Гіпертрофоване подання інформації (викривлене, однобічне), з нахилом на емоційну складову, а не фактичну, свідчить про те, що панує прагнення нівелювати здатність людини до критичного мислення.

Проблема сьогодення у тому, що цінності можуть не вироблятися протягом тривалої людської історії, а впроваджуватися ззовні. Іміджеві постаті (наприклад, інтернет-ресурс ФБ) пропагують та втілюють ті чи інші цінності залежно від намірів та мети. Маркетинг став однією з рушійних сил суспільного життя, оскільки завдання маркетингових кроків – продемонструвати привабливість товару, незважаючи на його якісні ознаки. Зазначимо, що сьогодні одним із маркетингових кроків є спроба про-

дати не сам товар, а історію, казку, успіх, надаючи товару певної цінності. Нав'язування корпоративних цінностей підтверджує позицію Е. Чорана, який погоджується з висновком М. Гайдегера, що цінності – це лише вигідні умови [283].

В сучасній Україні існує проблема, яка є спробою ретрансляції радянських цінностей, оскільки значна частина громадян України переживають ностальгійні відчуття щодо тих часів. Е. Чоран слушно зауважує, що “покоління може принести нове лише після того, як розтопче усе те ..., що мало попереднє покоління” [252, с. 67]. Більше того, Е. Чоран у категоричній формі заявляє, що людина завжди робить свій особистий ціннісний вибір, оскільки “цінності не накопичуються” [252, с. 67]. Чоранова теза допомагає зрозуміти, що людина має змогу вийти поза межі певного традиційного контексту життя, заперечуючи домінуючі цінності.

Причетність громадян України до архаїчних радянських цінностей можна пояснити закоріненням у маргінальності, яка не сприяє розбудові модерного українського суспільства. Державним та громадським інститутам потрібно більше приділяти уваги механізмам прищеплення європейських цінностей та нівелюванню радянських архаїчних цінностей, які продовжують бутювати у соціальному просторі України, бо відсутність ціннісної консолідації спроможне спонукати кризу в українському соціумі.

Заперечення маргінальних цінностей та спроможність конституювання модерних європейських цінностей є однією з умов становлення української ідентичності. А. Кавалеров, С. Кримський підтримують позицію значимості цінностей у житті людини. А. Кавалеров зазначає, що “цінність – це те, завдяки чому люди відчують себе людьми, те, що є, відповідно їх власному ставленню, мірою людського в людині” [105, с. 70]. Людина потребує ціннісно-смыслового життя, – наголошує С. Кримський, – “людське буття конституюване феноменально в певному ціннісно-адаптованому варіанті” [126, с. 13]. Позитив-

ність прийняття людиною ціннісної шкали, допомагає їй структурувати життєвий світ, бути готовою а priori брати до уваги чи заперечувати ті чи інші смисли, надавати смислам значення та бути мірилом власних рішень.

Аналіз сучасного динамічного соціокультурного простору схиляє нас до думки, що цінності не мають онтологічного закорінення, проте цінності є способом буття сенсу життя, закорінені в антропо-соціальний контекст життя людини. Цінності є адаптивною можливістю входження людини у соціальний світ, внутрішнім переживанням значимості та повноти життя.

Соціально-культурний контекст людського життя потужно впливає на вибір шкали цінностей людиною та спосіб конструювання дискурсу сенсо-розуміння, оскільки людина схильна розуміти і творити світ відповідно до буттєвих смислів та цінностей.

## 2.8. Мета та підсумок життя

Сенсо-розуміння як певного роду конструкт скеровує його настанови на майбутнє. Людина вибирає напрям спрямування життя, опираючись на власну життєву історію, місце, яке вона посідає в соціумі, та наявність волі до здійснення своїх задумів. Р. Павиленіс стверджує, що “сенса невід’ємний від напрямку, мети, об’єкта досягнення... Шлях, який нікуди не веде, не є шляхом” [186, с. 22, 23]. Своєю чергою П. Фенікс наголошує, що “...немає людини, для якої життя зі смыслом не було б реальною метою усіх її прагнень” [355, с. 345].

Дискурс сенсо-розуміння підказує людині рухатися в одному і тому ж напрямі та дотримуватися дороговказів. Ж. Делез зазначає, що цей напрям можна визначити так: “він веде від більшою мірою диференційованого до меншою мірою диференційованого, від речей до первісного вогню” [75, с. 108]. Отже, більшою мірою диференційова-

не (минулий досвід) фігурує як минуле, яке визначає теперішнє, а меншою мірою диференційоване (потенційний досвід) – майбутнє і мету. В такій системі координат дискурс сенсо-розуміння має всі передумови, щоб виконати свою сутнісну функцію – передбачення. Конструйований дискурс сенсо-розуміння допомагає людині будувати плани та конструювати майбуття.

Методологічно позицію сенсу можна описати судженнями “з одного боку”, “іншого боку”, тобто формальний опис не несе ніякої загрози владному дискурсу. Дискурс сенсо-розуміння містить відмінності та розбіжності, проте владний дискурс прагне долучити їх “...у напрям руху “від-до”, який прагне зрівняти, анулювати смисли, довести до абсолютної тотожності. Ж. Делез називає таке, задане метафізичним сенсом розділення смислів, “фіксованим, або осідлим” [75, с. 109]. Відтак, системними ознаками сенсу є те, що він стверджує напрям, рух від більш дифенційованого до менш диференційованого, від минулого до майбутнього, свідчить про скеровуючу роль теперішнього, можливість визначення цілі та мети життя (передбачення), осідлість способу розділення смислів. Напрямування життя передбачає свідомий вибір мети життя та роздуми щодо підсумку життя. Отже, можна стверджувати, що людина, яка вибирає напрям, мету та цілі життя, самочинно конструює дискурс сенсо-розуміння, що сприяє досягненню мети та цілей. Спрямування сенсу життя на досягнення мети зафіксовано у французькій, а пізніше італійській та німецькій мовах, оскільки у цих мовах “sens” має додаткове значення “напряму”. Враховуючи таку загальноєвропейську тенденцію, зрозумілою є позиція Е. Макінтайра та Р. Павиленіса, які визначають сенс як можливий потенційно єдиний семантичний потік, що передбачає уявлення про напрям життя.

Аналізуючи досвід перебування у концентраційних таборах, В. Франкл доходить висновку, що втрата майбутнього надзвичайно негативно впливає на процес сенсотворення. Мислитель наголошує на тому, що людина

має знайти своє оперття у бутті не лише в сьогодні, а й майбутті, бо “без фіксованої висхідної точки в майбутньому людина, власне, просто не може існувати, оскільки все сьогодні структурується, керуючись з майбуття, орієнтується на нього”, і зі втратою людиною “свого майбутнього” втрачається вся структура її життя, її внутрішній часовий план, переживання часу [269, с. 141].

Спірною для сучасної людини є Франклівська думка, що людина, яка не бачить точки опори у майбутті, здатна втратити духовну опору, що їй загрожує внутрішнє падіння, оскільки людина ХХ сторіччя живе у надзвичайно динамічний постмодерний час, що не дає змоги впорядкувати і структурувати своє буття, “промислити” своє майбутнє. Однак підтримуємо міркування філософа про те, що в будь-якій екстремальній межовій ситуації людина вирішує сама, який вибір їй зробити [269, с. 143].

Ф. Ніцше акцентує увагу, що відмінність між вищою людиною та надлюдиною у цілях, які вони ставлять перед собою і прагнуть досягнути, та у волі до стверджувальної потуги. Філософ зазначає, що пересічна людина бере до уваги принцип необхідності підпорядкування як аксіоматичний, ставить перед собою мізерні цілі, отже, мета її життя, пересічна й обмежена, принцип її діяльності – провальний, а плід цієї діяльності – невдалий продукт. З дечим можна погодитися, що людина, яка не ставить перед собою високих цілей і не прагне їх досягнути, хоча вони можуть бути позаобрійними, а отже, нездійсненними, не здатна конституювати дискурс сенсо-розуміння, а залишається в межах поверхневих життєвих сенсів.

Незважаючи на усі застороги цілеконституювання, варто взяти до уваги позицію з М. Чіксентміхалі, який застерігає, що сенс не є глобальною, загальною для всіх метою. Мислитель аналізує проблему сенсу як теорію “потуку” й “плинного переживання” і констатує, що наївно вважати, неначе життям притаманний єдиний всеохоплюючий сенс, у світлі якого набуває смислу будь-яка активність сьогодні, минулого та майбутнього [333,

с. 215]. Констатуючи труднощі з визначенням поняття “сенси”, М. Чіксентміхалі пов’язує сенсотворення (*meaning making*) з процедурою внесення порядку у зміст свідомості через інтеграцію своїх дій у єдине переживання смислового потоку [333, с. 216]. У той же час мислитель розуміє значимість цілетворення заради стійкості людини у бутті, оскільки наявність мети позитивно впливає на процедуру сенсотворення. Немає жодної культури, яка не утримувала б в собі систему смислів, які можуть слугувати смисловими орієнтирами людського цілетворення.

Однак реалізація мети тягне за собою чимало побічних наслідків, а саме можливих розчарувань та втрат. Людина, яка не готова до ймовірних душевних потрясінь, які можуть супроводжувати процес досягнення мети, спроможна піддати своє життя непереможним труднощам. М. Чіксентміхалі закликає людину перебувати в гармонії з собою, бо “той, хто перебуває в гармонії, неважливо, що він робить, неважливо, що з ним відбувається, знає, що його психічна енергія не витрачається на сумніви, жаль, провини і страх, проте завжди застосовується з користю. Внутрішня узгодженість в кінцевому підсумку приводить до тієї внутрішньої сили і спокою, яка захоплює нас в людях, які прийшли, напевне, до згоди з самими собою” [33, с. 215].

Ми розуміємо, що людині важливо перебувати в гармонії з собою, світом та природою, проте ми не можемо цілком підтримати позицію М. Чіксентміхалі в тому, що психічна енергія не повинна витрачатися на сумніви, жаль, провини і страх заради реалізації мети. Сумніви, жаль, провини і страх – свідчать не лише про психологічну слабкість людини, а й про гуманність. Людина, яка цілком позбавлена таких психологічних рис, як сумніви, жалю, відчуття провини і страху, може бути людиноненависником, жорстокою та цинічною людиною.

Ми не заперечуємо значимості мети у житті людини, оскільки життя не позбавлене здорового глузду, незважаючи на життєві негаразди і буття, не є “духовною пусте-

лею, суцільною великою безглуздістю...у світі цілковитої безглуздості, ми не мали б жодного уявлення про мету та призначення й не могли б прагнути і діяти” [45, с. 13].

Думки Й. Гесена співзвучні до цих пір актуальним роздумам українського філософа Т. Прокоповича, який міркує так: “Кожна мета має значення добра: все діє з метою, і якась остання мета людських дій; це найвище добро, або найвище щастя”. Людина є людиною тому, що здатна ставити мету свого життя, вона є вільною у виборі цілей, яких намагається досягнути [195, с. 513]. Людина для щастя повинна бути “...розумом чудовою й волею бездоганною й здоров’ям обдарованою тілесним...” [195, с. 129]. Умовою суспільного щастя, згідно з мислителем, є досягнення певного матеріального рівня, яке він пов’язує з сумлінною працею як обов’язком щодо родини, суспільства та себе.

С. Франк показує безглуздість людських намагань отожнити сенс життя з ціллю та метою життя. Мислитель так описує цей стан: “...виходить оте виснажене зачароване коло, яке, найголовніше, дає нам відчутти безглуздість життя й породжує тугу за його осмисленням: живемо, щоб над чим-небудь працювати, прагнути до чогось, а трудимось, турбуємось прагнемо – для того, щоб жити” [270, с. 147]. Думка Е. Чорана перегукується з помислами С. Франка, який з жалем констатує: “Куди не глянь, усі чогось хочуть; маскарад прискорених кроків до жалюгідних чи прихованих цілей; сутичка прагнень, усі хочуть; натовп хоче; тисячі тягнуться до невідомо чого” [252, с. 39]. Більшість людей присвячує частину своїх зусиль і часу численним цілком доцільним діям, постійній стурбованості щодо досягнення якоїсь мети. Люди здебільшого чинять цілком виважено і правильно, діють заради досягнення мети, проте, “...оскільки або сама ця мета не має сенсу, або принаймні залишається невирішеним і сумнівним питанням про її “осмисленість”, усе людське життя набуває ознак безглузлого кружіння білки в колесі, набору беззмістовних дій, які неочікувано, безвідносно до



цієї мети, що ставить людина, і тому також без усякого сенсу обриває смерть” [270, с. 146].

На думку С. Франка, безглуздим є життя, присвячене майбутнім поколінням, служіння ідеї, ідеалу. Ми погоджуємося з філософом у тому, що не варто ототожнювати сенс життя зі справою піклування про родину, кар’єрний поступ, публічну славу, оскільки завжди має залишатися місце для власної свободи. Сенс життя людини, “знайдений через співучасть у великій спільній справі, яка повинна врятувати світ, необґрунтований” [270, с. 138]. Людиною, яка має за мету змінити світ, оволодіває сліпа гординя, яка заради реалізацій “благих” намірів спроможна спровокувати руйнування структур людського буття. Й. Гесен солідарний з роздумами С. Франка, що служіння спільноті не може бути найвищою метою, до якої має прагнути людина. Людина, реалізуючи своє призначення у світі, зокрема розкриває свої соціальні задатки і сили. Й. Гесен вважає, що між самореалізацією і відданістю служінню спільноті немає суперечності, проте домінантним є самовдосконалення, оскільки “самовдосконалення... означає пряме заперечення культу власного “я”, егоїзму, бо zarazом воно означає й реалізацію соціальної людини, спільнісної людини в нас” [45, с. 24].

М. Попович звертає увагу на змістовні відмінності між живим реальним Я та абстрактним суспільно-значимим Я, яке відносять до конкретної людини як засобу, що “не відповідає ідеалам гуманізму” [190, с. 118]. Мислителя турбує небезпека перетворення людини у засіб досягнення суспільно-значимих цілей. М. Попович уточнює свою позицію і заявляє: “Суспільно-значиме Я – це Я з некролога, Я від мого початку до мого кінця, тоді як реальне я живе завжди в миттєвості”. Філософ зі смутком констатує: “Сенс життя особистості фігурує, так би мовити, як некролог” [190, с. 118]. Однак мислитель наголошує на суспільно-значимій оцінці життя особи, яку “виносять” після смерті людини.

П. Рікер розуміє смерть як наративне завершення, бо “...вона стане закінченням, про яке можна дізнатися лише з оповіді тих, хто мене переживе; я завжди лише на шляху до смерті, що виключає можливість для мене самого охопити її як наративне завершення” [199, с. 193]. Людина не спроможна впродовж усього життя думати про “підсумок життя”, жити з думкою про “вдало прожите життя” і гідну смерть. Ми не думаємо, що людина проживає своє життя з думкою про добру оцінку життя після смерті.

Духовне удосконалення людини водночас спонукає служінню спільноті, розумінню вагомості прилучення молодого покоління до цінностей духовного блага, прищеплення розуміння того, що любов і повага можуть іти маленькими, невидимими щоденними кроками. Й. Гесен зазначає: “Не кожна людина спроможна й не кожна зобов’язана присвятити себе мистецтву чи науці, реалізовувати логічні й естетичні цінності. Але кожна може і повинна реалізовувати цінності етичні, стати доброю, шляхетною людиною, високоморальною особистістю” [45, с. 26]. Заради розуміння свого призначення у світі людина потребує духовного зусилля з метою зазирнути у свій внутрішній світ, вдатися до самоусвідомлення й духовного самоспоглядання. Й. Гесен уважає, що прислухавшись до себе, ми чуємо голос, який проголошує: “Стань тим, ким ти є” [45, с. 13]. Цей заклик співзвучний з вимогою І. Канта, яка полягає в тому, що людині треба знати, ким їй бути, щоб стати людиною. Й. Гесен неначе промовляє молитву і закликає людину: “Воістину! Перед кожним стоїть образ того, чим він має стати, і доки він цим не став, цілковитого спокою йому не знати” [45, с. 21].

Мета життя людини не може полягати “...у гонитві за грішми, у досягненні якомога блискучішого становища, у якомога повнішому задоволенні бажань” [45, с. 20]. Суб’єктивна радість, щастя і насолода, любов до земної істоти – теж не дарують сенсу, вихід лише в тому, що за допомогою максимального напруження й розкриття нашої сутності прагнути знайти сенс життя. Отже,

“...пошуки сенсу життя є завжди боротьба за сенс проти безсенсовості, і не в пасивному міркуванні, а лише в подвигу боротьби можемо дістатися до сенсу, утвердити його в собі, зробити його сенсом свого життя і тим самим побачити його чи повірити в нього” [45, с. 193].

Аналізуючи роздуми Й. Гесена, можна знайти певні паралелі з міркуваннями Ж. Липовецького. У творі “Ера порожнечі”, Ж. Липовецький зауважує, що для людини сучасної доби зусилля більше “не в моді”, оскільки все, що підлягає суворій дисципліні, знецінено на користь культу бажання та його негайного вдоволення [147]. Можна стверджувати, що людина сьогодення робить спробу повного виправдання діагнозу Ф. Ніцше щодо тенденції плекати “слабкість волі”, сприяти анархії імпульсів або тенденцій і, відповідно, втраті центру ваги, навколо якого обертається все.

Роздуми щодо вагомості самореалізації та самовдосконалення у житті людини наближають Й. Гесена до міркувань Ч. Тейлора, який наголошував на автентичності людини як засадничої структури людського буття. Більшість людей переважно не замислюється над потребою досягнення повноти життя, а вибирають “серединний стан” (Ч. Тейлор) та зосереджують свою увагу на менших цінностях та цілях, що уможлиблює втрату сенсу життя. Ч. Тейлор слушно зауважує, що “або вона не відчуває сповна всього того, що становить сенс її життя: вона не цілком щаслива у шлюбі, її робота не цілком вдячна, чи вона не зовсім певна, що її праця справді веде до добробуту людства; або ж вона запевняє себе та інших, що має основи усього зазначеного, однак, попри власні висловлювання, не може знайти повноту миру, задоволення та відчуття цілісності у цьому житті” [254, с. 23].

Позиція С. Франка та Й. Гесена, які наголошують, що звичка обмежувати сенс життя життєвою метою та ціллю є шкідливою, близька нашим переконанням, оскільки змістовне збагачення життя смислами та піклування про

повноту людського буття є завданням людини, а не “серединний стан” і не життя “від мети до мети” (Ч. Тейлор).

Зазначимо те, що проблему взаємозв'язку сенсу та цілі розглядають такі мислителі, як: Л. Горбоніс, І. Зеленкова (Білорусія), Є. Золотухіна-Аболіна (Росія), Н. Іванова (Росія), Л. Коган (Росія), Л. Конотоп, Т. Кучера (Україна), І. Мейжис (Росія), Б. Попов (Росія), Е. Проценко (Україна), Д. Рощин (Україна), М. Савчин (Росія), М. Сидоренко (Росія), В. Троянський (Росія), В. Тугарінов (Росія), І. Фролов (Росія) та інші.

Наприклад, М. Савчин ототожнює сенс життя з ціллю життя. Російські дослідники – Н. Іванова, Л. Коган, В. Тугарінов наполягають, що смисл і ціль однопорядні, але нетотожні виміри людського буття. Своєю чергою їхні колеги – Б. Попов, Є. Золотухіна-Аболіна та білоруська дослідниця І. Зеленкова зазначають, що смисл – це ознака життєвої цілі. Ми не можемо погодитися з думкою названих авторів, оскільки не варто нав'язувати людині позицію, що смисли нерозривно пов'язані з життєвими цілями. Проте погоджуємося з А. Яковенком, що життя сучасної людини не визначають життєвими цілями, оскільки “життєві цілі не зумовляють появу смислів” [315, с. 18].

Імперативно звучить заява Т. Кучери: “Сенс життя – це те, заради чого варто жити, це результат, підсумок життя”, і “сенс життя – морально-світоглядне уявлення людини, за яким воно зіставляє себе і свої вчинки з найвищими цінностями, ідеалами, виправдовуючись перед собою та іншими” [136, с. 80]. “Результат, підсумок життя” є зовнішньою ознакою дискурсу сенсо-розуміння. Небезпека долучення до дискурсу “найвищих цінностей та ідеалів” робить людину залежною від творців цих “найвищих цінностей та ідеалів” та передбачає усунення людини від суспільних механізмів творення смислового простору, отже, є загрозою маніпулятивного впливу.

Небезпека ототожнення сенсу життя з ціллю та метою у тому, що може спонукати людину вчинити акт самогубства у випадку невдалої реалізації життєвої цілі чи мети. О. Хаустова у статті “Самогубства та побутова смерт-

ність в Україні: підсумки 2012” наголошує, що за останні 45 років показники поширеності суїциду збільшилися на 60 %, і сьогодні з причин суїциду щороку помирає майже один мільйон осіб. Це виражено загальним світовим показником 16 на 100 тис. населення і ставить суїцид на десяте місце серед головних причин смерті в усьому світі, а у віковій категорії від 15 до 44 років – це одна з трьох головних причин смерті. Масштаби проблеми суттєво збільшуються з урахуванням показників кількості спроб самогубства, яких у 20 разів більше, ніж випадків завершеного суїциду [287, с. 12]. Дослідниця зазначає, що загалом внаслідок суїциду у світі помирає більше людей, ніж від воєн і насильницьких вбивств, разом узятих. Фахівці вважають, що до 2020 року кількість самогубств може зрости ще в півтора рази. В офіційну статистику самогубств потрапляють тільки явні випадки суїциду, тому кількість реальних самогубств значно перевищує офіційні цифри. Вважають, що щорічно у світі завершують життя шляхом самогубства більше 4 млн осіб. На думку судових експертів, причиною більшості так званих “смертей від нещасного випадку” (передозування лікарських препаратів, аварії на дорогах, падіння з висоти тощо) насправді є суїциди [287, с. 13].

Н. Марута наголошує, що демографічні закономірності розповсюдженості суїцидних практик у світі незалежні від географічного середовища проживання. Однак, рівень завершених суїцидів приблизно в шість разів вищий у чоловічій популяції, ніж у жіночій, проте кількість незавершених суїцидних спроб вчетверо більша серед жінок. У більшості країн рівень самогубств у містах вищий, ніж у сільській місцевості [162]. А. Амбрумова, А. Бачерінков, Ж. Вароткіна, А. Кожина, Н. Марута вважають причинами зростання кількості суїцидів прискорення темпу життя сучасної людини, урбанізацію й появу нових джерел небезпеки для життя.

Погоджуємося з думкою, що мета життя є певною психологічною опорою людини у мінливому і плінному житті,

проте сумнівно, що сучасна “фрагментаційна” людина, ураховуючи швидкий плин соціального та індивідуального часу, спроможна конституювати напрям свого життя, оскільки “плинність” та “фрагментаційність” не сприяє передбаченню розвитку життєвих подій. Проте, сенсо-розуміння не залежить від реалізації життєвих цілей. Життєва ціль є лише зовнішньою ознакою розгортання цього дискурсу. Утвердження сенсу життя не потребує необхідності конституювати мету життя, на відміну від “шкільної філософії” (Аристотель), а “швидше за все потрібне визначення цілі як редукції нескінченності” [151, с. 42].

Підтвердження нашої думки знаходимо у міркуваннях Ж. Делеза, який наголошує, що дискурс сенсо-розуміння важко пов’язати з метою та цілями життя, оскільки плинність буття відбувається набагато швидше наших можливостей усвідомлення та осмислення [75]. Життєві цілі можна пов’язувати з життєвими сенсами, які є реалізацією коротко або довготривалої життєвої програми, однак загалом “цілі є примусовим способом виправдання” життя [151, с. 42].

Людина ХХ сторіччя не ставить перед собою високих цілей, швидше за все обмежується близькими перспективами, оскільки динамізм життєвих змін не сприяє процесам цілетворення людини, оскільки людина неспроможна передбачити-прорахувати наслідки своїх дій на тривалий час. Сучасну людину можна назвати людиною – надією, яка більше сподівається, ніж ставить цілі, що загалом є показником життєвої вітальності. Людина минулого покірно приймала Божу волю, дослухалася до долі, живилася пам’яттю минулого, а сучасна людина дивиться з надією і сподіванням в майбуття.

Креативність діяння, свобода вибору, самостійність прийняття рішення та відповідальність сучасної людини вступають у когнітивний дисонанс з метою життя як зовнішньою ознакою дискурсу сенсо-розуміння, оскільки вона уможливорює маніпулятивні практики, утягнутість в абстрактні соціальні схеми, які “нав’язують” своє уявлення

про сенс життя, пропонуючи набір різноманітних соціальних практик, зокрема, педагогічних, психотерапевтичних, медичних і соціопсихологічних рекомендацій, що може призвести до фанатизму у досягненні будь-якої цілі, або втрати сенсу життя, коли поставлену ціль не досягають.

Ритм сучасного життя спонукає людину іти “нога в ногу” з часом, квапитися, бігти, заповнювати своє життя варіативними смислами та життєвими сенсами і рухатися “від смислу до смислу” (Ж. Делез), не замислюючись над питанням “результату, підсумку життя” (М. Попович).

Сенс життя не варто ототожнювати з метою і цілями життя, оскільки вони є підставою “запізнення” людини, варто прийняти факт непередбачуваності життєвого поступу, готовності до буттєвих зламів. Смеслоконститування сприяє опертю людини у бутті і, незважаючи на прагнення більшості дослідників ототожнювати сенс життя з метою та життєвими цілями, ми вважаємо їх зовнішніми чинниками дискурсу сенсо-розуміння.

### Розділ 3

## **ДЕСТРУКЦІЯ НАСИЛЛЯ, УПОКОРЕННЯ ТА ЗНЕЦІНЕННЯ ЖИТТЯ ЯК УМОВА КОНСТИТУЮВАННЯ СМИСЛІВ**

---

---

Суспільство здатне конституювати свої дискурси, бо дискурси – це “...тонка контактуюча поверхня, яка зближує мову і реальність, змішує лексику”. Завдання дослідника полягає у тому, щоб “...тлумачити дискурси не як сукупність знаків (що позначають елементи, які відсилають до змісту або репрезентації), а як практику, яка систематично формує об’єкти, про які вони (дискурси) говорять”, тобто “...дискурс – це подія знаку, однак те, що він робить, є дещо більшим, ніж просто використання знаків для означення речей” [276, с. 48, 49]. Дискурс можна ідентифікувати як мову, яка застигла в момент трансформації смислу, і водночас **“як практику, яка систематично формує об’єкти, про які вони (дискурси) говорять”**, а “суб’єкта – як точку перетину різних дискурсів” [276, с. 227]. У процесі суспільної комунікації люди схильні обмінюватися емоціями, розумінням, надіями і мріями. П. Попович зазначає, що “дискурс – це саме той поверх культури комунікації, який регулює структури такого типу. Регулятивна культура дискурсу полягає в тому, що в одному виразі (тексти) беруть до уваги або відкидають, керуючись певними критеріями” [191, с. 31].

Метафізичні смисли є владними дискурсами, через яких суспільству пропонують готовий набір ініціацій та



процедур, що не є чимось надзвичайно ганебним, проте саме такий механізм формування дискурсу передбачає можливість маніпуляції людською свідомістю. Небезпека полягає в тому, що влада має право на монополію в усьому, фігуруючи з позиції домінантності, подекуди створюючи видуману реальність та перешкоджаючи вільному творенню та безперешкодній екстраполяції смислів у соціальне буття. Ф. Гаек продемонстрував, що велику роль у відтворенні тоталітарних порядків відіграють відповідні механізми комунікації, де факти й теорії стають такою самою невід'ємною частиною ідеології, як і питання моралі, де усі канали розповсюдження знань – школа і преса, радіо і кінематограф – будуть використані виключно для пропаганди таких поглядів, які незалежно від їхньої істинності будуть слугувати зміцненню віри у правоту влади. Більше того, будь-яка інформація, здатна посіяти сумніви або породити коливання, виявиться під заборонаю, а єдиним критерієм припустимості тих чи інших повідомлень стане оцінка їхнього можливого впливу на лояльність громадян, тобто ситуація за тоталітарного режиму буде завжди такою, якою вона буває в інших країнах лише під час війни, коли від людей приховуватимуть усе, що може викликати сумніви в мудрості уряду або зародити до нього недовіру, і внаслідок не залишиться буквально жодної галузі, де не будуть проводити систематичний контроль інформації, спрямований на повну уніфікацію поглядів [285, с. 134].

Небезпека нав'язування дисциплінарного дискурсу полягає у прагненні вибудувати довершену картину буття, довільно доосмислюючи сутності, феномени, яких бракує, строго центруючи усі смисли, витісняючи на маргінес ті, які не “вписуються” в задану концептуальну схему. В. Додонова правильно зазначає: “Не буде хибним твердження про те, що саме така спотворена риторика, намагання завдяки риторичним фігурам поєднати ідеологію та конкретне життя відбулося в останні часи існування Радянського Союзу..., нашому політичному дискурсу може за-

грозувати і заважати розрив між деклараціями політиків та реальним станом речей у суспільстві” [88, с. 220]. В. Додонова застерігає від маніпулятивного втручання в поле дискурсу, “...започаткування нових тем для обговорення, зміна акцентів, оцінка певних політичних подій у масовій свідомості справедливих чи несправедливих, важливих чи неважливих непомітно підштовхують людину до того, щоб вона самостійно робить висновок на користь інтересів владної еліти” [88, с. 246]. Ми погоджуємося з думкою В. Додонової, проте слово “самостійно” варто взяти у лапки, оскільки дискурс сенсу життя – плідний ґрунт маніпулювання людською свідомістю.

Прикладом маніпулятивних технологій людською свідомістю є медіа-пропаганда російських засобів масової інформації, які втілили в соціальну дійсність жахливий експеримент, який увійде в історію як приклад гвалтовного конструювання соціальних смислів, зокрема настроїв та переконань. Засоби масової інформації заради досягнення запланованого результату апелюють до низьких людських рис та перцептивних смаків, культивуючи ненависть, зневагу та зверхність до Іншого.

Метафізичні смисли завжди є владними смислами, відтак, у нашому посттоталітарному суспільстві, з одного боку, посідає тяглість до тоталітарних смислів, з іншого, – запит на смислове оновлення, що змушує відповідального дослідника шукати інноваційні рішення.

### **3.1. Декларативність метаоповідей**

Формування метаоповідей насамперед пов’язане з метафізичною думкою та скероване на витворення методик долучення людини до декларативного дискурсу сенсу життя. В. Лук’янець наголошує на тому, що християнська легенда про всесвітню історію, апогеєм якої є друге пришествя Христа і Міленіум, кантівське уявлення про всесвіт-

ню історію, завершенням якої є “Просвітницьке століття”, гегелівський наратив про поступ Абсолютного Духу та марксистський наратив про всесвітню історію, оскільки є досягненням Царства Божого, абсолютної істини або комунізму як завершальної стадії соціалізму, свідчить про завершення історії людства [153, с. 33].

О. Соболев додає, що прикладами великих гранднаративів, крім заявлених В. Лук'янцем, можуть бути: картезіансько-беконівський наратив про суб'єкт, який набуває своєї досконалості у кантівському трансцендентальному суб'єкті; наратив про Всесвіт як лінійно-детерміністичну систему, що піддається контролю з боку розуму; уявлення про всесильну, вільну людину як вершину творіння, наратив про науково-технічний прогрес; наратив про Модерн як ідеал [245, с. 28, 29].

Одним із яскравих прикладів метаоповідей є середньовічна філософія, яка демонструє бінарність позицій як визначальної риси метафізичного дискурсу. Наприклад, середньовічний католик-мирянин розділяв світ земний, повсякденний, тимчасовий і плинний та світ небесний, трансцендентний, священний. Сутність реального життя людини середньовіччя полягала у підготовці до переходу душі у небесний світ, додому до Бога. В. Додонова правильно зауважує: “Головне, що вимагалось від людини для гарантії її спасіння, – добросовісно дотримуватися традицій, не грішити та час від часу робити “добрі справи”” [88, с. 107]. Людина не вбачала в реальному земному житті сенсу, оскільки його сприймали як тимчасову темницю душі. Джерелом дарунку життя вважали трансцендентний світ.

Протестантизм намагався повернути людину середньовіччя обличчям до земного буття та позбутися цієї розірваності земної основи і довести, що земний світ такий же священний як і небесний. На думку М. Вебера, людина зрозуміла, що життя можна раціоналізувати, що дає можливість шукати сенс життя у земному бутті. Розуміння того, що “життя можна раціоналізувати” послу-

гувало революційним відкриттям того часу [32, с. 68, 69]. В. Додонова наголошує: “Релігійна раціоналізація була лише початком всезагального процесу раціоналізації суспільних відносин, після Реформації цей процес продовжував розтягуватися вже на власній основі. Його успіхові значною мірою сприяла наукова та філософська революція Нового часу. Тут важливо наголосити, що внаслідок раціоналізації прагматичні, утилітарні, навіть меркантильні мотиви все більше заміщували собою релігійно-етичні, ціннісні міркування” [88, с. 109].

Самореалізація людини у професійній сфері послугувала підґрунтям нового уявлення про сенс життя людини. “Професія як покликання – це те, що людина повинна приймати як Господнє веління, те, чому мусить “покоритися”; таке розуміння є домінуючим у лютеранському вченні, хоча тут побутує й інша думка, згідно з якою професійна діяльність – це головне завдання, яке поставив Бог перед людиною” [32, с. 74].

Культура Нового часу формується на фоні послаблення впливу церкви та родини як певного виду тотальності, звільнення Я від впливу їх панування. Проте Р. Декарт не може за певних об’єктивних причин констатувати свободу мислячого Я, і саме тому П. Рікер заявляє, що філософ ставить “достовірність Cogito у залежне становище стосовно Божественної істинності, яка є першою”, отже, Cogito “зісковзує на другий онтологічний рівень” [199, с. 16].

Концепція центрованого суб’єкта Р. Декарта, яка створила уявлення про “Я” як центр суб’єктивності, зазнає критики з боку М. Фуко, який прагне звільнити філософію від панівного дискурсу. Картезіанський суб’єкт все ще перебуває в чітко окреслених рамках, де смисли фіксують у певних межах, що призводить до відтворення одних і тих же схем. Раціоналістичний бінарзм інспірує народження класичної науки і постулює капіталістичний спосіб виробництва, заснований на моделі економічного обміну.

Р. Декарт зазнав суттєвого впливу духу його епохи, яку пронизував конфесійний розкол [290, с. 14]. Наголо-

симо на далекоглядності Декартівських роздумів, які були натхненням філософських візій Е. Гусерля, М. Гайдегера, Ж.-П. Сартра та інших. На думку М. Гайдегера, “з Декарта розпочинається завершення західної метафізики” [283, с. 55]. Однак М. Фуко наголошує, що Р. Декарт саме той мислитель, який розпочав писати “велику книжку про людину-машину водночас на двох регістрах – анатомно-метафізичному, де перші дві книги написав Декарт, а далі взялися за перо лікарі та військові...” [278, с. 169]. В епоху Просвітництва завершене метафізичне обґрунтування людської сутності як образу машини. Людина-машина Ж.-О. де Ламетрі – це насамперед “матеріалістичне змаління душ і загальна теорія муштри, в центрі якої панує уявлення про “покірність”, що поєднує тіло, аналізоване з тілом маніпульованим” [278, с. 169].

Людина механізується, її головне завдання полягає у підвищенні продуктивності праці. Формується дискурс людини-виробника та споживача, і, як наслідок, зростає значимість грошей як універсальної одиниці обміну. З. Скринник виокремлює значимість грошей в аксіоматиці західного суспільства: “Головне, що принесли гроші в культурну реальність – це раціональне ставлення до всього, що її оточує, підхід до кожної справи з позиції обрахунку прибутків та витрат... Людина не зробилася від цього мудрішою, однак вона стала мислити і сприймати світ інакше” [240, с. 65]. М. Вебер виділяє позитивну сутність проектів Просвітництва і модерну загалом, яка полягає у процедурі “розчаклування” світу, “тобто вилучення магії як способу спасіння душі” у католицькій релігії, та зростанні довіри до розуму та науки. Раціоналізація життя позбавила людину певного зачарування метафізичними сутностями – Добром, Благом, Істиною, Красою тощо.

А. Ільїна зазначає, що Кантівська трансцендентальна критика репрезентує альтернативний щодо тотальності спосіб буття-мислення [104]. І. Кант як теоретик множинності прагнув гуманізувати антропологічний дискурс і спробував позбавити людину звички ототожнювати влас-

ну сутність з механістичною дійсністю та акцентував увагу на тому, що вона не є пасивною істотою, яка здатна не лише відтворювати світ, а й бере активну участь у продукуванні буттєвих смислів. І. Кант, здійснивши “копернікянський переворот” у пізнанні, уможливив смислотворчу позицію людини у бутті. Філософ наголошує на тому, що трансцендентальна єдність апперцепцій є джерелом розмаїтості уявлень людини про себе та світ. Отже, людина не занурюється в потік особистих переживань, а змушена повертатися до себе як до суб’єкта, вирішувати питання місця у цьому світі та призначення, сенсу життя загалом [106]. І. Кант продемонстрував, що наш розум потребує існування причинності світу, однак неспроможний її осягнути [107].

В. Франкл узагалі пропонує не починати вияснити “задум всесвіту”. Задум завжди трансцендентний тією мірою, якою він є зовнішнім стосовно всього, що цим задумом “володіє”. У ліпшому випадку ми можемо осягнути сенс Всесвіту у формі Надсмислу, бо сенс цілого лежить поза межами осягнення нашим розумом і є незрозумілим людині, і “хоча людина займає виняткове становище, хоч вона може бути надзвичайно відкрита світові і весь світ може бути її оточенням, все ж таки, хто може заручитися, що за межами цього світу не існує якогось Надсмислу” [269, с. 162].

Позитивність Кантіанської філософії у тому, що вона прищепила людині переконання, що вона є ціллю, а не засобом досягнення коефіцієнта ефективного виробництва, і людина конститує сенсо-розуміння у світі, в якому кожен діє, ніби він щомиті завдяки своїй максимі є ланкою у всезагальному ланцюгу цілей. Категоричний імператив І. Канта близький Й. Гесену, оскільки він ставить вимогу “ти повинен” вище над правом “ти можеш”. Й. Гесен закликає: “Стань повноцінною людиною насамперед в етичному сенсі” і “роби те, завдяки чому ти стаєш достойний бути щасливим” [45, с. 27]. Згідно з позицією І. Канта, у світі та й поза ним немає нічого такого, що можна було

б без застереження назвати добрим, – крім лише доброї волі [106, с. 421].

В. Вельш, оцінюючи внесок І. Канта у сучасну філософію, зазначає: “Постмодерністи французького походження обирають собі теоретика множинності, який викриває кожне переписування меж як трансцендентальну ілюзію. Модерністи німецького походження надають перевагу філософу, який за всіх диференціацій наголошує також на систематичних зв'язках” [35, с. 271]. У такому трактуванні філософський внесок І. Канта у розвиток сучасної філософії можна вважати методологічним підґрунтям аналізу смислів буття. Множинність, багатоманітність є онтологічним підґрунтям вільного витворення сенсу життя, бо “постмодерний суб'єкт насправді вже не є абсолютним сувереном, правителем, маестро, що було квінтесенцією для модерного розуміння” [35, с. 297]. В. Вельш правий у тому, що “так само, як Кант зауважив стосовно чуттєвості, що її можна розглядати як слабкість і як силу, те саме можна сказати і про перехідний розум та відповідний йому тип суб'єкта, їхня удавана слабкість є лише відображенням їхньої справжньої сили. Тільки такі суб'єкти, здатні не стільки панувати, скільки робити переходи, спроможні впоратися з дійсною конституцією раціональності й виробити відповідну практику розуму” [35, с. 298].

Своєю чергою Ж. Деріда вбачає інноваційність Кантівської методології, бо “деконструкція дуже зобов'язана кантівським ідеям, утім, вона не стосується лише Канта. Поняття деконструкція оперує ідеєю межі, але ця межа, на відміну від концепції Канта, не передбачає з себе дещо неділиме, навпаки, деконструкція передбачає особливе структурування поняття “межа”...” [81, с. 145, 146].

У соціально-антропологічному контексті ХХ сторіччя людина не повинна мислити класичними категоріями, які залишають її у метафізичному просторі мислення, оскільки будь-яка осілість суперечить динамічності та плинності сучасного буття. Постмодерна дійсність дає змогу людині

невимушено робити різні переходи між смислами і життєвими практиками, не озираючись на “концептуальні загрози”. Саме критиками “концептуальних загроз” як традиції тотожності можна назвати: Т. Адорно, М. Горкгаймера, Е. Левінаса, Ж. Делеза, Ж. Деріда, П. Рікера, М. Фуко та інших.

На відміну від філософської думки І. Канта, теоретичним апогеєм дискурсу “дисциплінарної монотонності” назвемо філософію Г. Гегеля. Ю. Габермас зазначає, що в розірваному світі модерну Г. Гегель шукав єдності, яку створює інтегруюча сила розуму. “Критично досліджуючи філософське протиставлення природи і Духу, чуттєвості і розсудку, розсудку і розуму, теоретичного і практичного розуму, здібності суджень і здібності уявлень, Я і не-Я, кінцевого і безкінечного, знання і віри, він намагається відповісти на кризу розколу самого життя” [281, с. 21].

Г. Гегель намагається досягти примирення двох метафізик, розвиваючи мотиви самокритики, спричинені розвитком метафізичної думки, і водночас намагаючись відновити метафізичне вчення про єдність. Єдине Г. Гегель тлумачить як абсолютний суб’єкт, який здійснює акти рефлексії і зумів досягнути рівня самосвідомості, в якому єдине та множинне перебувають одночасно та не протистоять одне одному, отже усувається дуалізм форми і змісту, чуттєвого та морального світу. Відома синтеза Г. Гегеля дає змогу особливому набути форми конкретно-всезагального. Якщо раніше метафізична думка була пов’язана з космологією, то робота духу здійснюється завдяки медіуму історії, вбираючи його попередні форми [44]. Правда, історія не може мати вигляд завершеної структури розуму та не може відповідати строго логічним законам розвитку, оскільки випадковості, невірогідності не можуть бути вкладені у схеми діалектичного мислення, що спонукає появу деконструкційних методологій.

Метаповідь можна вважати типом концептуальної схеми, які є “лінгвістичними знаряддями усіляких мовних практик, під час яких здійснюються глобальні впливи,



керування, репресії, маніпуляції людським мисленням і поведінкою... За допомогою подібних стереотипів “раціональної поведінки” опікуни людства проводять ті чи інші стратегії влади (інтелектуальні, світоглядні, політичні...)” [192, с. 34]. У метаоповідях наявні “...пріоритет соціального і загального над індивідуальним і окремим, існування (сущє) як чітка і тверда основа дійсност” [192, с. 91], “зв’язок знання із суспільством і державою, яка, в принципі, є зв’язком засобу з метою” [148, с. 89], що свідчить про легітимацію суб’єкта, істини і влади. В. Додонова зазначає, що “саме завдяки такому тотальному суб’єкту відбувається взаємодія орієнтованих на істину денотативних та орієнтованих на справедливість прескрептивних висловлювань, які реалізуються в гранднаративах” [88, с. 214]. Небезпека гранднаративів у тому, що вони є успішним знаряддям формування стереотипності поглядів та поведінки.

Ю. Габермас акцентує нашу увагу на тому, що метафізичне і трансцендентальне поняття вже неспроможні, шляхом повернення від усього до єдиного, утворювати смисловий взаємозв’язок, який “...у собі утримує окремі ознаки, пом’якшує негативне, вгамовує страх перед смертю та самотністю і просто перед новим” [96, с. 265]. К. Поппер, А. Рейнон, М. Мерло-Понті поставили під сумнів унітарні, моністичні погляди на історію. Ю. Габермас зазначає: “історія з усталеним минулим, наперед визначеним майбутнім і упередженим сьогоденням вже не є історією” [96, с. 269].

Відмітимо заслугу романтизму та усіх наук про дух, оскільки вони перенесли трансцендентне розуміння світу в царину історичного, соціально-культурного та мовленнєвого простору, отже, відбувалася внутрішня деконструкція метафізичного мислення, яка сприяла процедурам народженню смислів. Завдяки цим модальностям сенс життя є не лише прерогативою трансцендентного, а й виявляє себе через індивідуальне буття людини. Трансформації соціально-культурного простору продемонстру-

вали, що особа, яка виявила себе у служінні загальнозначущим ідеям (культурному відродженні, боротьбі за права людей, збереженні культурної ідентичності та мови тощо), здатна бути носієм родового сенсу життя. Отже, соціальне тло унаочнює перетин сенсу життя людини і смисл буття роду.

Загалом могутня нарація залишається даниною минулого, оскільки фрагментований сучасний світ не надає онтологічних підстав для її з'яви. Більше того, небезпека великих нарацій у її некритичному сприйнятті людиною, що може призвести до загрозливих соціальних наслідків.

Сучасний толерантний суб'єкт, на відміну від “могутнього суб'єкта”, прагне здійснити вибір множинних смислів і спроможний конституювати свій особливий дискурс сенсо-розуміння.

### **3.2. Дисциплінарна монотонність як спосіб упокорення**

Модерн загалом раціоналізує дискурс соціального часу та простору. Символом упокорення людини є робітничі будинки, казарми, гуртожитки, квартири маленьких розмірів, покликані структурувати життєвий простір людини. М. Фуко, описуючи розташування будівель портового шпиталю, зазначає, що хворим заборонялося покидати свою палату і вільно пересуватися по коридорах лікарні, а до кожного ліжка прикріплювали ім'я пацієнта, таким способом поступово адміністративний і політичний простір трансформувався у терапевтичний; він прагнув індивідуалізувати тіла, хвороби, симптоми життя і смерті. Дисципліна як метод упокорення є способом структурування корисного медичного простору [275, с. 180].

Архітектура соціального простору такого типу передбачає наміри тотального контролю над життям людини, її думками, мріями та очікуваннями. Наглядач прагне

“...визначити присутність, дізнатись, як і де шукати індивідів, як налагодити корисні комунікації й розірвати решту зв'язків, ідеться про спроможність кожної миті простежувати поведінку кожного, оцінити його, покарати, розпізнати його ознаки і заслуги” [275, с. 178]. Саме така процедура спрямована на підпорядкування, використання особи та панування над нею і постійний її контроль [275, с. 169]. М. Фуко зазначає, що вся множина військових, шпитальних, цивільних методів контролю і поправи спрямовані на перетворення їх у “слухняні тіла”. Дисциплінарна влада свідомо працює над процесом “вироблення” потрібних їй об'єктів – “слухняних тіл”.

Ціллю дисциплінарної влади є перетворення людських тіл у слухняні тіла, налагодити безперебійний процес такого перетворення. В. Додонова правильно наголошує: “Йдеться не просто про слухняність, а й про перетворення підлеглих тіл та інструментів їх праці у свого роду інструментальні комплекси, що функціонують максимально ефективно і цілеспрямовано” [88, с. 111]. Дисциплінарна влада певним способом організовує аналітичний простір, з метою ідеологічного впливу на розум людини, яке полягає у тому, щоб показати пересічній людині, що спосіб життя, організований нею, заради ж її добра, а свобода здатна привнести в її життя втрату стабільності та хаос. Дисциплінарна влада нав'язує людині переконання у тому, що підкорення оптимальним законам, витворених нею, є благом, яке визначає сенс життя людини.

Власне М. Фуко демонструє, що будь-який дисциплінарний дискурс влади трансформує континуальний соціальний простір у дискретний, розбиваючи його на “елементарні складові”. Влада прагне не допустити будь-якої соціальної дифузії. Творення дифузійного смислового простору під заборонаю, і людина приречена долучатися до задекларованого дисциплінарною владою тотального дискурсу. Людина не має права брати активну участь у соціальному житті суспільства, оскільки владний дискурс скерований на панування над нею та її використання.

Тілесність як смисловий простір є об'єктом і предметом уваги влади. Людська тілесність потрапляє в полон тотального дискурсу заради впливу над людиною. Дискурс “втіленої людини”, який дисциплінарна влада нав'язує людині, прагне довести життєву необхідність підкорення та залежності. Для І. Канта і Г. Гегеля навіть не існує закону, доки не з'явився інститут смертної кари. Закон трансформує людські тіла в таблиці закону, в живі схеми правил і порядку.

Владний дискурс записує, оформляє, ідентифікує людську тілесність. Усі ці інструменти – частини символічного соціального коду. Соціальний код і закон змушують людину тримати тіло в межах норми, “промовляти порядок” (С. Дюркгейм). М. Фуко, М. де Серто, Ж. Делез говорять про “вписування закону” в тіло людини. Західна соціальна антропологія (етнологія) записана на просторі людських тіл людей незахідних суспільств. Способи записування з давніх–давен вивчали соціальна та культурна антропологія.

Інструменти запису є найрізноманітнішими. У дописемних культурах, де не було спеціалізованих інститутів, запис виконували безпосередньо на тілі за допомогою розфарбування або татуювальної голки. Ніж, за допомогою якого наносили шрами при ініціації, також слугував способом запису законів на тілі людини. Згадаймо довгу історію різки, описану Б. Дж. Гласом. Сучасний діапазон інструментів упокорення містить поліцейські палиці і кайданки, клітку для підсудного в залі суду, в'язниці, соціальну занедбаність та бідність. За допомогою цих об'єктів і предметів влада вписує в тіло людини силу закону і дискурс сенсо-розуміння. Мама виховує дитину, використовуючи такий самий пергамент і чорнила. Дитина відповідає криком-протестом проти материнської волі, яка часто скерована проти природних потягів дитини, а саме пізнавати речі, людей та самого себе. Згадаймо, що В. Шекспір говорив, що “шкіра раба – це пергамент, на якому господар пише свої письмена, а штурхани – це чорнила”.

Суспільству не вистачає паперу, і свій закон воно записує на тілі. Страждання і задоволення – це ті почуття, які допомагають тримати тіло у межах асоціального закону. Людське тіло є законним словом соціальної мови, фрагментом анонімного тексту, який приносить їй то огиду, то зневагу, то бажання служити, то насолоду. Друкований текст, на якому пишуть закон, лише повторює цей дво-який досвід тіла. Закон обов'язково і завжди вписаний у тіло, інакше він втрачає свою силу. М. Фуко наголошує на тому, що “з легкістю можна було б знайти ознаки тієї великої уваги, що її надавали тілу, яким маніпулювали, яке моделювали, муштрували і яке корилося, відповідало, спритнішало, збільшувало силу” [275].

Дисциплінарний дискурс регламентує людське життя за допомогою уставів, ритуалів, кодексів, різного типу ідентифікаційних номерів, документів заради контролю над людською тілесністю. Людина, яка зникає існувати у певних рамках, є підконтрольною та керованою. Влада нав'язує людині переконання, що в її обов'язки входить “підкування” про життя людини, і завдання людини полягає у прийнятті та долученні до витвореного владою дискурсу сенсо-розуміння. Наголосимо, що такого типу сенсо-розуміння є чужим проектом, який людина не має змоги перевірити власним масштабам. Однак, влада, яка не має контролю з боку громадянських структур, завжди прагне підпорядкувати усі сфери людського життя, “...де не залишиться буквально жодної галузі, де не будуть систематично контролювати інформацію спрямовану на повну уніфікацію поглядів” [4, с. 24]. Крик дитини, крик згорьованої матері, крик божевільного, крик відчаю, підданого тортурам, жертвний вчинок порушують закони “вписування” тіла у владний дискурс. Майдан у концентрованому вигляді показав непримиренність українського народу з такими владними методиками, які прагнуть спотворити буття людини.

Ми погоджуємося з думкою Ж-Ф. Ліотара, що “нам дорого коштувала ностальгія за цілим і єдиним, за при-

мирнням понятійного та чуттєвого, за прозорим і комунікабельним досвідом. За всезагальним побажанням розслабитися й заспокоїтися ми чуємо хриплий голос бажання знову розпочати терор, довершити фантазм, мрію про те, щоб охопити і стиснути в своїх обіймах реальність. Відповідь на це така: війна загалом ... рятує честь імені” [148, с. 7, 8]. Такі прагнення призводять до великих загроз і небезпек, які переживає сьогоднішній світ.

Дисциплінарний дискурс прагне нав'язати людині велику, недосяжну мету. Ж-Ф. Ліотар слушно зазначає, що велика нарація має характер телеологічний, оскільки вона завжди скерована до певної мети та вказує шлях її досягнення. У той же час вона є фаталістичною, бо досягнення мети ніби завершує історію. Мислитель наголошує: “Велике оповідання втратило свою правдоподібність, незалежно від способу уніфікації, який йому призначався: спекулятивна розповідь або розповідь про звільнення” [148, с. 92]. Отже, недовіра до дискурсу гранднаративів призвела до того, що він розпадається на чимало сегментів.

Дисциплінарний дискурс оперує простими смислами, маніпулює людськими інстинктами та емоційними очікуваннями, прагнучи знизити цивілізаційний поріг людини. Єдиним критерієм припустимості тих чи інших повідомлень стане оцінювання їх можливого впливу на лояльність громадян. Іншими словами, ситуація за тоталітарного режиму буде такою, якою вона буває в інших країнах лише під час війни. Така логіка розвитку держави змушує людину докласти титанічних зусиль щодо повернення до європейських цінностей.

Теперішня українська людина прагне стати громадянином європейської спільноти, оскільки хоче жити у правовому суспільстві. Українці показують героїчний приклад боротьби за європейські цінності, будучи проти засилля дисциплінарного дискурсу державних корумпованих структур, маніпуляційних та ідеологічних технологій, зневаги до гідності людини.

### **3.2.1. Насилля як спосіб розпорошення смислів буття**

Дисциплінарна влада прагне легітимізувати насилля як спосіб упокорення людини та цілих народів. Політичні, комунікативні засоби дисциплінарної влади спрямовані на виправдання насилля щодо людини. Насилля насамперед є способом “осідання” буття, що спричиняє розпорошення смислів буття та загрозу втрати сенсу життя.

Влада використовує арсенал примусу заради упокорення непокірних, які прагнуть свободи та справедливості. Тіло української спільноти зазнало нищівної наруги з боку тотального владного примусу. Т. Ренч наголошує, що владне насилля згідно зі своєю природою не може бути комунікативним [197]. Дискурс насилля нівелює Іншого, запроваджуючи дискурс монотонності, який позбавлений смислів як надлишкових та зайвих. М. Гайдегер акцентує увагу на тому, що найбільше “осідання” суцього наявне в стані жаху, яке переживає людина, бо “не залишається місця для опертя” (М. Гайдегер). Людина, до якої вчиняють насильницькі дії, ужахується того, що втрачається смисл буття загалом, і цей жах перед відсутністю смислу у бутті спантеличує, лишає волі і віри. А. Ямпольська зазначає: “Жах, який неможливо розірвати, є жахом більш первинним і безкінечним, чим жах, який народжується, згідно з Гайдегером, від осягнення Ніщо” [316, с. 203, 204].

Голодомор як антигуманний спосіб впливу на непокірних та терор у середовищі української інтелігенції є фактом жорстокого і гвалтівного упокорення. Вслухаємося в проникливі слова Е. Левінаса, який зазначає, що “людяність людини, яка страждає, пригнічена лихом, що розриває її по-іншому, ніж коли її пригнічує несвобода; гвалтовно й жорстоко, не обтяжливо як заперечення, яке володіє актом, або паралізує його в несвободі” [143, с. 106]. Гвалтовне страждання завжди є безвихіддю та абсурдністю буття, а найжахливішим видом смерті – голодна смерть.

Досвід тоталітарних репресій ХХ сторіччя, зокрема українського народу, є прикладом “марності страждання” (Е. Левінас). Жах і марнота страждання жертв тоталітарних репресій є метафізичними, оскільки “скривдженна свобода є майже божественною” [143, с. 24]. У метафізичному стражданні повною мірою відбувається акт осідання буття та розпорошення смислового простору. М. Малахов порівнює трагічність подій з образом “страшної чорної зірки, що неозворотно пожирає простір і світло довкола себе”, “жахливе антибуттєве випромінювання, з тяжінням в пустку, що становить його внутрішню суть” [143, с. 281]. Безсумнівно, що “страждання – це чисте змучення” і “людяність людини, яка страждає, пригнічена лихом, що розриває її по-іншому, ніж коли їх пригнічує несвобода; гвалтовно й жорстоко...”, – зазначає Е. Левінас [143, с. 106].

Людина, яка зазирає в прірву метафізичного страждання, одномоментно переживає всю глибину граничного страждання, перебуває у стані крайньої пригніченості, паралізованості, покинутості й самотності, безнадії і втрати віри, оскільки Інший кидає її у забуття.

Е. Левінас наголошує на відмінності між “стражданням в іншому”, невинуватим для Я, невибачним, яке благає мене і кличе, і “стражданням у мені”, “страждання у мені так глибоко моє, що воно не здатне стати суб’єктом якогось з предикатів. Воно як страждання у мені, а не страждання взагалі, є стражданням-запрошенням, засвідченням у духовних традиціях людськості й може означати правдиву ідею – спокутувального страждання праведника, що страждає за інших, страждання, яке просвітлює...” [143, с. 109]. Людина загалом не має можливості пояснити та звести до однієї з форм раціонального пояснення та обґрунтування необхідності дії страждання *Іншого*.

Шляхом до відновлення порозуміння є визнання провини, каяття і згодом прощення. Е. Левінас у статті “Я і тотальність” зазначає, що винуватість і безневинність “не



збігається із тотальністю буття”. Прощення уможлиблює те, що “...надає свою первинну цілісність винуватому “Я” і гарантує його суверенність – непорушну” [143, с. 22]. Прощення, яке разом з часом становить “саму структуру буття”, є способом зміни соціального та історичного смислу. Інший просить прощення і сподівається бути прощеним. А. Ямпольська, витлумачуючи думку Е. Левінаса, заявляє: “Бути прощеним – не означає стати невинним, знову набутти невинності; ті події, які залишилися в минулому, не можуть бути змінені, проте їх значення як значення того зла, яке я приніс іншому, “очищується”, хоча і не відмінено прощенням: я перестаю переживати з приводу своїх помилок, проте не забуваю про них” [316, с. 220].

Механізми прощення складні і тривалі у часі. Минуле може сприймати той, хто прощає, як таке, смисл якого змінився. Смисл минулого заново прочитують як текст та переосмислюють нові покоління з позиції їх теперішнього. А. Ямпольська правильно зауважує, що смисл минулого може бути змінений тільки Другим. Інший здатен сприйняти минуле в іншому смисловому контексті, адже “події минулого змінити неможливо, проте можна змінити їх смисл” [316, с. 219]. Ж. Рюс стверджує, що, згідно з К. Ясперсом, крім смерті, “страждання, битва і провина так само є часткою цієї невідворотної структури, що її ніхто неспроможний уникнути, і що її кожен мусить прийняти” [206, с. 91].

Розмірковуючи над словами Е. Левінаса, Ж. Деріда говорить про рану, яка перестала боліти, хоча рубець залишається від неї на все життя. Україна має багато шрамів у межах свого смислового простору – це рани, які потребують свого осмислення заради майбуття. Більше того, російська агресія проти України оголила історичні рани, оновила генетичну пам’ять українського народу. Незважаючи на можливість переосмислення історичних подій, історична пам’ять є однією зі складових національної ідентичності.

Народу, який об’єктивно спричинив геноцид Іншого, варто свідомо взяти на себе колективну відповідаль-

ність за метафізичні рани, які він наніс іншим, оскільки це єдиний шлях порозуміння між народами [143, с. 24]. Е. Левінас зазначає, що “побожна душа, звичайно, може страждати через свою соціальну винуватість, але як така відрізняється від провини, що її “Я” заподіяв щодо певного “Ти”, вона рівноправна з “чистою свідомістю” й катує побожну свідомість хіба що вторинною тортурою. Її неабияк лікує милосердя, любов ближнього, який стукає у двері, подає жebraкові, благодійність, добрі вчинки на користь першого-ліпшого” [143, с. 25]. Більше того, “вина, яка є її тягарем, не прощається в побожності; або точніше, зло, яке її пригнічує, не належить до порядку прощення” [143, с. 23]. Нарочита “побожність” не може очистити гнобителів та вбивць.

К. Сігов, розмірковуючи над думками Е. Левінаса, наголошує на “зраненому сумлінні”, що не має жодних логічних виправдань своєму буттю [143, с. XII]. Е. Левінас зазначає, що сенс життя людини зокрема у відповідальності за іншого, бо “зіткнення з Іншим є відразу ж відповідальністю за нього” [143, с. 120]. Людина, яка самочинно відповідальна за іншого, турбується про взаємність, своїм буттям закликає до безкорисливої допомоги, до асиметрії взаємин “одного з одним”, клопочеться про допомогу одне одному, оскільки лише таким шляхом можна уникнути даремності болю, яке розпорошує смислову площину.

“Тяжкість буття” як наслідок геноциду українського народу тісно супроводжує буття українця донині. С. Кульчицький у праці “Ціна “великого перелому” зазначає, що “голод і геноцид у селі були заплановані наперед” [130, с. 302]. Автор детально проаналізував соціально-економічної політику Кремля, яка призвела до економічної кризи та геноциду українського народу. С. Кульчицький доходить висновку, що кількість селян, які загинули в роки Голодомору, налічується межах від 4,5 до 4,8 млн осіб, проте, якщо урахувати “геноцид українців на Кубані”, загальна кількість жертв геноциду наближувалася до 6 млн осіб. Тоталітаризм в особі Сталіна, декларуючи дискурс насил-

ля, "...ліквідував загрозу своєї влади за допомогою терору голодом, спрямованого проти українського селянства та індивідуального терору в середовищі української інтелігенції, який розгорнувся майже одночасно" [130, с. 93].

Ю. Лавріненко в есе "Зруб і паростки" розмірковує про "межову ситуацію в її східному динамічному означенні", оскільки це ситуація сполученості життя і смерті "найтіснішого співжиття нового початку зі смертю". Ю. Лавріненко з сумом констатує: "Сорок років "межової ситуації!" Таких речей не знав Шпенглер. У цих нових вимірах життя людини стає ніби коротшим... Ця драбина одна для всіх, але кожний іде нею абсолютно самотній і по-своєму, як засуджені на смерть іспанці в романі Гемінґвея "По кому б'є дзвін" [138, с. 18].

Межова ситуація, неначе червоною ниткою, досі пронизує тіло України, оскільки вона зазнає перманентної наруги з боку північного сусіда. Тисячі людей, що гвалтовно втратили життя, згорьовані матері з крижаними серцями, ще більш посивілі та згорблені батьки, овдовілі дружини та осиротілі діти ще довго нагадуватимуть про глибокий невимовний метафізичний біль українського народу.

Ю. Лавріненко зазначає, що українські поети 1917–1933 років "опанували трагічні, комічні і трагікомічні суперечності життя магією винайденого Тичиною (для поезії) та Хвильовим (для прози) світлоритму, тільки в кожного з них був власний, неповторний, бо твори кларнетизму-необароко "не даються" для наслідування, оскільки вони є продуктом індивідуального "всеохопного серця", яке не "віддзеркалює", а кожний раз уміщує, переживає, відтворює в собі своїми силами "божественну комедію" на сцені гетевського "світового театру" [137, с. 951].

Долі чотирьох українських письменників – Павла Тичини, Миколи Куліша, Теодосія Осьмачки, Миколи Хвильового – уособлюють "межові ситуації", яких не можна уникнути, змінити, "подолати, ані перетривати" [138, с. 18]. Наративний код кожної особистої історії пов'язаний із певними Ясперівськими "невідворотними структурами",

яких неможливо уникнути, побороти та оминати [206, с. 91]. Ю. Лавріненко у своєму розмірковуванні щодо феномену “найтіснішого співжиття нового початку зі смертю” опирається на літературно-метафоричні коди, серед яких книжка Гемінґвея, поетична образність Т. Осьмачки (“Не говорить мла, де смерть з початком спить в одній одежі”), критичний погляд Ч. Мілоша на “поневолений розум” народів, перетворених Сталіним на сателітів.

“Гра з дияволом” (Павло Тичина) – це історія провини, що полягає в занедбанні “божественних можливостей”, в “убивстві власної поетичної субстанції, замаху на недавній ранок життя – свого і свого народу” [130, с. 23].

“Шлях на Голгофу як “останнє рішення” (Микола Куліш) – це історія страждання, свідомо прийнятого людиною як “перманентну долю”.

“Слабість” як остання зброя” (Тодосій Осьмачка) – це розмірковування щодо провини, яка не виключає слабкості та страждання, а саме страждання набуває сенсу боротьби за своє існування.

“Смертю смерть...” Миколи Хвильового – поклик романтичного серця, актуалізований у реконструкції смерті, на користь розширення простору життя [300]. За “переходу межі” уявне набуває чіткого обрису, який проривається у реальний світ”, видозмінюючи його [103, с. 189].

“Література межової ситуації” фактично пропонує документальне свідчення перебування народу у метафізичній прірві, де руйнуються буттєві структури, що свідчать про глибоку кризу української людини. Т. Шестопалова стверджує, що: “Література межової ситуації” пропонує читачеві не стільки документальне свідчення перебування цілого суспільства у прірві незнання й мовчання під час утвердження більшовицько-сталінського правління чи ідейну критику радянської системи (такими були критичні закиди авторів з боку О. Лятуринської та А. Орла), скільки складний, зумовлений перетином багатьох окремих фактів пережитого, неоміфологічний образ національної дійсності” [300, с. 65].

Знищення паростків української державності, насильницьке розкуркулення, Голодомор, фізичне знищення інтелігенції, насильницька русифікація, російсько-українська війна є спробами руйнування української ідентичності, нав'язування дискурсу домінування та панування. Українській людині варто пам'ятати, що забуття історичної кривди спроможне сприяти повторенню актів насилля. Ігнорувати спроби руйнації української державності, культурної та національної ідентичності, спроба провінціалізації української мови та культури є свідомими спробами забуття кривд минулого, і саме тому Україна повинна цілком відповідально генерувати свій власний дискурс сенсо-розуміння чітко артикулювати власні смисли та життєві сенси.

Людина загалом не може уникнути впливу владного дискурсу та перебувати поза його межами, оскільки структура організації суспільного буття прирікає людину перебувати в межах суспільного дискурсу. Проте у суспільстві "...у той же час наявне пропагування та розвиток численних соціальних практик щодо ігнорування усіх цих Настанов" [315, с. 20]. Толерантний дискурс передбачає постійний процес структурування смислів та їх модернізації.

Громадянське суспільство покликане впливати на формування суспільного дискурсу "схильності до спільного благ" і є пересторогою об'єктивності його у закостенілу структуру. Аналіз громадянського суспільства у його класичних трактуваннях та некласичних інтерпретаціях вдало провели А. Карась у дисертаційному дослідженні "Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях" [114] та М. Патей-Братасюк у монографічному виданні "Громадянське суспільство: сутність, генеза ідеї, особливості становлення в умовах сучасної України".

Громадські діячі та дослідники в сфері науки постають перед викликом "...знайти нові знаряддя колективної дії, що будуть більш дієвими в дедалі більш глобалізованому середовищі, ніж політичні інструменти, винайдені

й запуснені в обіг у поствестфалівську добу будівництва національних держав...” [9, с. 76]. Власне залучення рефлексійного мислення, розширення світоглядного горизонту спроможне протидіяти ідеологічним спекуляціям та маніпуляціям.

### 3.3. Критика Ф. Ніцше дискурсу знецінення життя

Ми не можемо оминати своєю увагою філософські роздуми Ф. Ніцше щодо сенсу життя. Філософ наголошував, що, перебуваючи в межах метафізичної традиції дуальності світів, неможливо дати вирішення питання сенсу життя, не уникнувши констатації, що ціллі життя є трансцендентне начало. Аксиоматичність судження Ф. Ніцше щодо критики метафізики полягає у тому, що немає метафізики, яка би не знецінювала буття від імені надчуттєвої сутності. “Коли сенс життя вбачають не в самому житті, – зазначає мислитель, – а в “потойбічному світі”, в порожнечі, то, значить, позбавляють життя взагалі будь-якого сенсу. Філософ із сумом продовжує свою думку: “Жити так, щоб не мати ніякого сенсу жити, стало тепер сенсом життя...” [178, с. 37].

Метафізика заради возвеличення трансцендентного буття змушена знецінювати земне існування людини. Ф. Ніцше зазначає, що саме Анаксимандр надав такій метафізичній концепції довершеного формулювання. Ф. Ніцше наголошує, що античний мислитель акцентував нашу увагу на тому, що: “Речі ... мусять спокутувати і бути засудженими за їхні несправедливості згідно з ладом часу” [179, с. 450]. Ж. Делез, аналізуючи розуміння природи людського існування грецькими мислителями, доходить висновку, що існуванню надавалась двояка природа, а саме “надмірної несправедливості й виправдовувального викупу”. І що, врешті, стоїть за цим усім, як витончений спосіб знецінити існування, запитує Ж. Делез, виставити

його таким, що підлягає суду – суду моралі й особливо Божого суду? [77, с. 34, 35].

Множинність речей, які починають існувати, є сумою несправедливостей, яка заповонила весь земний світ, і має бути щось чи хтось, хто цю несправедливість спокутує, додаючи сенсу буттю. Зрозумілим є те, що еволюція розвитку філософських міркувань щодо сутності зла логічно завершилася у розумінні гріха християнською патристикою.

Безсумнівно, що грецьке розуміння гріха докорінно відрізняється від християнського, оскільки греки покладають відповідальність за буття, яке пройняте гординою, на Богів, оскільки вони своїми прикладами давали орієнтири для людських вчинків. Більше того, грекам не можна приписувати розуміння гріха, яке властиве християнському розумінні, оскільки їм швидше за все притаманна нерозсудливість, що ставала причиною згубних вчинків. “Його, напевне, якийсь бог засліпив,” – казав він, урешті собі, похитуючи головою... Ось як тоді боги служили для того, щоб виправдати людину навіть до певної міри у згубному, вони були причиною злого, – тоді вони перебирали на себе не кару, а щось шляхетніше – провину...”, – стверджує Ф. Ніцше [179, с. 470]. Греки користувалися своїми Богами зовсім по-іншому, ніж християни, – вважає німецький філософ, – а саме, “...щоб не підпустити до себе близько “нечисту совість”, щоб насолоджуватися свободою своєї душі...” [179, с. 469].

Древній грек залишений наодинці із незнайомим світом змушений був шукати спосіб захисту від усіх бід та негараздів. Більше того, “грек знав і відчував страхи і жахи існування: щоб взагалі мати можливість жити, він зобов’язаний був загородитися від них блискучим породженням марення – олімпійцями” [179, с. 66]. Ідея трансцендентного Бога приходить у філософію набагато пізніше, і саме тому нічого дивного немає у тому, що “Боги виправдовують людське життя, самі живучи таким життям” [179, с. 67].

Ф. Ніцше констатує той факт, що протягом усієї історії розвитку людства зростало почуття заборгованості

людини “у тій же пропорції, в якій зростало на землі і піднімалося догори поняття Бога і відчуття Бога” [179, с. 466]. Зростання величі християнського Бога уможливило максимум відчуття провини на землі, що спричинило втрату людиною відчуття буттєвої радості [179, с. 466]. Християнство, на відміну від античності, звертає нашу увагу на нечисту совість, гріх і спокуту.

Філософія Ф. Ніцше показує нам, що відкуплення життя потребувало його звинувачення, а відкупити маємо для того, щоб виправдати, життя завжди оцінювали з погляду нечистого сумління. Наприклад, Г. Гегель як представник метафізичної філософії оцінював існування з погляду нещасної свідомості, що можна вважати “гегелівською алегорією нечистого сумління” [77, с. 33]. Філософ закликає людину зрозуміти, що вона невинна і шукати радість буття у витворенні багатьох різноманітних смислів, які дарують людині свободу.

Ф. Ніцше заради вирішення проблеми сенсу життя відмовляється від старої метафізичної традиції дуальності світів. Можна припустити, що у метафізичній християнській традиції розмірковування людина запрограмована бути винною і відповідальною за свої гріхи, які має спокутувати, отже, сенс життя полягає у спокуті та покаянні. Ф. Ніцше демонструє, що Сократівській думці напротивагу християнській притаманна незламна віра, що “...мислення, кероване законом причинності, може проникнути в глибини буття, і що мислення може не тільки пізнати буття, а й змінити його” [179, с. 114].

Ж. Делез, аналізуючи філософський здобуток Ф. Ніцше, наголошує, що він уперше побачив відмінність грецького та християнського розуміння провини людини перед Богом. На відміну від християнського Бога, грецькі Боги виправдовували земне життя; їм притаманне розуміння слабкості людської природи, і саме тому, щоб заспокоїти людину, вони самі не відмовлялися від людських втіх. Ф. Ніцше зазначає, – це “єдина прийнятна теодицея” [179, с. 67]. Французький мислитель наголошує, що цю



відмінність між грецьким та християнським розумінням провини згладжує розмірковування: “Коли існування виставляють винним, залишається один крок, аби зробити його відповідальним: одна зміна статі (Єва замість титанів), одна заміна Богів (Єдиний Бог, актор і заступник замість богів-глядачів й “олімпійських суддів”) [77, с. 38]. Ж. Делез у чітко артикульованій формі заявляє, що питання полягає у тому: “Чи Бог бере на себе відповідальність за безум, який напускає на світ, а чи люди відповідальні за безум Бога, який сходить на хрест” [77, с. 38]. На думку французького мислителя, обидва рішення ще мало відрізняються, хоча акцентує, що перше незрівнянно краще. Подальша філософська думка поглиблює розпорошення світу на земний та небесний, винний, спокутний і милосливий та довершений.

Християнська думка та трагічна мають одне спільне запитання: “Чи існування має сенс”? Ф. Ніцше вважає, що це – найважливіше, найвище, найбільш “експериментальне” питання філософії, оскільки воно ставить питання інтерпретації та оцінювання. Ж. Делез наголошує, що “Ніцше без перебільшення може сказати, що ціла його творчість є цим намаганням правильно зрозуміти це питання” [77, с. 32]. Пошук відповіді на це запитання сенсу життя викликає якесь сором’язливе відчуття провини за те, що намагаємося відповісти на запитання, відповідь на яке важко знайти. Ж. Делез звертає увагу на те, що “...є невдалі спроби збагнути його, бо віддавна і дотепер при пошуку сенсу існування останнє розглядали як щось хибне чи обтяжене провиною, щось несправедливе, що треба виправдати” [77, с. 32, 33].

А. Шопенгауер, шукаючи відповідь на питання сенсу життя, поставив запитання в неможливий до того спосіб: “А чи існування взагалі має сенс?”. Отже, А. Шопенгауер взагалі перевернув питання “У чому сенс існування?” на запитання “А чи існування взагалі має сенс?”. Мислитель у стражданні знайшов спосіб заперечення життя, а в запереченні – єдиний спосіб його виправдати, що стрима-

ло мислителя в рамках методології метафізичної думки. Ф. Ніцше, характеризуючи спробу А. Шопенгауера дати відповідь на запитання “А чи існування взагалі має сенс?”, з притаманною веселістю його філософії зазначає: “...даруйте мені – чимось передчасним, юнацьким, лише примиренням, зупинкою та застряганням у суто християнсько-аскетичних моральних перспективах, яким разом з вірою у Бога було відмовлено у вірі”, є така позиція [181, с. 357]. Можемо припустити, що для Ф. Ніцше життя – це кидок гральних костей, це становлення, за ідею якого він так поважав Геракліта, це відчуття радості буття. Ф. Ніцше на противагу співчуттю, до якого закликає А. Шопенгауер, прагне навчити радості життя, якого немає без сили волі, сили духу та співраді. Мислитель заявляє: “Я хочу навчити їх тому, що нині розуміють лише деякі, а проповідники співпереживання і того менше, – співраді [179, с. 659]. Ф. Ніцше категорично заперечує виведення волі з принципу тотожності, як це робить А. Шопенгауер та Сократ. Ж. Делез називає Сократа першим генієм декадансу, оскільки “ідею він протиставляє життю, він судить життя на підставі ідеї, він виставляє життя таким, що його варто судити, виправдати, викупити ідеєю” [77, с. 25]. Фактично Сократ уважає життя не вартом того, щоб за нього триматися, і саме тому він так спокійно пішов з життя.

А. Шопенгауер шукає втечі від егоїзму світової волі і вбачає сенс життя в самотності, аскезі та навіть припускає думку обдуманого та зрілого самогубства: “смерть – великий привід для того, щоб завершити своє існування в якості Я; благо тим, хто цією можливістю скористається” [305, с. 131]. Припускаємо, що, згідно з А. Шопенгауером, добровільне зречення життя – це вияв свободи волі, оскільки мислитель наголошує: “...вмирати добровільно, вмирати з охотою, вмирати радісно – це перевага людини, яка досягнула резігнації, перевага того, хто відкинув і заперечив волю до життя. Тому що тільки така людина дійсно, а не на словах, хоче померти, – йому не потрібно,

він не потребує безконечного посмертного існування своєї особи” [305, с. 132].

А. Швейцер акцентує нашу увагу, що відмінність між А. Шопенгауером і Ф. Ніцше у тому, що перший виводить свою волю до життя із принципу єдності волі, яка є єдиною у своїй сутності, і саме тому власне усвідомлення тотожності волі в усіх її проявах спонукає волю до самозаперечення, до самовідводу в милосердя, мораль і аскетизм [296]. А. Шопенгауер зробив значний внесок у розхитування метафізичного підґрунтя, оскільки заявив про небожественність існування, що є чимось даним, аксіоматичним і тому не дискусійним. Не прийнявши цієї головної засадничої тези філософія, не має можливості будь-якого поступу у напрямі неметафізичного трактування цього питання.

Ф. Ніцше дає змогу людині реалізувати сенс життя тільки за умови свобідного і абсолютного утвердження усього того, що в ній є, зокрема волі до влади та усіх бажань. У переможній насолоді від життя утверджується саме життя, і в такому возвеличенні життя утверджується сенс життя. Ф. Ніцше закликає людину до свобідної дії, вільного від примусу помислу, до примноження буттєвих смислів: “...ми маємо безперестанно народжувати наші думки з нашої болю і по-материнськи наділяти їх усім, – зазначає мислитель, – що в нас є: кров, серце, вогонь, веселість, пристрасть, мука, совість, доля, фатум. Жити – це означає для нас перетворювати все, що нас складає, у світло і полум’я...” [181, с. 495]. Саме тому німецький філософ відмовляється від драми, оскільки “драма – це все ще пафос, християнський пафос суперечності” [77, с. 3].

Людина змушена самотужки докласти зусиль для того, щоб життя набуло сенсу: “Коли хочете піднятися вгору, покладайтеся на власні ноги! Не дозволяйте себе нести, не сідайте на чужі плечі й голови” [178, с. 289]. Саме тому мислитель закликає подолати таку людину, і сама людина повинна зрозуміти, що їй ліпше бути подоланою, ніж “перекоченою”. Ж. Делез зазначає, що активне становлення

“...можливе тільки через ствердну волю й у межах цієї волі, точнісінько так само, як і реактивне становлення можливе тільки за посередництва волі до ніщо та в її межах” [77, с. 259]. Реактивні сили відвертають людину від творення сенсу, отже, Ф. Ніцше устами Заратустри наголошує: “Навчіться сміятися з себе!” [242, с. 292], адже ви пропащі, ваша природа калічна [242, с. 288]. Людина, яка не прагне піднятися над своєю людськістю, неспроможна витворювати буттєві смисли, дійсність яких визначає ситуація вибору.

Сутність людини метафізичної доби допомагає філософу назвати її шкірним захворюванням на тілі землі. “Земля ... має кору, і ця кора уражена хворобами. Наприклад, одна з них називається “людина” [178, с. 130]. Порятунком людини у тому, що має прийти “...людина зневаги, творящий дух-відкупник, людина великої любові, чия справжня сила постійно виганяє його з будь-якої сторонності та потусторонності..., він принесе з собою відкуплення, яке було накладено на нього попереднім ідеалом” [179, с. 471].

Протягом тривалого історичного періоду негачія панувала над світом думки людини, її способами оцінювання та почування. Вона стала невід’ємним чинником буття людини, і саме тому разом із людиною хворіє весь світ, життя постійно виявляється знеціненим, і усе, що ми робимо, сприяє тому, що все пізнаване зісковзує у власне забуття. Тотальне панування негативного утримує людину у полі постійного вислизання сенсу. Отже, переінакшення роботи негативного, втрата ним своєї потенції та якості, Ф. Ніцше, називає точкою трасмутації. Трасмутація перетворює негативне на спосіб буття ствердних потенцій, коли “Ні”, позбавлене сили, що перейшло у протилежну якість, само стало ствердним і творчим – такою є ця трасмутація” [77, с. 290]. Танець, сміх, гра, метаморфоза є стверджувальними потенціями трансмутації. Ж. Делез так розтлумачує філософську візію Ф. Ніцше: “Потрібен час, аби смерть Бога нарешті знайшла свою сутність і стала радісною подією. Час для усунення негативного,

вигнання реактивного, час активного становлення. І цей час якраз і є циклом вічного повернення” [77, с. 290]. Ф. Ніцше потребує трагедійності буття, бо “жити – це означає для нас усе, що нас складає та є дотичним до нас, перетворювати у світло та полум’я” [179, с. 495]. Філософ дарує нам приклад веселості філософії, проте обрйй європейської філософії поступово стає похмурим, і саме ця похмурість є невід’ємною складовою нашого часу та ховається за оманливими “спокусами” (Ж. Бодріяр).

Ж. Делез уважає, що усім попереднім метафізичним мисленнєвим конструкціям бракувало легкості та гри, і “самі вони розташовувалися під знаком злостивості, бо їм бракує сенсу ствердження, сенсу естеріорності, невинності й гри” [77, с. 59]. Саме тому Ф. Ніцше докоряє Вагнерові за спробу зробити музику драматичною, зречтися ствердного характеру музики: “Музика позбавлена свого світопрославляючого, ствердного характеру..., зробилася музикою *decadense* і вже перестала бути сопілкою Діоніса” [179, с. 757]. На противагу драмі, на думку Ф. Ніцше, трагедія – це щира динамічна радість, філософ захищає права трагедійної експресії, а саме права радісного і легкого героя, героя-танцівника, героя-гравця, правда, оскаржуючи драматичну трагедійну експресію. Через образ Діоніса у філософію приходять буттєва радість, легкість, рухливість та мобільність, чого так бракувало метафізичній думці.

Сміх, іронія, гра, танець розбивають світ оков важкості, надають легкості буттю, сприяють олюдненню дискурсу сенсо-розуміння. Ф. Ніцше стверджує: “Сміх, вищі люди я проголошую священним. Навчіться в мене сміятися” [179, с. 295]. “Танець виконує трансмутацію важкого у легке, сміх – трансмутацію муки у радість, гра у кості – трансмутацію ницого у високе” [179, с. 294]. У той же час щодо Діоніса танець, сміх, гра є ствердними потенціями рефлексії та розвитку: “танець стверджує становлення і буття становлення, сміх, вибухи сміху стверджують множинність і єдине множинного; гра стверджує випадко-

вість й необхідність випадковості” [178, с. 294]. Іронія загалом підриває підвалини імперського смаку. Іронія, сміх сприяють видозміні картини часу і простору, “розриваючи самопочуття імперської людини та подрібнюючи хронотопу, всередині якого перебуває колоніальний суб’єкт” [60, с. 177]. Е. Саїд зазначає, що Ф. Ніцше “заміняє мистецтвом і його витворами колись можливу синтезу світових імперій” [208, с. 272]. Заради того, щоб звільнити світ від домінантного метафізичного сенсорозуміння, Ф. Ніцше закликає нас розтрощити всесвіт, відівчитися від поваги до всесвіту [178, с. 204]. Вольове зусилля, дух плюралізму та здатність до метаморфоз сприяють цьому процесу. Філософ наголошує на тому, що смисли є надзвичайно плінними та змінними [Див.: 180, с. 456]. Це свідчить про те, що смисли здатні змінюватися залежно від життєвої ситуації та бути підґрунтям оновлення сенсу життя.

Й. Гесен високо цінує аристократичність думки Ф. Ніцше та погоджується з думками, що “людина – це те, що треба подолати” [45, с. 11], оскільки “земля змаліла і на ній вистрибує остання людина, роблячи усе мізерним...” [45, с. 16]. Отже, бачимо ситуацію “*consensusus pientium*” (лат. = згода мудрих умів). Й. Гесен звертається за аналогією до Платона і заявляє: “Людина – купка пороху, на якій мерехтить промінь вічності! Людина – копія божества!” Найвище покликання людини – це плекання в собі щораз чистішої і виразнішої божественної копії, щоб стати дедалі дужче схожою на свій прообраз [45, с. 23]. Гесенівські слова перегукуються з Ніцшеанськими роздумами, зокрема, якщо “людина – це міст, а не мета”, “це те, що варто подолати” [178, с. 197], то надлюдина – це вище світило буття, якого не сягає жодне бажання, якого не заплямовує жодне “Ні”, вічне “Так” буттю, навіки Я твоє “Так”. Н. Павлишин пояснює сутність феномену надлюдини, яка не є символом чи конкретною функцією, яку виконує людина за певних обставин, вона не є також конкретним періодом у становленні людини, а реальним способом або

рухом, який перетворює абсолютно існуючу людину. Саме тому “надлюдина” постає як втілений сенс життя [185].

Й. Гесен зазначає, що “остання людина”, проти якої так пристрасно виступав Ф. Ніцше, заслуговує на зневагу, оскільки це людина, яка втратила ідею “людина” або перебуває у процесі її втрати. Мислитель слушно наголошує на тому, що є багато людей, які не мають коріння, “... живуть поверхневим життям, позбавленим внутрішньої суті та змісту. Вони розчиняються в клопотах та насолодах буднів і зовсім не усвідомлюють власного призначення” [69, с. 20]. М. Гайдегер наголошує, що продумана в ніцшеанському дусі людина – це “людина, яка утверджує надчуттєві ідеали, які вказують їй на те, чому вона має підкорюватися, щоб у здійсненні цих ідеалів здобути життєву ціль” [371, с. 106].

Підсумовуючи, можемо зазначити, що Ф. Ніцше є одним із найперших філософів, які проголосили втрату смислу буття та смерть Бога. А. Камю, розмірковуючи над дискурсом смерті Бога у Ф. Ніцше, зазначає, що: “... наперекір думкам його християнських критиків, Ніцше не виношував задуму вбивства Бога... у його думці, слова “Бог” і “християнський Бог” слугують для позначення надчуттєвого світу взагалі. Бог – найменування сфери ідеї, ідеалів” [108, с. 170]. Ф. Ніцше шукає відповіді на поставлені запитання і доходить до висновку, що маємо прийняти аксіоматичність твердження щодо невинності усього, що є, оскільки невинність плюральності зможе позбавити людину звички обвинувачувати та шукати відповідальних і не має значення поза нами чи в нас самих. На думку Ф. Ніцше, дух помсти є генеалогічним початком нашої думки, адже людина давно мислила в термінах злощастивості та помсти. Мислитель закликає: “Нехай людина позбудеться помсти – ось міст до найвищих сподівань і веселка після довгої грози” [178, с. 98].

Ф. Ніцше розуміє усю безвихідь людини початку ХХ сторіччя, однак у той же час його філософська візія – це радість відкритості буття людини, це можливість

стати творцем свого майбуття, це веселість у самому серці розпачу і безнадії, а саме тому нігілізм, але активний, пошуковий, націлений у майбутнє. К. Крокет, аналізуючи творчий спадок Дж. Ваттімо, наголошує: “У своїй праці “Кінець модерності” Ваттімо твердить, що діагноз Ніцше, поставлений європейському нігілізмові, означає, що найвищі оцінки знецінюють себе і що жодна найвища або головна оцінка не може посісти їхнього місця” [31, с. 56, 57].

М. Гайдегер, оцінюючи роздуми Ф. Ніцше, зазначає, що через заперечення попередніх цінностей та утвердження нових ми ніколи не вийдемо поза межі домінування метафізичного дискурсу, оскільки заново робимо спроби дати людині уявлення про нову, верховну цінність, отже, постулюємо метафізику волі до влади. Своєю чергою Е. Чоран, аналізуючи філософський доробок філософів, подібних до С. К’єркегора та Ф. Ніцше, заявляє, що їхні філософські істини – “це нутроці, кров, болі, пороки. Вони просякнуті суб’єктивністю, за кожною з цих істин видно я: будь-що перетворюється на сповідь: в основі кожного найслабшого вигуку – крик плоті; навіть теорія, що видається знеособленою, зраджує свого автора, виказує його таємниці та страждання – кожен трюїзм є лише його маскою – все, і навіть логіка, є приводом для автобіографії; ідеї, заряджені “я”, тривога стала критерієм, єдиною реальністю” [252, с. 64].

Ф. Ніцше декларує логіку множинного ствердження та відповідну йому естетику радості. Ж. Делез зазначає, що суперечність у “Народженні трагедією” є суперечністю між первинного єдністю та індивідуацією, між бажанням та видимістю, між життям та стражданням, і саме вона свідчить проти життя, звинувачують життя: життя потребує виправдання, тобто відкуплення від страждання і суперечності [77, с. 22]. Мислитель закликає, що “...варто починати філософувати не лише у смутку, як, напевно, вважають ті, хто виводить філософію з пригніченості, а у щасті, у зрілій мужності, посеред запальної веселості, відважного та звитязного чоловічого віку” [179, с. 675].



Ф. Ніцше демонструє нам, що філософія не повинна заспокоювати людину, не повинна слугувати державі, ні церкві, не обслуговувати жодного з державців, а служити, щоб засмучувати, адже філософія, яка нікого не засмучує, не роз'ятрює душі, вже не філософія, бо така філософія перетворює глупоту на щось осоромне. Отже, філософська думка – це розвінчування, демістифікація метафізичного уявлення про сенс життя, яка пробуджує в людині потяг до творення нового уявлення в іншому смисловому полі.

Аналізуючи філософську позицію Ф. Ніцше, можна дійти до висновку, що дійсне відродження філософії та людини зокрема, сприяє тому, що зникне страх та жаль, відчуття тотальної провини та необхідність вічної спокути, і життя набуде властивого йому, а не задекларованого, сенсу. Отже, множинне є гарантом онтологічної свободи людини та сприяє піднесенню свобідного духу. З філософією Ф. Ніцше у світ приходять плюральні смисли та знаки, більше того, Ф. Ніцше чимало вніс у становлення концепції множинності буттєвих смислів, які дарують радість буття.

Оцінюючи Ніцшеанський доробок, дійдемо висновку, що метафізичний дискурс провини, каюття, спокути та відповідальності задіюється там, де відбувається жахливе метафізичне “осідання” буття, де розкривається безодня людського страждання, болю та відчаю.

### **3.4. Методологія деконструктивізму як спроба зсуву метафізичного дискурсу**

Філософи середини ХХ сторіччя Л. Вітгенштайн, Ю. Габермас, Ф. Ніцше, М. Гайдеґер, Н. Гартман, Е. Гусерль, Ж.-П. Сартр, М. Шелер, К. Ясперс та інші вибудували нову онтологію людського буття, яка лежить в основі творення людиною сенсу життя. Наприклад, заслуга Л. Вітгенштейна у тому, що він спробував поєднати епіс-

темологію та метафізику, що зумовило досить успішне проведення деконструкційної методології щодо метафізичного дискурсу заради вивільнення буттєвих смислів. Своєю чергою Ю. Габермас вважає, що попри те, що лінгвістичний поворот "...хоча й трансформував розум та погляди на єдність, проте не прогнав їх з філософської дискусії..." [96, с. 277].

Серед дослідників, які задіювали методологію деконструктивізму, назвемо: Р. Декарта, І. Канта, А. Шопенгауера, С. Кіркегора, Ф. Ніцше, К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, Е. Гусерля, Ю. Габермаса, М. Гайдегера, Е. Левінаса, М. Фуко, Ж. Деріда, Ж.-П. Ліотара, Р. Рорті та інших. Серед сучасних російських мислителів зокрема назвемо Т. Васильєву, В. Бібіхіна, Д. Дорофєєва, П. Гайденко, С. Голенкова, Н. Мотрошилову, В. Подорогу, С. Ставцева та інших.

Класична методологія описує простір сенсу життя як закритий та строго кодований. Суть принципу центрації полягає у штучній привілегії однієї з історично конкретних ситуацій та визнанні цієї ситуації як такої, яка однозначно задає наступній еволюції монолінійний "маршрут" і не дає їй змоги зійти з нього ні за яких умов [88, с. 165]. Саме тому Ж. Деріда проти бінарності будь-яких позицій, піддаючи критиці логоцентричне спрямування філософії, де буття описане в термінах тотожної собі і самодостатньої повноти, панує самовладання над спонтанним виявом емоцій, компетентність та правильність над доречністю, загальні інтереси над індивідуальними потребами та задіює процедуру деконструкції підвалин метафізики. М. Маргароні зазначає, що: "...Деріда не забував акцентувати на тому, що логоцентризм є дуже специфічною історичною формацією, яку не можна розглядати окремо від західного етноцентризму та планів колонізації" [91, с. 124].

Р. Гаше наголошує, що Ж. Деріда – це філософ, який веде діалог з традицією Просвітництва та бере активну участь в обговоренні кантіанського аргументу, досліджуючи прикінцеві кордони і межі метафізичного дискурсу [338, с. 8, 9]. Р. Гаше погоджується з Р. Рорті, що Ж.

Деріда швидше за все *пост-філософ*, оскільки він дистанціюється від будь-якої методології і приймає рішення діяти *privat joks*. Ж. Деріда відмовляється від *Ratio*, яке показало свою авторитарну природу та "...залишає академічне теоретизування заради свобідної гри думки" [338, с. 165]. Заради опису нового концептуального поля Ж. Деріда звертає увагу на такі феномени, як повторюваність, розрізнення, відмінність, слід та використовує такі концепти, як археписьмо, археслід, фармакон, гімен, додаток, парергон тощо.

Ю. Габермас зазначає, що Дерідівська термінологія переноситься у сферу маркетингу, бо "видавництво рекламує нову книгу Ерцбергера так, що воно вихваляє збочення (*Irregulare*) на противагу правильності, периферію (*Rander*) на противагу центру влади (*Macht*), життя в розмаїтті на противагу єдності..." [96, с. 278].

Ф. Ніцше один із перших філософів, хто досить вдало задіяв деконструкційну методологію щодо традиційних метафізичних систем. Філософ критично сприймає філософію Г. Лейбніца та І. Канта та називає "двома найбільшими гальмами інтелектуальної правдивості Європи" [179, с. 759]. Процедура деконструкції метафізики Ф. Ніцше проводить шляхом привнесення в лоно метафізики, ідеї цінності. М. Гайдегер рішуче заявляє: "У той час як питання про суще було і залишається головним питанням метафізики, ідея цінності почала панувати в метафізиці нещодавно завдяки Ніцше, до того так, що метафізика рішуче повернулася до свого прикінцевого існування" [283, с. 96].

Ф. Ніцше на місце метафізичного дуалізму видимості та сутності, а також причинно-наслідкового зв'язку, ставить кореляцію феномену та смислу, смислу та вартості. Ж. Делез наголошує: "Феномен не видимість і навіть не явлення, а знак, симптом, який набуває свого смислу в актуальній силі" [77, с. 10]. Отже, можна стверджувати, що один і той же феномен трансформується, змінює смисл залежно від сили, яка його привласнює [77, с. 11].

Розмірковування, сприйняття також є силами, як і дії, здатні продукувати нові смисли, використовуючи певний пласт реальності. Філософія вартості у сполученні з плюральними смислами, як її засновує та бачить німецький мислитель, є справжньою реалізацією критики, єдиним способом здійснення цілісної критики чи такою собі філософією-“молотобилом”, про що свідчить і назва однієї з праць філософа “Сутінки ідолів, або як філософствують молотом” [180].

Ми погоджуємося з думкою Ж. Делеза, що плюралізм – “...єдиний гарант свободи в конкретному умі...” [77, с. 11]. Події, феномени, слова, думки, вчинки продукують множинні смисли, і саме це визначає зрілість філософії. Плюралізм є буттєвим підґрунтям смислів. Отже, завдяки філософському помислу Ф. Ніцше метафізичну філософію заміняє симптоматологія та семіологія. Ж. Делез зазначає, що поняття сутності у твердженні множинності, плюральності смислів не втрачено, воно набуває лише нового значення, бо всі смисли не дорівнюють один одному. Деконструкція “...має стверджувальні цілі і її неможливо звести лише до жесту заперечення” [81, с. 146], більше того, “деконструкція полягає не в переході від одного поняття до іншого, а в перетворенні їх концептуального порядку і в прагненні зробити його артикульованим” [81, с. 212], оскільки має справу з поняттям критики, адже переймається запитанням витоків критичного імпульсу.

Відмінність деконструкції від простої критики у тому, що перша завжди ставить питання про виток, отже, зосереджує свою увагу на позитивності, оновленні та розвитку будь-якого феномену. Критика своєю чергою завжди передбачає заборону, звернення уваги на негативний рух щодо предмета аналізу. Деконструкція прагне “перекинути” класичні опозиції та зачати зсув системи” [84], що сприяє вивільненню буттєвих смислів.

Номадологічна методологія сприяє деконструкції насилля та упокорення, уможливлюючи культуру багатозначності, яка ґрунтується на існуванні у людському бутті

варіативних, множинних смислів, які сприяють появі соціально-культурної багатоманітності, і передбачає, що усі досягнення у будь-яких сферах життєдіяльності людини, фігурують як досягнуті конвенції – “як лише певні способи поряд з іншими” [201, с. 32].

Зазначена методологія відкриває парадоксальну природу смислу, яка полягає у тому, що він не передбачає ніякого конкретного напрямку, оскільки “він завжди розходиться у двох напрямках – в безмежний поділ і розтягнуте минуле-майбутнє” [75, с. 110], уможливаючи розуміння смислового простору як децентрованого та відкритого для територизації, що позбавляє насилля над дискурсами. С. Куцепал зазначає: “Ризоматичні варіації на теми буття віднаходять його конструкцію не в жорсткому каркасі централізованої структури, не в ієрархізованій побудові багаторівневого світу, а в дуже гнучких, інколи повністю позбавлених опору та інерції, живих нитках, головною гідністю яких є не місце перебування, а властивість існування” [131, с. 283], що уможливає думку, що “ризомат” Ж. Делеза – це взірєць нелінійного та позаструктурного способу організації буття людини. “Ризомат” не починається і не завершується. Вона завжди посередині, між речей, між-буттям, інтермецо” [75, с. 30].

Ж. Делез, демонструючи значущість структуралізму, що цілковито байдужий до онтологічних або метафізичних підвалин думки (буття, часу тощо), підвалин, які були в центрі уваги екзистенційного (Ж.-П. Сартр) або екзистенціального (М. Гайдегер) аналізу [206], зазначає, що структура – це фактично машина з виробництва безтілесного смислу (скиндапсос). Філософ наголошує на тому, що не варто плутати філософію структуралізму з філософією абсурду, бо для філософії абсурду нонсенс – це те, що протилежне смислу, а з погляду структури смислу завжди забагато, бо його надлишок спровокований нонсенсом як браком самого себе, який “...не є носієм якогось специфічного смислу, однак він протилежний відсутності смислу, а не самому смислу” [75, с. 103]. Зазначимо, що

деякі з тодішніх полемічних суперечок залишаються живими та актуальними і сьогодні. Т. Адорно, Ю. Габермас, М. Фуко, Ж. Делез, Ж. Деріда та інші ініціювали перегляд європейської метафізики із-за недовіри до абсолютної істини та фундаменталістського аргументу, який не сприяв вільному вибору смислів.

Деконструкційна методологія, застосована до гранд-наративів, сприяє руйнації старого смислового порядку, оскільки “запатентовані способи розв’язання життєвих проблем більше не спрацьовують, а нових та ефективних немає чи жахливо мало” [9, с. 77], декларуючи можливість онтологічної свободи, необхідність звернення уваги на сферу буття людини, яке піддається забуттю в контексті сцієнтистського дуалізму, сприяючи тому, що людина спроможна долучитися до процесів смислоконституювання. Е. Левінас, оцінюючи значимість онтології, наголошує: “...онтологія – це первинна рація в розумності вербального смислу слова “буття”. Вербальний сенс слова “буття” окреслює “буття” як подію або як пригоду, жест” [143, с. 219].

Деконструктивізм загалом спрямований на розщеплення значень заради альтернативних інтерпретацій та герменевтичних тлумачень, уможливає смислове різноманіття, оскільки це – “нескінченна гра різниць у скінченних межах, тому вона не піддається зцентрованої тоталізації у замкнену цілісність..., текст стає плетивом, текстурою, а не структурою” [4, с. 458]. Цілісне охоплення вже не має такого значення, але не тому, “що нескінченність поля не можна охопити скінченим поглядом чи скінченим дискурсом, а тому, що характер того поля, тобто мова, і то скінченна, не допускає цілісного бачення”, бо поле вільної гри, тобто поле нескінченних заміщень у замкненості скінченного ансамблю, уможливає такі нескінченні заміщення тільки тому, що є скінченим, “тобто тільки тому, що замість того, щоб бути невичерпним полем, як це бачимо в класичній гіпотезі, замість того, щоб бути розлогим, йому чогось бракує,

бракує центру, який гальмує і надає підстави для гри заміщень” [82, с. 469].

Українська людина, ослаблена нігілістичною добою радянських часів, переборює суспільну “втому” та демонструє прагнення вийти поза межі нігілістичного буття, витворюючи власний життєвий сенс в іншому дискурсивному полі.

## Розділ 4

### **ДИСКУРС СЕНСО-РОЗУМІННЯ В АНТРОПОЛОГІЧНІЙ ТРАДИЦІЇ**

---

---

#### **4.1. Розуміння сенсу життя в антропологічній думці М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера: компаративний аналіз**

Людське буття в контексті соціокультурної думки сучасної доби зазнало певної “людинознавчої кризи” і потребує рефлексії щодо пошуку відновлення смисловості перебування-у-бутті. Сьогодні маємо справу, стверджує Т. Лютий, із “всезростаючою лавиною людинознавчих теорій, “розкручених у горизонті неklasичної парадигми та здійснених іще так званим “антропологічним переворотом у філософії”, у сьогоденні розчухнулися низкою несподіваних положень про людину, які вже не можуть залишатися доктринами, що всього лише засвідчують чи бодай переповідають домінанти усталених онтологічно-гносеологічних побудов класики” [56, с. 217].

Твердження про нестабільність буття людини простежуємо у філософії Ф. Ніцше, а вже згодом у працях основоположників філософської антропології М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера, які продовжили ніцшеанський “проект негативності” (Т. Лютий). Отже, наш інтерес викликаний спробою проведення компаративного аналізу розуміння сенсу життя в антропологічній думці М. Шеле-



ра, А. Гелена та Г. Плеснера. Загалом, аналіз творчого здобутку названих філософів допоможе людині сьогодення знайти способи укоріненості у бутті як підґрунтя сенсу життя.

А. Гелена дотримувався позиції біологічного розуміння людини, оскільки людина є неповноцінною істотою (*Mangelwesen*) та відрізняється від тварини своїми недоліками [194]. А. Гелен постулює думку, що якщо тварина живе в межах закритого середовища, то людина відкрита світові. Мислитель переконаний, що людина “має надлишок збудження і потягу”, і саме це наповнює її “до країв”, а отже привносить неспокій і змушує бути “турботою” в цьому світі. “Її світ сприйняття “відкритий”, у ньому немає схем-збудників або сигналів, або інстинктів: власне в цьому полягає “надлишок подразнень”, якому підвладна людина...” [194, с. 178]. Теза А. Гелена про “відкритість світу людини” заслуговує на увагу, правда, філософ розцінює цю людську якість як негативну, на противагу М. Шелеру, який тлумачив відкритість людини світові як духовну сутність людини, яка здатна возвеличити і вивести її понад межі обмеженості природного і навіть конкретно-людського буття. А. Гелен заслуговує на увагу тим, що він перший у чітко артикульованій формі заявив, що людина повинна самотужки вибирати свою орієнтацію у світі, опираючись на недоліки власної конституції. Ніяка ситуація не дає змоги передбачити, як людина її реалізує. “Свобода “для” засвідчує, що існує свобода використання можливостей, які закладені в ній, можливість зміни ситуації залежно від кількості об’єктивних можливостей, наявного досвіду і бажаних інтерпретацій і тлумачень”, – заявляє антрополог [194, с. 184].

А. Гелен наголошує на пріоритеті “свободи “для” над “свободою від”, і ці роздуми наближують його до міркувань Е. Фрома, який замислювався над такою ситуацією людини “у-свободі”: “Люди не можуть без кінця нести тягар “свободи від”; якщо вони неспроможні перейти від негативної свободи до позитивної, вони силкуються позбути-

ся свободи взагалі” [274, с. 118]. Більше того, суспільству належить розмірковувати над небезпекою, яка випливає з особливостей людського характеру, а саме “готовність прийняти будь-яку ідеологію і будь-якого провідника за обіцянку хвилюючого життя, за пропонування політичної структури і символів, які дають життю індивіда якусь видимість смислу й порядку” [274, с. 213, 214].

Зазначимо, що Е. Фром демонструє глибший дискурс у своїх роздумах про свободу, ніж А. Гелен. Він застерігає, що людині варто пам’ятати, що свобода – це ризик, вона нічого не гарантує. Сьогодні люди повинні розуміти контраверсійність свободи, оскільки нерозуміння уможливає втечу від свободи і потрапляння в тенета рабства та покори. Якщо Е. Фром у своєму аналізі феномену свободи доходить висновку, що втеча від свободи, – це наслідок соціальної обмеженості та несформованості особи, яка боїться приймати відповідальні рішення, а також нездатна ініціювати життєві події, то А. Гелен більшою мірою міркує про індивіда, якого його біологічна недосконалість виштовхує в царину культурного буття, яке не може бути гарантом можливості звільнення від біологічної обмеженості людського буття.

Доречно зазначити, що А. Гелен намагається вивести об’єднуючу ідею людини з констатації біологічної неповноцінності людини, проте М. Шелер наголошує на тому, що неможливо вивести подібну ідею з емпіричного досвіду, бо акцентування уваги на біологічній природі людини підтверджує ніцшеанську своєрідність людини як “хворої тварини”. Усупереч думці А. Гелена, М. Шелер зазначає, що відмінність людини від тварини не якісна, а кількісна. “Між розумним Шимпанзе та Едісоном, якщо його сприймати лише як техніка, – пише М. Шелер, – існує дуже велика відмінність, але у ступені розвитку” [297, с. 148]. Людина, розглянута з чисто біологічного погляду, – це “хибний крок життя” (М. Шелер).

Велич людини у тому, що вона у процесі еволюції не намагається пристосуватися до навколишнього природ-

ного середовища, а зуміла трансформувати свою енергію в дух – “духовно керовану і спрямовану історію [299, с. 93]. Позитивне бачення сутності людини “є дещо іншим, ніж просто глухий кут; вона є водночас світлим і чудовим виходом із цього кута, істотою, в якій першосуще починає пізнавати себе і себе осягати, розуміти і рятувати. Отже, людина водночас є і глухим кутом, і виходом” [299, с. 93]. Сенс життя людини М. Шелера у духотворній праці; вона – істота, якій даровано дух.

На думку Е. Чорана, людина зійшла зі свого шляху, відмовилася від інстинктів й опинилася у глухому куті. Мислитель називає людину загалом “твариною без майбутнього”, що загрузла у власному ж ідеалі, прогнала власну гру” [252, с. 70]. Е. Чоран у досить екзальтованій формі заявляє: “Проклинаю назавжди зірку, під якою народився, і хай жодне небо її не захистить, і нехай вона неприкажним порохом розсиплеться у просторі!” [252, с. 71]. Він дещо патетично стверджує: “Наша доля – гнити разом із континентами та зірками, проте ми тиняємося собі, наче тихі божевільні на прогулянці, й аж до кінця носимо в собі непотрібну жахливу цікавість до розв’язки” [252, с. 72].

Оцінюючи важливість мови у житті людини, А. Гелен акцентує, що вона дає максимум орієнтації за мінімальної затрати сил [194, с. 189]. Ця теза наближає позицію А. Гелена до позитивістського принципу економії сил у прагматизмі та позитивізмі. У доробку А. Гелена простежують тенденцію а ргіогі конституювати негативну формулу буття людини. Антрополог визначає особливість положення людини порівняно з тваринним світом, отже, в людині втілений унікальний проєкт природи, проте, завдяки своїй ризикованій конституції, людина змушена розраховувати на-саму-себе у цьому світі.

М. Шелер аберує погляду А. Гелена і заявляє, що не тільки біологія нічого не може сказати про людину, а й психологія також. Тварина теж здатна до вибіркової діяльності, використовуючи свій інтелект. Сенс життя людини, на думку антрополога, у трансцендуванні себе та

свого життя. Процес трансцендування допомагає піднятися до рівня особи, яка є неосязною таємницею та недосязна представникам тваринного світу. Особа у розумінні М. Шелера – це людина, яка трансцендує, вона завжди перебуває у стані пошуку себе і шлях прийняття світу через любов. Дещо пізніше М. Шелер переводить акт самотрансцендування в акт Богопошуку. “Не людина молиться, – вона сама є молитвою життя, яка відбувається поверх неї самої, вона не шукає Бога – вона є тим живим Х, якого шукає Бог” [368, с. 101]. Філософ наголошує на думці, що цілісність людини є певною проекцією трансфеноменальної єдності Бога. Людина без Бога не має ніякої сутнісної основи. Б. Григор’ян правильно зауважує: “Людину не можна зрозуміти як таку, бо людина перебуває між двома полюсами, ні один з яких не є вона сама, є лише маніфестацією того, що перебуває над нею і в ній – вічного Бога” [57, с. 32].

Як бачимо, якщо А. Гелен вважає, що опертям людини у світі є особливість її конституції, то Шелерівська позиція полягає у тому, що людина без Бога є ніщо, вона завжди залишиться лише твариною. “Людина *homonaturalis*, зазначає він, – це тварина”. Людина таким способом “...не виділяється з тваринного світу, а була твариною, є твариною і вічно буде твариною” [368, с. 190]. А. Гелен не цікавлять глибинні пласти людської духовності, він не турбується про метафізичну осмисленість буття людини, він розмірковує над тим, що людина повинна через виховання та самовиховання сформуванати саму себе, оскільки вона є несформованою істотою, а отже, з погляду природного буття, – недосконалою. “Людина може і повинна займати позицію щодо себе самої, контролювати свої спонуки та інтереси, вирішувати на користь деяких із них та гальмувати інші, і таким способом планомірно змінювати свій внутрішній світ згідно з деякою керівною ідеєю, яка відповідає вимогам суспільства” [194, с. 162].

А. Гелен висловив свою обережність щодо висновків метафізичного порядку і визначає свою філософію як

емпіричну науку, в межах якої постулюються різноманітні феномени людського буття. У той же час М. Шелер зумів піднятися над природною обмеженістю людини і наголошував на вагомості метафізичних роздумів. Позиція А. Гелена наближає його до переконань М. Гайдегера як одного з рішучих критиків філософської антропології, який звинувачував її у тому, що вона не здатна вийти поза межі метафізичного дискурсу. Проте Геленівська концепція, на відміну від Гайдегерівської, має вигляд вузькоспеціалізованої, хоч і не позбавленої яскравих ідей.

Щодо Геленівської позиції роздумує Е. Касіер, який підтримує А. Гелена, наголошуючи, що тварина укорінена згідно зі своєю природою, а людина змушена сама шукати опертя у бутті. Е. Касіер, порівнюючи людину з твариною, заявляє, що “в людському світі ми відкриваємо нові особливості, які є головною відмінною рисою людського життя. Функціональне коло людини набагато ширше тваринного, однак справа не тільки в кількісних, а й в якісних змінах”, і “між системою рецепторів та афекторів, які є у всіх тварин, є третя ланка, яку можна назвати символічною системою” [194, с. 28]. Саме здатність витворювати світ символів перетворило людське життя і надало інший вимір буттю людини, визначивши її місце у світі, порівняно з тваринним світом. Опертям людини фігурує символічний світ, який людина витворює на протигагу фізичному. “Людина віднині живе не тільки у фізичному, а й символічному універсумі. Мова, міф, мистецтво, релігія – його частини, ті різноманітні нитки, з яких спітають символічну канву, складну тканину людського досвіду”, – наголошує мислитель [194, с. 28, 29].

Людина стає оберненою не на речі, а на саму себе, “вона настільки занурена в лінгвістичні форми, художні образи, міфічні символи чи релігійні ритуали, що не може нічого знати і бачити без втручання цього штучного посередника” [194, с. 29]. Е. Касіер наголошує, що “замість того, щоб визначати людину як *animal rationale*, ми маємо визначити її як *animal symbolicum*” [194, с. 30]. Людина

як символічна тварина є “вказівкою” на дійсно специфічну відмінність її від тварини та новий шлях людини – шлях цивілізації. Філософ показав, що культуру можна розуміти як семіотичну знакову систему, як текст, який людина спроможна прочитати. Завдяки тому, що людина є “animal symbolicum”, вона здатна конструювати реальність, тим більше соціальне середовище. Можемо зробити висновок, що дискурс сенсо-розуміння є семіотичним конструктом сучасної людини. Семіотичну діяльність людини можна розцінювати як продовження еволюційного поступу людини. Для сучасної людини сенсо-розуміння може бути наслідком осмисленого пошуку, якщо людину не задовольняє існування в межах фізіологічної сенсовості та окремих смислів.

Варто зазначити, що досить вагомий вплив на творення антропологічної концепції А. Гелена і М. Шелера мав Ч. Пірс, якого М. Шелер уважав представником течії віталізму. У той же час Т. Лютий зазначає, що М. Шелер був прихильником ідей Е. Гусерля, і тому “запропонований ним проект антропології як школи, втім навіть цілого руху, вибудовувався на припущенні якоїсь синтетичної єдності людського, де відчутний був відгомін християнської антропології” [56, с. 218]. Судження Т. Лютого не суперечить тому, що на філософську позицію М. Шелера, крім Е. Гусерля, значно впливав Ч. Пірс.

Підтримуємо позицію В. Табачковського, а саме, що “виникнення філософської антропології пов’язане з кризою багатьох класичних уявлень про людину та зі спалахом людинознавчих розшуків кінці ХІХ-початку ХХ сторіччя у багатьох спеціальних науках, зокрема з вражаючими здобутками біології, психології, етології та інших дисциплін” [268, с. 20]. Мислитель наголошує, що найближчими філософськими попередниками нової галузі знань є і філософія життя В. Дільтея та Ф. Ніцше, психоаналітичні розвідки З. Фрейда, феноменологічні розмірковування Е. Гусерля, натурфілософські пошуки Г. Дріша, біопсихологічні розробки Я. Ікскюля та В. Келера [268, с. 20].

Ймовірно, що дослідники, які належали до одного філософського дискурсу, знали про досягнення одне одного в царині їхніх наукових розвідок.

Не викликає сумніву, що персоналістична антропологія М. Шелера, на відміну від емпіричної А. Гелен, близька до августинівсько-християнського розуміння людини, у той час, як антропологічна думка А. Гелена виходить з природничих наук, зокрема біології. “Питання: що є людина і яке її положення у світі, писав М. Шелер, із пробудженням моєї філософської свідомості виявилися для мене найбільш суттєвим, головним серед усіх інших філософських питань” [194, с. 52]. А. Гелен, як дитя позитивістського підходу до розгляду становища людини у світі, намагається автоматизувати життєвий світ людини, що, на думку М. Шелера, застановляє її в межах тваринного буття. У відповідь А. Гелену, М. Шелер наполягає на тому, що будь-які етичні цінності можна зрозуміти лише серцем, а не розумінням, отже, раціональним структурам буття, як і Б. Паскаль, М. Шелер протиставляє “порядок серця” та “логіку серця”.

М. Маурітсон, протиставляючи етику І. Канта та М. Шелера, зазначає, що етика М. Шелера вибудовується на противагу етичним розмислам І. Канта, оскільки “суперечності в етиці І. Канта походять від сплутування цінностей, благ і цілей, що надає Кантіанській етиці формального характеру, бо І. Кант ототожнює цінність зі суб’єктивним виконанням закону, тобто лише з формальністю, з метою уникати разом з матеріальністю неавтономності етичного вчинку. М. Шелер, навпаки, хоче доводити, що матеріальна й тим самим конкретна етика, заснована на цінностях і теж автономна, є можливою” [45, с. 119]. Думка Б. Головка не узгоджується з позицією М. Маурітсона, і мислитель стверджує: “Шелер ніколи не відступав від кантівського етичного формалізму. Щодо цінностей він трансформував абсолютистський ригоризм його категоричного імперативу в аксіологічний об’єктивізм, який ґрунтується на феноменологічному

описі тривіального факту, що матеріальний зміст досвіду життєвих цінностей має наявність ексклюзивної функції у дослідженні суб'єктивності [52, с. 161].

У цьому питанні швидше за все ми будемо намагатися знайти компроміс, оскільки етика М. Шелера – це спроба поєднати Кантівський етичний формалізм з феноменологічно витлумаченою аксіологією. Категоричний імператив І. Канта ставить вимогу “ти повинен” вище над правом “ти можеш”, і обов'язок людини передусім полягає в тому, що людині треба знати, ким їй бути, щоб стати людиною. М. Маурітсон правий у тому, що така тенденція походить “від сплутування цінностей, благ і цілей”, отже, етиці І. Канта бракує любові і співчуття на відміну від екстенсивного аналізу цінностей у Шелерівській “феноменології симпатії” (В. Табачковський) [45]. Б. Головка стверджує, що “здатність до сприйняття (Auffassung) чужих емоцій на основі симпатії або співчуття до чуттів іншого єднає нас з іншими у переживанні єдиної ціннісної тотальності” [52, с. 162].

Принцип економії життєвих сил А. Гелена не передбачає їх марнування на питання моралі, етики, метафізики, більше того, А. Гелен пропонує замінити поняття “мораль” на термін “дисципліна”. На відміну від гуманістичної етики М. Шелера як загальнолюдської науки про духовні норми і цінності, які скеровують поведінку людини, специфічна тілесна організація людини, спроектована природою і пристосована до культурної форми її здійснення, дає змогу М. Гелену постулювати свою “плюралістичну етику”. А. Гелен наголошує, що людина як біологічно “недорозвинута” особа потребує дисципліни та самодисципліни. Приклад такої філософської візії викликає стурбованість тим, що не толерує буття людини і передбачає недемократичність позиції однієї особи щодо іншої. Заперечуючи вузькоспеціалізованість людини А. Гелена, М. Шелер демонструє те, що сутність людини полягає у можливості вибору, в той час, як тварина позбавлена цієї здібності. “Новий принцип, що робить людину людиною, – пише М. Шелер, – лежить поза межами



всього того, що в найширшому розумінні, з внутрішньо-психічного або зовнішньо-вітального боку ми можемо назвати життям. Те, що робить людину людиною, є принципом, протилежний усьому життю взагалі, він як такий взагалі не може бути зведений до “природної еволюції життя”, і якщо його до чогось і можна звести, то тільки до вищої основи самих речей – до тієї основи, частковою маніфестацією якої є “життя” [297, с. 149].

М. Шелер не може брати до уваги ідею особливої біологічної природи людини, адже біологія людини не є визначальною у її життєвому поступі. Людина передусім – духовна істота, і інша конституція людини не призвела б до докорінної зміни її становища у світі для означення “нового і настільки вирішального” (М. Шелер) принципу, який відображає надвітальну сутність людини. М. Шелер використовує поняття “дух” як вміння споглядати абсолютні і вічні цінності. Правда, А. Гелен наголошує на тому, що позитивність постульованого ним положення людини у світі полягає в тому, що вона переживає себе як певне завдання, яке змушена розв’язати, а отже, знайти для цього сили і здібності, як наслідок, змогу самотужки вибирати свій життєвий шлях. Зовнішній світ – це поле несподіванок, і людина в ньому безпорадна і незахищена, таким способом потуги людини до творення символічного світу розглядаються антропологом як наслідок біологічної слабкості людини [194, с. 184].

Усупереч думці А. Гелена, М. Шелер зазначає, що людину не можна зрозуміти як таку, а лише можна зрозуміти її як образ Божий. Головна теза М. Шелера полягає в тому, що без Бога немає людини. Якщо людина А. Гелена перебуває в позиції “змушеності” витворювати світи культури, то людина М. Шелера живе у світі любові, і людська любов залежна від Божественного акту любові. Разом з людиною Бог відбувається, завдяки їй він “трапляється” у світі. М. Шелер різко відповідає тим опонентам, які заперечують йому і наголошують на тому, що людина не може винести незавершеності Бога, такого, який перебуває в процесі

свого становлення. “Моя відповідь у тому, що метафізика – не страховий агент для слабких, тих, які потребують підтримки людей. Вона вже передбачає могутній, високий настрій. Саме тому є зрозумілим, що людина тільки в процесі свого розвитку і зростаючого самопізнання доходить до цього самоусвідомлення своєї причетності, співучасті у появі “божества” [194, с. 94]. Потреба людини у спасінні і пошуку підґрунтя свого буття в позалюдській і всесвітній могутності є надзвичайно сильною, і саме вона, згідно з позицією М. Шелера, є виявом мудрості земної істоти.

Сенс життя людини М. Шелера актуалізується лише з огляду на Божественний акт любові, отже, любов є способом закорінення людини у бутті. Людина і світ загалом для антрополога є свідками Бога, і лише через акт самовіддачі можна бути причетним до життя Бога [194, с. 95]. Як бачимо, М. Шелер у такій чітко артикульованій формі заявляє, що на людину покладено велику місію, щоб допомогти Богу з’явитися у світі. Вона повинна усвідомлювати свій обов’язок і мужньо витримувати усі негаразди життя. Висока місія людини у тому, що вона передусім є місцем зустрічі світу, Бога і самої людини [194, с. 94]. Услід за М. Гайдегером, який замислився над питанням “чому є суще, а не ніщо, М. Шелер наголошує, що “у той самий момент, коли людина усвідомлює “світ” і саму себе, вона має відкрити контингенцію того факту, що “взагалі світ є, а не навпаки не є”, і що вона сама є, а не навпаки не є” [194, с. 91]. Керуючись філософською позицією М. Шелера, можна зробити висновок, що сенс життя іманентно властивий світові, бо свідомість світу, самосвідомість й усвідомлення Бога утворюють нерозривну структурну єдність.

Основоположними характеристиками духу людини М. Шелер називає екзистенційну незалежність від органічного, зокрема, радість, любов, свободу, різні форми розкріпачення людини. Духовну прихильність людини до світу, на думку М. Шелера, неможливо вивести з біологічної природи людини, вона “більше не пов’язана з по-тягами та зовнішнім світом, але “вільна від зовнішнього

світу” і, як ми будемо це називати, “відкрита світу”. “У такої істоти, – наголошує М. Шелер, – є світ” [194, с. 53]. Людина здатна притамувати імпульси власних потягів, демонструвати принципово аскетичне ставлення до свого життя, яке у той же час вселяє у неї жах. Саме ці думки наближують М. Шелера до дискурсу З. Фрейда, який трактує людину як “витискувача потягів” (М. Шелер). Саме завдяки здатності людини сублімувати психічну енергію “...людина може надбудувати над світом свого сприйняття ідеальне царство думок, з іншого боку, саме завдяки цьому більшою мірою вивільнити для самого духу дримаючу у витіснених потягах енергію, тобто може сублімувати енергію своїх потягів у духовну діяльність” [297, с. 152]. Головне завдання людини – зрозуміти своє місце у світі, за допомогою духовної діяльності досягнути самопізнання, у той же час “вона є те суще, у вільній рішучості якої Бог може існувати і рятувати свою чисту сутність” [298, с. 53]. Підґрунтям людини у цьому світі, на думку М. Шелера, може бути сукупна суспільна праця, яка допомагає реалізувати цінності попередньої історичної традиції, оскільки вона вже сприяла становленню божества “Богом” [298, с. 95].

А. Гелен демонструє, що культура не може бути формою сублімації психічної енергії, а є силою звички та дисципліни, отже, є способом закоріненості людини у бутті. Втім, біологічні передумови тілесної організації людини утримують в собі можливості духовної моральної діяльності людини, які активізують себе в культурі. В антропологічній концепції А. Гелена культурна діяльність людини не є свобідним вибором, а вимушена, заради збереження життєдіяльності. Отже, свобода людини А. Гелена обмежується свободою використання об’єктивних можливостей, дарованих людині природою. Культура у розумінні М. Шелера є реалізацією та втіленням духовної активності, щоправда вона існує в певній ідеально-духовній площині. Мислитель намагається возвеличити людське буття, піднести його понад межі емпіричного світу, розкрити горизонти нашого бачення світу і себе у світі.

Б. Григор'ян намагається донести до нас: “Духовна творчість, яка витлумачується в певній ідеальній чистоті і стерильності, є відірваною від конкретної практичної діяльності, яка витворюється людськими потребами й спрямуванням” [57, с. 41]. Не викликає сумніву той аргумент, що бажання або потреба часу “прив’язати” духовну творчість до конкретної практичної діяльності зумовлена впливами марксистської філософії, яка намагалася усе суще трактувати через специфіку суспільного буття людини. Мислитель зосереджує нашу увагу на тому, що своєю чергою сутність головної Геленівської тези можна висловити так: природа передвизначила людину до людяності тим, що не створила її твариною. На думку філософа, в неспеціалізованості людського пращура можна “...вбачати своєрідну передумову його наступної культурної творчості і способу життя, деяку негативну основу його свободи і творчих можливостей”. Більше того, “ця негативна підстава достатня лише для того, щоб поставити антропоїда перед негативністю, з метою самозбереження, вибрати інший спосіб життя”. Б. Григор'ян зазначає, що “генетична передумова не свідчить про те, яким має бути цей спосіб життя і вже ніяким чином не може забезпечити здійснення саме такого способу життя”, бо “неспеціалізованість – це не лише умова свободи і відкритості світу, передусім це ознака біологічної немічності людини. Вона не гарантує успіху “вільновідпущенику” природи” [57, с. 83]. На думку М. Шелера, порівняно з твариною, “...яка завжди говорить “так” дійсному буттю, якщо навіть лякається та втікає, людина – це “той, хто може сказати ні”, “аскет життя”, вічний протестант проти всякої тільки дійсності” [194, с. 152].

Якщо людина А. Гелена є передвизначена природою до буття-в-культурі, то людина М. Шелера – творець свого буття-у-культурі, буття-у-Бозі, бо вона відповідальна за з’яву Бога у світі. Дух створює весь простір культури, людина має глибокий потяг до трансцендентних метафізичних сутностей. У своїй праці “Положення людини

в космосі” М. Шелер демонструє силу вітально-космічних потенцій духу і свідчить про призначення людини у Всесвіті. Сенс життя людини, згідно з М. Шелером, у тому, щоб стати “вселюдиною”. Вселюдина М. Шелера – це людина, зіткана з великих суперечностей і глибокої внутрішньої напруги, чуттєвості та ясного духу, яка прагне причетності до цінностей ідеального світу. Ідея вселюдини М. Шелера звертає увагу на можливий людський ідеал, напрям дії якої – вдосконалення. Ця думка наближує його до філософської позиції Ф. Ніцше. Отже, дійдемо висновку, що надлюдина Ф. Ніцше і вселюдина М. Шелера перегукуються у філософії.

Оцінюючи внесок М. Шелера в установлення та розвиток філософської антропології, В. Табачковський наголошує, що М. Шелер показав людину, по-перше, як “максимально вкорінену в ті, що передують їй, нижчі (ендотимні) шари буття”; по-друге, “як істоту, здатну сягати найвищого духовного злету, і не для того, аби відірватися від отих шарів буття, ... а для того, щоб впоратися з ними, залишаючи їх у своїй структурі й залишаючись усім єством у структурі цілісного буття” [268, с. 21].

Певну співзвучність ідеям М. Шелера ми бачимо в антропологічній концепції Г. Плеснера, а саме в ідеалістичній основі філософування. Правда, Б. Головка зазначає: “Керуючись із Шелерівською постановкою проблеми про походження людини у космосі, Г. Плеснер звертає увагу на суто біологічну факторологічність відмінностей між твариною і людиною” [52, с. 194]. Г. Плеснер солідарний з А. Геленом та М. Шелером у тому, що наявна “першопочаткова сутність єдності людини”, яку він визначає терміном “ексцентричність” (*Exzentrizital*). Сутність цього поняття можна розуміти так, що людина постійно хоче вийти поза межі свого “центру”. “Для людини діє закон ексцентричності, згідно з яким її буття у тут-і-зараз, тобто її розчинення в переживанні, більше не припадає на точку її існування. Навіть у мисленні, почутті, волі, людина перебуває поза межами самої себе” [194, с. 129, 130].

Людина завжди прагне до змін свого буття, бо воно завжди неспокійне, безпритульне і ніколи не може зроби́ти її щасливою. Саме це твердження наближає його до думки М. Шелера, що "...людина – це "вічний Фауст", звір, ненаситний до нового, вона ніколи не заспокоюється на оточуючій дійсності, завжди прагне прорвати межі свого тут-і-тепер так-буття та "навколишнього світу, у тім числі й дійсність особистого Я" [194, с. 65]. Г. Плеснер зазначає, що самотуття людини першопочатково є роздвоєним, тому що воно ексцентричне, "...так, що ніхто не знає про себе самого, чи він ще той, хто плаче і сміється, думає і приймає рішення, чи це вже самість, що відколюється від нього, інший-в-ньому, його відображення і, можливо, його повна протилежність", однак воно лише свідчить про двоаспектність людського буття, місце тілесного та духовного начал у бутті людини, які не передбачають ототожнення, або різке відмежовування одне від одного [194, с. 129, 130].

Г. Плеснер розуміє трагічність існування людини у світі, загрозу розколотості єдиного душевного простору на духовне і тілесне начало, отже, якщо Р. Декарт легко припускав дуалізм сутнісних начал буття людини – тіла і душі, то мислитель категорично намагається перебороти цей дуалізм і таким способом допомогти людині вистояти, вижити у чужому їй світі. На думку Г. Плеснера, людина відрізняється від рослинного та тваринного світу завдяки тому, що має особистісний "екс-центр". Ексцентрична позиція людини є реальним способом людської поведінки, в якій проявляється дійсний зв'язок тілесного і духовного. Цю позицію людини антрополог називає "Я", за допомогою якого вона пізнає світ речей та власне тіло і душу. "У якості Я, яке осягає себе у цілковитому повороті до себе, відчуває і усвідомлює себе, – пише антрополог, – спостерігає своє хотіння, мислення, потяг, відчуття (а також спостерігає результат свого спостереження), людина залишається зв'язаною в тут-і-зараз, у центрі тотальної конвергенції навколишнього середовища та власної плоті.

Так вона безпосередньо живе у здійсненні усього того, що вона схоплює, як духовне життя у внутрішньому полі в силу необ'єктивної природи свого Я" [194, с. 127].

Позиція Г. Плеснера солідарна з думкою М. Шелера щодо того, що людина, на відміну від тварини, наділена здатністю осягати "власне так-буття предметів". М. Шелер та Г. Плеснер називають тіло способом закорінення людини у бутті, на тлі якого "вона є у світі" [368, с. 293]. На відміну від розуміння тілесності М. Шелера, Г. Плеснер дещо дистанціюється від його розуміння і розрізняє фізичну тілесність (*Korper*), живе тіло (*Leib*) та організм (*Organismus*). Жива істота, згідно з Г. Плеснером, задана собі як внутрішній світ "світ в живій плоті" ("im" *Leib*), отже, вважає антрополог, поняття "зовнішній" не можна застосовувати до світу тілесності, оскільки цей термін означає навколишній світ. Б. Головка наголошує: "На концептуальному рівні це вибудовується у визнання первинного, але визначального статусу тіла *Lib* стосовно до такого біологічно інтегрованого поняття як "організм" (*Organismus*), у понятійному апараті та науковій картині світу. Порівняно з М. Шелером, концепція з трьох вихідних понять *Korper-Leib-Organismus* орієнтована на організмичний вимір людини у контексті сучасних наукових даних про неї" [52, с. 195]. В контексті розрізнення людини і тварини Г. Плеснером, варто розуміти це твердження так, що людина володіє тілом, а тварина – організмом.

Г. Плеснер заперечує дуалістичну природу людини, яка набула своєї актуалізації у філософії Р. Декарта. Згідно з Г. Плеснером, ексцентрична позиція людини свідчить про реальний зв'язок тілесного і духовного, природного й особистісного начал в людині та є способом подолання дуалізму тіла і душі, який бере свій виток з певного періоду розвитку класичної філософії. Отже, людина М. Шелера – це істота, яка перевершує себе і світ. Людина володіє такими унікальними формами відношення до світу, як іронія і гумор. Своєю чергою буття людини Г. Плеснера "ексцентричне, воно не може порвати цен-

тричність, але водночас виходить поза його межі”. Ексцентричність є властивою для людини формою фронтальної поставленості стосовно до навколишнього середовища [194, с. 126]. Г. Плеснер звертає нашу увагу на те, що людина наділена духовною сутністю, усвідомлення нею своєї власної сутності допомагає їй отримати свободу і завдяки цьому спроможна втратити властиву тваринам замкнутість. Отже, можна дійти висновку, що свобода людини як подолання тваринної замкнутості є цілком та сенсом її існування у світі. Ексцентричність – це відношення без рівноваги. Його можна визначити як перетин сили і слабкості, влади і немічності людської істоти, в якій жодна протилежність не може панувати. “Як Я, яке робить можливий поворот живої системи до себе, – зазначає філософ, – людина знаходиться більше не тут-і-зараз, але “за” ним, за собою, поза будь-яким місцем (ortlos) в Ніщо, вона розчиняється в Ніщо, в просторово-часовому ніде-ніколи” [194, с. 126].

Сенс життя людини у тому, щоб вийти поза межі місця і часу (zeitlos) та досягнути переживання і розуміння самої себе в онтологічній безпритульності і позачасовості. Людина відчуває себе безпорадною, її внутрішній світ розколотий та утримує в собі злам, порожнечу, конфлікт та безодню. У цьому світі людина може розраховувати на саму себе, Г. Плеснер зазначає, що людина має створити себе такою, якою вона є, і ця даність буття людини не може бути апріорно задана. Людина відійшла від тваринного існування, пізнала свою оголеність, а отже, почуття сорому, вона змушена жити у світі, послуговуючись допомогою штучних речей та використовуючи творчу діяльність, постійно робити спроби досягнути стану рівноваги – “стати чимось”. У цих розмислах Г. Плеснер відходить від сцієнтично орієнтованого пізнання і наближається до досвіду екзистенціальної філософії як ціннісної контроверзи будь-якому позитивізму. Мислитель проти тлумачення екзистенції як деривату неповторного, унікального, але



він звертає нашу увагу на те, що екзистенційно і геологічно протрактована людина не збігається з параметрами фізичного тіла. Б. Головко зазначає: “Екзистенція фондує онтологію буття людини, яка має кілька точок перетину з буттям людини. Перша з них – це підручна людині предметність її близького оточення, друга – власне тіло (*das Leib*), яке є структуруючим компонентом екзистенційної онтології” [52, с. 198].

На думку Г. Плеснера, неможливо прийти до остаточного вирішення питання сутності людини та чіткого окреслення феномену “людина”, оскільки це спричиняє світоглядну культурну кризу. Антрополог прекрасно розумів, що класичні пошуки ідеалу обмежували сутність людини ансамблем її сутнісних сил, а саме рівнодіючої природного та соціального. Г. Плеснер розуміє обмеженість метафізичного мовного дискурсу, який описує “центр людини” параметрами субстанційного буття, отже, жива людина губиться, “втрачається”, і саме тому він намагається переорієнтувати антропологічне знання на вчення про ексцентричну позицію людини у світі. Мислитель обмежує можливості теоретичного знання концептом віри і заявляє, що місце людини у світі, її ексцентрична позиція, яка допомагає дійти до висновку: “У Всесвіт можна лише вірити. Доки вона вірить, людина “завжди іде додому” [194, с. 151]. Людина є неосяжною таємницею буття, яка бачить своє завдання у світі у тому, щоб вийти поза межі природного існування і піднятися до трансцендентного буття, у той час акцентуючи увагу на біологічній природі людини. Б. Григор’ян зазначає, що “відмінність Плеснерівської концепції від Шелерівської найповніше проявляється у тому, що, визнаючи духовність людини, Г. Плеснер більшою мірою ніж М. Шелер свідчить про суттєвий зв’язок людини з біологічними закономірностями природного начала. Філософ наголошує, що спроби філософської антропології не досягли бажаної цілі, оскільки розуміння людської природи важко пояснити, беручи до уваги біологічне начало [57 с. 35].

Зокрема, Г. Плеснер відводить особливе місце людини у світі і критично сприймає еволюціоністські концепції, які аналізують біологічну еволюцію як цілеспрямований процес, вершиною якого є людина. М. Шелер виносить центр буття людини поза межі наявного світу і зазначає, що, “вийшовши поза межі природного світу, людина мала якось укорінити свій центр – поза і по той бік світу” [194, с. 92]. Центр існування людини, згідно з Г. Плеснером, у наявному тілесному світі, у той час як людина М. Шелера шукає допомоги у потойбічному світі.

Г. Плеснер опонує концепції Т. де Шардена, в основі якої лежить панпсихізм, що стверджує присутність духовного начала у Всесвіті, яке спрямовує розвиток універсуму, отже, “кінцевий успіх гомонізації забезпечений з необхідністю, фатально...” [356, с. 164]. Мислитель заявляє, що сенс життя людини Т. де Шардена у тому, щоб докласти “зусилля вперед просувати Землю”, розуміючи, що ми працюємо для вічності [356, с. 163].

Антропологічна думка Т. де Шардена відрізняється планетарністю свого мислення. Зокрема, він наголошує, що людська зоологічна група біологічно не відхиляється під впливом розхристаного індивідуалізму до стану все більшої роздробленості, не орієнтується (за допомогою астронавтики) на те, щоб “...вислизнути від загибелі шляхом експансії в небесні простори, зрештою, не посувається до катастрофи чи одряхління, а дійсно прямує до організації і конвергенції в масштабах планети мислення усіх індивідів, що знаходяться на Землі, до другої колективної і вищої критичної точки мислення – точки, за межами якої (якраз тому, що вона критична) ми не можемо безпосередньо нічого бачити, але в цій точці ми можемо передбачити контакт між думкою, що виникла внаслідок зворотного розвитку до самої себе тканини речей, і трансцендентним вогнищем “Омегою”, одночасно початком незворотності і початком цього зворотного розвитку” [295, с. 164].

Ми позитивно оцінили думку Т. де Шардена, згідно з якою сенсом життя людини є не просто прагнення доброго

життя, а жадоба “більшого існування”, яке може врятувати землю від *taedium vitae* (нудного життя). Т. де Шарден акцентує, що цей гігантський розвиток, поступ якого ніхто не може зупинити, досягає своєї цілі через християнізацію. Ця думка мислителя наштовхує на роздуми про неминучість і деякий фаталізм прогресу. Зазначимо, що ідею прогресу, яка є домінантною у філософській думці Т. де Шардена, використали марксистки, відкинувши серцевину помислів філософа – його пристрасну Віру.

Велич буття Плеснерівської людини у тому, що вона може надіятись лише на себе у цьому світі і, водночас, трагізм у тому, що їй загрожує постійна втрата сенсу життя. Саме тому міркування антрополога позбавлені легкості роздумів Б. Паскаля та М. Бубера, природне існування людини як пута, які стримують її на шляху до вищого буття і змушують шукати себе у цьому світі, тіло є формою закорінення людини у бутті, отже, такі роздуми певним способом привносять смуток в душу самого мислителя. Безопірність людини у світі спонукає її витворювати світ культури і через неї, за допомогою своєї тілесності, закоренитися у бутті.

Подібна мисленнева тенденція наближає Г. Плеснера до логіки мислення екзистенціалістів. Т. Лютий наголошує: “Подібно до екзистенціалістів, які проблематичність людського існування бачили в його обумовленості такими фундаментально-граничними ознаками, як неспокій, відчай, нудьга або жах, що змальовували, у певному сенсі, тіньову сторону буття, “негативізм” антропологів-класиків мав за мету описати причетність людини до “розколеного буття: хаотично-потенційного та вивірено-усталеного” [56, с. 219]. Б. Головка зазначає, що заслуга феноменологічної антропології у тому, що вона: “долає нігілістичне тлумачення людини у філософії життя, тим самим стверджуючи позитивне бачення сутності людини [52, с.171].

Велич звершень М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера полягає у тому, що вони у чітко артикульованій формі акцентували на необхідності вирішення проблем існування

людини. Антропологічний досвід відкриває людині шлях до пошуку своїх власних гарантій укоріненості у бутті, спонукає шукати та витворювати життєві смисли, які, трансформуючись, можуть лягти в основу конституювання людиною сенсу життя. А. Гелен демонструє, що сенс життя людини полягає в тому, щоб шляхом активної дії знайти шляхи осенсовування свого життя і сприймати біологічні недоліки як підґрунтя її власного існування та примусовим поштовхом до осмислених дій. Свідомість людини з усіма її атрибутами – це не розкіш, а спосіб виживання у непристосованому для життя світі. Людині нічого не залишається у цьому світі, як вибудовувати ідеальний світ символів та образів.

Заслуга Г. Плеснера у тому, що він один із перших намагався заснувати філософську антропологію, яка не передбачає звернення до геоцентричної картини світу, оскільки в його системі поглядів людина посідає панівне, головне становище у світі. Так, Т. Лютий зазначає, що вже в Г. Плеснера відбувся перехід до антропології культури, що “особливо проявляється в його непокоєннях з приводу редуцції суті людського до біологічних чинників” [56, с. 218].

У висновку зазначимо, що класична філософська антропологія загалом не зробила великого внеску в розуміння сенсу життя людини, оскільки керувалася концептом протиставлення тварини і людини, який не дає можливості зрозуміти специфіку буття людини поза межами заданого дослідницького поля.

## **4.2. Гайдегерівська критика розуміння сенсу життя в антропологічній традиції**

Феноменологічна філософія лягла в основу побудови багатьох філософських концепцій, зокрема антропологічної М. Шелера, який намагався дотримуватися головних програмних настанов Е. Гусерля. Т. Лютий акцентує нашу

увагу на тому, “сама антропологія, будучи впливовою філософською течією, породжувала в дечому взаємно обернені антропологічні настанови” [56, с. 218].

Феноменологічна традиція Е. Гусерля мала значний вплив на формування філософських ідей М. Гайдегера та М. Шелера. Однак М. Гайдегер іде у своїх пошуках в діаметрально протилежному напрямку персоналістичній антропології М. Шелера, і витворює свою “фундаментальну онтологію”, фігуруючи одним із гострих критиків філософської антропології, наголошує на обмеженості антропологічних спроб відповісти на таке важливе питання: “що є людина”. “Антропологія – це така інтерпретація людини, – підкреслює мислитель, – яка в принципі вже знає, що є людина, отже, ніколи не здатна замислитися над питанням, хто вона така. Оскільки разом з цим питанням їй довелося б признати себе такою, що похитнулася і є перебореною. Як можна очікувати цього від антропології, коли її справа, власне, просто турбуватися навчора самозабезпеченням суб’єкта” [283, с. 61].

Серед українських дослідників, філософська творчість яких пов’язана зі зверненням до філософського доробку М. Гайдегера, згадаємо: Є. Андроса, Г. Аляєва, А. Баумейстера, І. Бичка, А. Богачова, М. Вернікова, Т. Возняка, П. Гнатенка, Б. Головка, А. Дахнія, А. Єрмоленка, Р. Євтушенка, Г. Заїченка, В. Капітона, В. Кебуладзе, А. Конверського, С. Кошарного, С. Куцепал, А. Лоя, Т. Лютого, В. Ляха, В. Мельника, В. Парапана, В. Панфілова, М. Поповича, Є. Причепія, С. Пролєєва, В. Пронякіна, В. Табачковського, О. Токовенка, В. Огорокова, Л. Сафонік, О. Соболь, О. Хому, Ю. Шабанову, В. Ярошовця, А. Тихолаза, Е. Сирцову, Г. Шалашенко, С. Шевцова та інших.

Згідно з позицією М. Гайдегера, метафізична сутність антропології: “...не дає змоги підійти до головного питання: про буття, яким єдино є людське буття в системі суцього, суцього, узятого в його єдності; про буттєву зажуреність, закоренілість людини як визначальну особливість людського існування (на відміну від усіх інших істот);

про істину як специфічну неутаємниченість, відвертість буття” [283, с. 40]. Ж. Рюс, пояснюючи такий поворот у розвитку людинознавчих студій початку ХХ сторіччя, стверджує, що “сучасні наука й техніка виражають лихо часу, позначеного нехтуванням буття, оскільки людина, якій не залишається нічого, крім простої влади та панування, стверджує себе в “нігілізмі”. М. Гайдегер викриттям цих блукань, далеких від буття, описав сучасну долю людини, “...і його аналіз збігається в деяких точках із аналізом Гусерля: він виводить до світла кризи основ, що є невід’ємною ознакою сучасності” [206, с. 70, 71].

Акцентування уваги на вихідній тезі протиставлення тварини і людини, веде дослідника в глухий кут і є безперспективним почином, оскільки нездатне відтворити палітру людської орієнтованості у світі, втім, залишає людину закритою від цього світу в певних обмежених рамках. “У витлумаченні людини як *animal rationalis* – людина метафізики утверджується в статусі працюючої тварини” [283, с. 145]. М. Гайдегер заявляє, що буття та відношення до нього, що є “сутністю істини” визначає сутність людини, “...причому так, що ні тваринності, ні розумності, ні тіла, ні душі з духом, ні разом їх узятих не вистачає, щоб зрозуміти сутність людини...” [283, с. 145].

Отже, антропологічна думка як різновид метафізики відмовляє людині поки що у потаємній істині буття. На переконання М. Гайдегера, антропологія має закорінену звичку мислити “людину як суб’єкт, і таким способом будь-яке осмислення мислиться як антропологія” [283, с. 145]. Мислитель розуміє обмеженість людини у її спроможності оволодіти істиною. Саме тому фундаментальна онтологія намагається повернутися до сутнісної основи, з якої “...виростає осмислення істини буття і тим самим виходить поза рамки “онтології” метафізики (також і кантівської). Будь-яка онтологія підлягає Гайдегерівській критиці, оскільки “не промислює істину буття і тим самим

втрачає його з виду, що є більш строгим мисленням, ніж понятійне” [283, с. 216]. Б. Головка звертає нашу увагу, що “...на протипагу марним сподіванням класичної бюргерської філософії на раціоналістичне вирішення проблеми людини Гайдегер в езотеричному за стилем викладі наблизився до осягнення ірраціонально-втраємничених у своїй глибині онтологічних підвалин коначної екзистенції людини” [52, с. 95].

Антропологічній думці, як зазначає М. Гайдегер, притаманне хибне уявлення про те, що зміна принципових позицій метафізики є лише історією еволюції людського самоусвідомлення, однак історія метафізики – це історія істини буття, а отже маємо розуміти відмінність між безумовною й обумовленою суб’єктивністю [див: 283, с. 143]. Як зазначає Б. Головка: “Він поділяє сферу “вкоріненості” людини у відчужене їй соціально-історичне буття на дві частини – “невласну” сферу чужого людині буття та “власне історичну” [52, с. 96]. Вагомий внесок М. Гайдегера в осучаснення антропологічної проблематики полягає у тому, що він намагається описати герменевтичну ситуацію переживання людиною свого життєвого світу та постулює онтологічний статус екзистенціалів з позиції *Da-sein*, де онтологічний поділ проходить між існуванням людини та історичною екзистенцією. Проблема осмислення сутності людини через його відношення до буття як *Da-sein* (ось-буття), як присутність та постійний вихід за межі, ускладнюється тим, що існує закореніла звичка до новоєвропейського способу мислення: людина мислиться як суб’єкт, отже, будь-яке осмислення людини є антропологією. *Da-sein*, яке ми сприймаємо як трансцендентне стосовно знеособленого світу повсякдення “*Man*”, є шляхом людини до підвалин свого існування, істинного буття [283, с. 144]. Передусім людина має усвідомити свою закинутість у світ коначності, а отже страх перед суцим.

Своєрідність присутності, яку визначають як наповнене буття, мислитель окреслює як екзистенцію. “Людина є людиною, – наголошує М. Гайдеґер, – оскільки вона ек-зистує” [283, с. 212]. Людина як суще є кинutoю у “турботу”. Отже, філософ доходить до висновку, що, “світ – просвіт буття, в яке людина вступає своєю кинutoю істотою” [283, с. 212]. М. Гайдеґер зазначає, що рослини і тварини, які завжди окреслені навколишнім середовищем, нездатні вільно вступити у просвіт буття, а саме він є світом. Причиною цього є те, що рослини і тварини позбавлені мови. Однак, мислитель не зупиняється на простій відмінності людського світу від природного, передусім із-за відсутності здатності до мовлення у представників природного світу, та висловлює новаторську думку, яка полягає в тому, що: “мова у своїй сутності не є виявом організму, не є вона і виявом живої істоти. Саме тому ми ніколи неспроможні її сутнісно зрозуміти ні з її знаковості, ні навіть з семантики. Мова є просвітляючутаємничене явлення самого Буття” [283, с. 199]. Отже, розуміння природи людської мови можна сприймати як дарунок Буття, як осердя людського існування.

Протягом існування філософська антропологія, на думку М. Гайдеґера, нагромаджувала природничо-наукові та історіографічні свідчення людського буття, проте не зуміла зрозуміти, що “в екзистенції ніколи не можна мислити деякий специфічний вид серед інших видів живих істот, звісно, якщо людина має потребу замислитися над проблемою сутності свого буття” [283, с. 198]. Більше того, на думку мислителя, навіть *animaitas*, яку антропологія приписує людині порівняно з твариною, своїм корінням сягає екзистенції. На думку М. Гайдеґера, в “органіці”, а саме так фізіологія називає людське тіло, ми не знайдемо людини. “Тіло людини є дещо принципово інше, ніж живий організм. Застерігаючи, зокрема, антропологію, філософію екзистенціалізму та феноменологію, мислитель



наголошує на тому, що “помилка біологізму не переборюється тим, що люди вибудовують над тілесністю людини душу, над душею дух, а над духом екзистенційність і ще голосніше проповідують велику цінність духу, щоб потім знову “втопити” в життєвому переживанні, застерігаючи про те, що думка руйнує своїми одерев’яними поняттями життєвий потік, а осмислення буття спотворює екзистенцію” [283, с. 198].

М. Гайдегер намагається нам показати, що неможливо зрозуміти істину людського буття, наголошуючи лише на тому, що людина наділена безсмертною душею або розумом або особистими рисами тощо. Філософ, критикуючи класичну філософську антропологію, дає своє розуміння сутності людського буття і вважає, що завдання людини у світі – “відчути себе посеред суцього-в-цілому” [283, с. 20].

М. Гайдегер високо оцінює внесок Ф. Ніцше у справу переорієнтованості антропологічного статусу людини і зазначає: “Нігілізм – не просто розпад наявних самоцінних цінностей, який таємно підкрався. Він є скиненням цінностей нами, які їх витворили” [283, с. 88]. Філософ розуміє, що доба нігілізму принесла людині виснаження сенсожиттєвих орієнтирів та втрату смислу буття. Отже, на думку філософа, потребує свого існування оновлений світ, який позбавлений цінностей, та такий, що не очікує нових цінностей як взірця, основи існування. Людина потребує відкритого світу, який сприяє процедурам смислоконститування.

Через чітку артикуляцію смислів буття можемо прийти до витворення сенсо-розуміння. Однак через заперечення попередніх цінностей і утвердження нових ми ніколи, на думку М. Гайдегера, не вийдемо поза межі метафізичного дискурсу. У той же час, витлумачуючи волю до влади як істину і верховну цінність, філософія Ф. Ніцше не може вийти поза межі метафізики, оскільки “ця метафізика сама належить до сфери домінування волі до влади [283,

с. 93]. Якщо Ф. Ніцше розуміє нігілізм, керуючись ідеєю цінності, то для М. Гайдегера нігілізм є можливістю думки про буття. Звернувшись до порівняння антропологічної традиції та фундаментальної онтології М. Гайдегера, ми бачимо, що філософська антропологія зупиняється на розумінні людини як *animal rationalis*, а М. Гайдегер наголошує на тому, що вона таким способом виштовхнута з істини буття.

Така людина не може бути “пастухом буття”, вона не оберігає та й не плакає його, а “забуває” про нього. Мислитель зазначає: “Людина в своїй буттєво-історичній сутності є суще, чие буття, будучи ек-зистенцією, полягає в проживанні біля-буття. Людина – сусід буття” [283, с. 208]. Утім, доля людини – це бути пастухом, стражем буття, турбуватися про нього, а отже, бути сенсом свого життя. Сенс життя потребує турботи про себе.

Повернути сенс життю, на думку М. Гайдегера, це знайти його заново. Під впливом життєвих негараздів людині видається життя таким, що втратило сенс, однак, його потрібно плекати, оскільки він витончується і вислизає. Мислитель наголошує на тому, що “філософія є дещо таке, що стосується кожного” [283, с. 338], отже, проблема сенсу життя не може обійти людину, яка живе у світі. Знайти сенс життя можна лише тоді, коли ми звертаємося за допомогою не до суцього, а до буття.

На думку М. Гайдегера: “філософська антропологія є нічим іншим, як регіональною онтологією людини і як така не виходить із багатьох інших онтологій, які разом із нею розділяють між собою усю область суцього” [383, с. 134]. Є. Андрос зауважує, що, згідно з позицією М. Гайдегера, “...це не дає змоги підійти до головного питання: про буття, яким єдино є людське буття в системі суцього, суцього, узятого в його єдності; про буттєву зажураєність, закоренілість людини як визначальну особливість люд-

ського існування (на відміну від усіх інших істот); про істину як специфічну неутаємниченість, відвертість буття” [56, с. 40].

Гайдегерівська критика класичної антропологічної традиції показала обмеженість її як науки та неможливість вирішити її силами проблем сьогодення, одна з яких смисл буття та сенс життя людини. Критика щодо антропології спонукала до переорієнтації антропологічного знання та зміни напрямку дослідження антропології. Ж. Рюс, розуміючи великий внесок німецького мислителя, зазначає, що, заглянувши таким чином у саму глибіню метафізики й освітивши її підземелля, розтлумачивши суть цієї метафізичної традиції, Гайдегер здійснив надзвичайно важливу справу, яка позначилася на всій філософській думці ХХ сторіччя: після Платона історія метафізики – це історія забуття очевидного і блукань хибними стежками [206, с. 67].

М. Гайдегер “пролив світло” на структури метафізичної думки, демонтуючи і розхитуючи доти найміцніші підвалини філософії. В цій аналітичній праці, в цій “деконструкції метафізичної дисципліни Гайдегер бачить головні завдання нашого часу” [206, с. 67]. Своєю чергою М. Бубер звертає нашу увагу на те, що “...хоча сам Гайдегер не вважав своє вчення філософською антропологією і не бажав, щоб його розглядали як таке, нам треба все ж оцінити ступінь істинності та узгодженості його антропологічного змісту, адже це вчення розглядає конкретність людського життя, яке є предмеом філософської антропології” [26, с. 110].

Методологічний висновок з Гайдегерівських роздумів є такий, що доля людини полягає у смислоконституванні, що має значний вплив на сенс життя, оскільки під впливом смислоконституюючих процедур сенс життя трансформується у сенсо-розуміння.

### **4.3. Кризовий стан сучасної антропології як наслідок дискурсу етноцентричного домінування та нав'язування смислів**

Сучасна антропология посталала перед новими викликами та загрозами необхідності пошуку нових плуральних, а не універсальних диспозицій. Зміна наративного дискурсу примушує антропологів шукати модернових шляхів “описування” реальності людини. Т. Гундорова зазначає, що: “...підриваються засади імперської непорушності і стабільності всього західного світу, а біла людина відчуває неспокій, страх, божевілля, занурюючись у “серце тьми” [60, с. 176].

Визначальна антропологічна революція відбулася у 30-х роках минулого століття, коли зросла кількість польових досліджень і тих теоретичних та методологічних напрацювань, що з них випливали” [7, с. 22]. Однак польові дослідження спровокували кризу в антропології, оскільки наукові дисципліни, пов'язані з польовим досвідом, нав'язували своє бачення реальності народам, які були об'єктом спостереження. Принцип домінування визначив негативне ставлення до білого антрополога з боку корінного населення. Деколонізація загалом не була сприятлива для білих антропологів, які “...нахабно зазирали в кожную шпарку й наколювали їх, як ото метеликів для колекції, їхніх громадян, що в парадоксальний спосіб поверталися до етноцентричного світобачення... Сам той факт, що ми ставимося до раніше колоніально підлеглих народів як до об'єкту вивчення, часто сприймається новими державами як образа, як витончена й порочна форма утвердження вищості білої раси..., традиційні зони досліджень, заселені “любими дикунами”, ставали все більш і більш важкодоступними” [210, с. 436]. Антропологи, певною мірою, стали жертвами деколонізації.

Деколонізація спричинила втрату антропологією об'єкта спостереження. Активне спостереження, яке практикували антропологи, вивело цю дисципліну на

шлях дещо суб'єктивістського сприйняття досліджуваних ними соціально-культурних явищ. Очевидно, що утопічним є прагнення об'єктивного дослідження, позбавленого суб'єктивного погляду дослідника та спостерігача, однак методологічна колізія полягала в тому, що з метою розуміння культури важливо бути її носієм, проте білий антрополог не є носієм досліджуваної ним культури, що викликає звинувачення в упередженості, з іншого боку, щоб мати змогу інтерпретувати культуру, потрібно вміти дистанціюватися.

Незважаючи на всі застороги, колишні поневолені народи прагнуть позбутися нав'язливих спостерігачів. Крім того, примітивні суспільства за допомогою сучасних цивілізаційних здобутків – технічних засобів та способів комунікації, зазнали докорінних змін, і дослідники, що працюють у польових умовах, стикаються з імовірними об'єктами дослідження, які не відповідають їх уявленню про “іншу” культуру. Антропологічна криза спричинена і тим, що польовий антрополог прагне за допомогою первісних культур, живлячись їх здобутками, зрозуміти свій життєвий шлях і визначити власні сенсожиттєві орієнтири, разом з тим, нав'язуючи первісним народам своє суб'єктивне бачення і розуміння. Прагнення досліджувати соціально-культурну специфіку примітивних суспільств Ф. Бінг у “Розмові з Альфредом Метро”, пояснює спробою втечі антропологів від утисків власної цивілізації, бо “більшість етнографів, і насамперед ті, які працювали в польових умовах, є, більшою чи меншою мірою, бунтарями, людьми неспокійними, що почувають себе кепсько у своїй власній цивілізації. Цей суб'єктивний аспект настільки впадає в око, що в ньому навіть вбачали властивість, яка відрізняє антрополога від соціолога [206, с. 431].

Можна дійти висновку, що насправді білий антрополог, перебуваючи в просторі “чужих” народів, ховався серед них, уникаючи надокучливої цивілізації, шукаючи власний сенс життя. Не дивно, що антрополог ототожнює професійний інтерес з власними переживаннями:

“Я почув себе дивовижно легко і набагато менш скутим, ніж у своїй власній цивілізації. Чому? Можливо тому, що я опинився в набагато повільнішому ритмі життя, що істоти, з якими я контактував, не терпіли від проблем, що навалюються на всіх нас, і це було для мене своєрідним спочинком” [206, с. 431]. Антрополог “спізнав відчуття, що люди, які живуть у таких матеріальних умовах, набагато щасливіші, аніж ми” [206, с. 432].

Криза антропології, згідно з позицією Ж. Баландье, була спричинена тим, що “польові дослідження назагал були присвячені суспільствам залежним (колоніальним), що через це виявилися жертвами справжнього політичного заціплення; увагу дослідників було перш за все звернуто до незвичних аспектів, культурних розбіжностей, усього, що виявляється далеким від їхнього власного суспільства...” [7, с. 6]. Антропологи загалом долучилися до витворення дискурсу певного протиставлення і протистояння, оскільки “між двома континентами проведено чітку розмежувальну лінію. Європа – могутня і виразно означена. Азія – розгромлена й далека” [210, с. 79].

Ф. Фанон і Г. Бгабга, оцінюючи внесок колоніальних досліджень, звертають увагу на значимість етнічного “Іншого”, який потрібний для створення і підтримки різноманіття в сучасному суспільстві та показали приклад формування ідентичності “Інших” на прикладі колонізованих народів. На думку Ф. Фанона, головна роль у цьому процесі належить мові: “Колонізація стверджується за допомогою мови, або мови влади”, а також для формування уявлення про “Себе” [337, с. 232]. Г. Бгабга дзеркально розглядає колоніальний дискурс як засіб формування як колонізуючого, так і колонізованого суб’єкта, виокремлюючи перформативну природу ідентичності, яка завжди вибудовується за допомогою наративів, дискурсивних практик. Отже, “національну ідентичність можна розглядати як форму наративу та перформансу, тобто створеного нацією колективного оповідання, уявлення про самих себе та “Інших” [328, с. 123].

Загалом наприкінці 70-х років ХХ сторіччя з виходом у світ праці Е. Саїда “Орієнталізм” з новою силою “захиталося” підґрунтя антропології, яка укорінилася в позитивістських підходах і перестала відповідати сучасним запитам та викликам. Те, що явище орієнталізму “...узагалі має смисл, більше залежить від Заходу, ніж від Сходу, і цей смисл перебуває в прямій залежності від розмаїтих західних способів репрезентації, які роблять Схід видимим, чітким, роблять його “там” у дискурсі про нього [210, с. 37]. Бажання культурної (соціальної) антропології говорити від імені “Іншого” віднині розцінюють як форму домінування та нав’язування власного уявлення про сенс життя. Е. Саїд зазначає, що “Схід завжди перебував у становищі чужинця щодо Заходу” про що свідчить його умисне обрання слабким партнером [210, с. 271].

Суть антропології як дискурсу про “Іншого” ставили під сумнів, а дисципліну звинувачували у бажанні домінувати, властиву для колоніальної епохи. Такий проект, де об’єктом були народи світу, сприймали так, що не витримує критики. Більше того, народи почали говорити, своєю чергою, що об’єкт став суб’єктом, а наші чудові усталені думки через це сильно захиталися” [78, с. 256]. Класична антропологія опиралася на таке бачення світу, в якому значною мірою ігнорували історію та соціальні зміни. Будь-яку трансформацію світу в часі не брали до уваги, або ж розглядали як тривіальну. Впливи сучасної європейської культури на самобутню місцеву культуру вбачали пріоритетними порівняно з самобутнім розвитком етносів. Прагнення створити науку про суспільство вибудовували на багатьох винятках, як-от відкидання історичної причинності.

Одним із перших мислителів, хто відреагував на усунення історії з антропології, був Е. Еванс-Причард, представник структурного функціоналізму та засновник політичної антропології [98], “який відкрив шлях [сумнівам], показавши можливість існування впорядкованої анархії (на прикладі народу нуер) і пов’язавши виникнення полі-

тичного із так званими примітивними суспільствами” [98, с. 6]. Зазначимо, що Е. Еванс-Причард не використовував активне спостереження як метод дослідження, проте цей метод використовували фахівці, згуртовані навколо М. Глюкмана. Прибічники та учні М. Глюкмана – Д. Барнс, Е. Колон, С. Епштейн та інші досліджували особливості життя африканських народів, що сприяло появі головних антропологічних концепції. Одна з них “теорія родинних зв’язків”, засадничою рисою якої є трансформація способів споріднення в “системи” і “суспільства”. Як виявилось, деякі суспільства складаються з чітко структурованих та диференційованих груп, чого немає в інших народностей (народність лозі).

Уперше в історії розвитку антропології антропологи дійшли висновку, що суспільний конфлікт – це своєрідний запобіжний клапан, який допомагає вивільнитися напрузі, щоб краще зберігалася загальна рівновага. Спокуса бунту є частиною самої системи, яка неминуче призводить до розколу соціальних груп. В. Тернер для позначення значних конфліктів, що виникають у суспільстві, вводить термін “соціальна драма”. Соціальна драма “живиться” суперечностями між нормами і поривами членів суспільства [257].

Ж. Баландье різко відкидає класичну антропологію, оскільки його цікавить співвідношення сил у межах конфлікту. Головна ідея полягає в тому, що: 1) жодне суспільство не може триматися осторонь та бути ізольованим, з одного боку, такий висновок є тривіальним, проте ідея артикулювалася досить гостро як ніким іншим; 2) суспільство завжди має справу з часом і змінами, отже, не варто говорити про усталені структури, про упорядковані цілісності; [7, с. 82–101] 3) суспільство не є збалансованим і гармонійним комплексом, а також не варто протиставляти традицію і модерність, непоправний розрив між “нами” і “ними” [7, с. 168–179]. Ж. Баландье зазначає, що соціальне розшарування існує в будь-якому суспільстві,



яке є інструментом соціальної згуртованості завдяки створенню ієрархії порядку. На нашу думку, дещо сумнівним є те, що соціальне розшарування є інструментом соціальної згуртованості завдяки створенню такої ієрархії.

Соціальне розшарування передусім є причиною соціальних колізій та розривів. Механізм соціального розшарування ми бачимо на прикладі України, коли старі заскорузлі соціальні норми протистоять модерним та інноваційним. Суспільні розриви спроможні сприяти переоцінці сенсожиттєвих орієнтирів. Правда, Ж. Баландьє зазначає, що всі суспільства відрізняються розривами і породжують більш чи менш ефективний протест, бо “немає суспільств без політичної влади, немає влади без ієрархії та нерівних стосунків між індивідами і соціальними групами” [7, с. 83]. Ж. Баландьє можна дорікнути у прихильності до марксизму, однак він прагне відмежовуватися від марксизму, оскільки не зводить суспільні відносини до суперечностей, бо суперечності є джерелом рівноваги, але ця рівновага нестійка за своєю природою, адже складається з відмінностей. Методологічно ця думка Ж. Баландьє сприяє сенсо-розумінню, оскільки його не можна розуміти з позиції діалектики, яка утримує відмінності у межах заданої схеми, не сприяючи їх онтологічній свободі. В соціально-культурному контексті ХХ сторіччя смисли неможливо розглядати з позиції ієрархічності, оскільки природа смислів передбачає толеруванню Іншому.

Позитивним є те, що Ж. Баландьє звертає свою увагу на місто як феномен глибоких соціальних змін, зокрема акцентує увагу на зв'язку чоловіка та жінки, оскільки процес взаємовідносин між різними статями, старшого та молодшого покоління, впливає на процес смислотворення. Мислитель демонструє, що будь-яка суспільна система є двозначною, оскільки суспільство побудоване на балансі між нерівністю і рівністю, обмеженням і солідарністю, та в будь-якій соціальній групі повинні бути важелі протидії [7, с. 83–91].

Антропології варто припинити пошук загальних істин, загальних принципів буття народів. Р. Дельєж зазначає, що “якщо антропологія не бажала перетворитися на такий собі клуб розмов про втрачені раї, то їй потрібно було цікавитися трансформаціями сучасного світу і в більш загальному плані вважати, що суспільство ніколи не буває повністю застиглим” [78, с. 254]. Сучасній антропології потрібно навчитися говорити не від імені “іншого”, а від свого власного, віддавши перевагу розвиненим суспільствам.

Показово, що Р. Бастід шукає порятунку антропології у симбіозі з соціологією, про що свідчать праці “Соціологія душевних захворювань” та “Чорна Америка”. Наявність тісних стосунків між антропологією та соціологією посприяло проникненню в етнологію функціонального підходу, що призвело до соціологізації етнології і відмови від традиційно властивого їй історичного методу дослідження.

Антропологія та соціологія вважають за об’єкт дослідження особливості функціонування сучасних суспільств, опираючись на польовий матеріал. Особливість світовідчуття антрополога та соціолога пояснює Ж. Рюс: “Звичайно, їхні дві дисципліни пов’язані між собою, але антрополог почуває себе скуто у своєму суспільстві, тоді як соціологові там добре, і він не прагне реформувати його” [206, с. 431].

У міру того, як теоретичне розрізнення понять набуває загальноприйнятого значення, соціологи все детальніше зосереджують свою увагу на аналізі соціальної дії, а антропологи переважно продовжують уважати, що всю сферу соціального можна об’єднати поняттям “культура”. Під впливом соціології культурні антропологи, не роблячи розмежування між культурою і суспільством, почали розуміти культуру як систему людської поведінки, яка функціонує згідно з певних зразків, моделей. Саме завдяки симбіозу соціології та культурної антропології культуру стали розуміти у термінах поведінки.

Соціологи та культурні антропологи спробували структурувати культуру, а саме з'явилася ідея вивчати культуру як автономну сферу буття, на відміну від технології та соціального процесу, проте антропологи не змогли відмовитися від ідеї культури як тотального явища буття людини, хоча спроби виокремлення окремих сегментів культури були значно розповсюджені, наприклад, в теорії дифузійнізму Ф. Боаса.

Антропологія загалом зазнала фрагментації дисципліни, розрізненості наукових інтересів та неузгодженості наукового апарату, що сприяло появі багатьох піддисциплін та підспеціальностей. Дехто з антропологів присвячує свій науковий інтерес вивченню музикології, матеріальних артефактів, мистецтва, міфології, релігії, соціальних відносин. Сьогодні до царини антропологічного знання зачисляють археологію, етнографію, етнологію, фольклористику, лінгвістику, екологію, генетику, морфологію та психологію людини тощо. Протягом останньої чверті сторіччя антропологія приречена змінити свою природу заради своєї затребуваності й покликана звернути увагу на власні культури, репрезентовані маргіналами, ватагами підлітків, жителями провінції та глухих сіл.

Сучасні антропологи (етнографи, етнологи) спеціалізуються на проблемі вивчення культури та особи, а саме специфіки існування окремих представників у певному культурному полі. Велика кількість антропологів долучається до процесу реалізації прикладних соціальних програм, що зближує антропологів з соціологами настільки, що вони починають називати себе соціологами. Одні антропологи відомі як функціоналісти, які вивчають взаємодію між деякими частинами єдиної культури, інші – як еволюціоністи.

Відмінність між соціологією та етнологією, соціологією та антропологією дуже часто залишається на рівні відмінностей освіти та методів дослідження. Незважаючи

на те, що предметом дослідження соціальної антропології є існуючі в людському суспільстві соціальні інститути, а для культурної – певні аспекти культури спільноти, вони не є відмінними науками. Тим більше сьогодні у світлі уніфікації понять гострота розмежування втрачає свою гостроту. Серед сучасних учених майже одногласно досягнуто домовленість про застосування терміну “антропологія” замість “етнографія” та “етнологія”, проте полеміка між прибічниками та противниками такого погляду не зникла остаточно, що додає певної гостроти проблемі та динаміці спільного об’єкта дослідження.

Правильним буде вважати, що “культурологічний” напрям дослідження зближує антропологію з географією, технологією та історією первісного суспільства, у той же час як “соціологічний” напрям забезпечує більш тісний зв’язок з археологією, історією, психологією та медициною. Отже, обидва напрями мають тісний зв’язок з лінгвістикою, оскільки мова – це культурне явище. Останнім часом антропологи разом з етнографами, етнологами, соціологами все частіше звертаються до аналізу концепції культури та особи, національного характеру, етнічної картини світу, які так і донині залишилися недовершеними. У наш час антропологія здатна об’єднати зусилля етнографів, етнологів, власне антропологів, соціологів, оскільки знаково-символічний підхід аналізу та суб’єктивні методи дослідження знімають напруження між суміжними науками.

Антропологія та філософська гуманістика загалом зважають на гостру критику за традиційність людинознавчих уявлень та притапаний їм зарозумілий антропоцентризм. М. Попович у своїй праці “Бути людиною” наголошує на питанні визначення сутності людини та сенсу її життя та нагальних потребах гуманізації людського світу [190].

Модерна антропологія та філософська гуманістика здатні сформулювати концепцію мультикультурного підходу до освіти та виховання, головна мета якої допомогти лю-

дині оволодіти всією багатоманітністю культурних моделей, що сприятиме інтеграції їх у глобальну цивілізаційну спільноту. Увага до антропологічних студій створює оптимальні умови для розвитку особистості, пошуку буттєвих смислів та сенсожиттєвих орієнтирів. Ґрунтуючись на засадах принципу толерантності та взаємоповаги, сучасній антропології варто звернути увагу на розповсюдження у суспільстві погляду, який заперечує домінуючу модель взаємовідносин у суспільстві.

#### **4.4. Інший як засада переусвідомлення люднознавчої кризи**

Концепт Іншого, введений у мисленнєвий дискурс, сприяє переборенню тотальності буття та тотожності мислення, спричиняє деконструкцію дискурсу насилля та упокорення, сприяючи прирощенню та дарунку буттєвих смислів. Р. Даниляк заявляє: “Проблема Іншого належить до ширшого контексту фундаментальної та актуальної для західноєвропейської філософії кількох останніх століть. Йдеться про дискусію стосовно опозиції самотності та спільності, індивідуалізму і спільнотності, атомізації та інтеграції, лібералізму і соціалізму, свого та чужого, універсалізму та партикуляризму тощо” [71, с. 3]. Значущість Іншого у процесі витворення сенсу життя надзвичайно вагома, бо “моя власна ідентичність суттєво залежить від моїх діалогічних відносин з іншими” [255, с. 44]. Безумовним є те, що певна форма залежності від думки іншого існує завжди.

Польський дослідник М. П. Марковський зазначає, що “немає, мабуть, поняття, яке б зробило останнім часом таку кар’єру, як іншість” [349, с. 101].

У філософії ХХ сторіччя набули чинності декілька концептуально-методологічних підходів до розуміння проблеми Іншого. Зокрема, це феноменологічно-екзистенціаль-

ний (М. Гайдегер, Е. Гусерль, Г. Марсель, М. Мерло-Понті, Ж.-Л. Нансі, Х. Ортега-і-Гассет, Ж.-П. Сартр, Ф.-В. Херман, М. Шелер, А. Шюц), діалогічний (М. Бахтін, М. Бубер, Ф. Ебнер, Е. Левінас, Ф. Розенцвайг, О. Розеншток-Хюссі, С. Франк), герменевтичний (Г.-Г. Гадамер, П. Рорті), постструктуралістичний (Р. Барт, Ж. Делез, Ж. Деріда, Ж. Лакан, М. Фуко, А. Глюксман), конструктивістський (П. Ватцлавік, Дж. Брунер, Дж. Келлі, П. Бергер, Т. Лукман, Ж. Піаже, А. Шюц).

Окремо виокремимо західних дослідників, праці яких присвячені проблемі Іншого, іншості, інтерсуб'єктивності, а саме: Р. Аквіл, Б. Вальденфельс, А. Гурвіч, В. Гесле, Н. Еліас, Л. Лі, Дж. Мід, М. Тойнісен, К. Фрідріх, Ф.-фон Херман, Б. Хюбнер.

Варто відмітити значну кількість російських та білоруських досліджень, а саме: А. Ахутіна, Г. Батіщева, А. Бузгаліна, Л. Булавки, О. Бушмакіної, П. Гайденко, Х. Гафарова, А. Горних, П. Гуревича, О. Демідова, І. Жука, Р. Зимовця, І. Ільїна, К. Ісупова, Є. Іщенко, М. Кагана, В. Кулікова, С. Логвінова, Д. Майбороди, В. Махліна, А. Мерзлякова, Г. Міненкова, Л. Новіцької, А. Огурцова, В. Подороги, Б. Попова, М. Семьонова, В. Семьонової, Я. Слініна, Н. Спірідонової, А. Усманової, О. Шпараги, Т. Щитцової.

Серед українських дослідників проблеми Іншого назвемо: С. Гатальську, Р. Даниляка, А. Дондюка, І. Донця, С. Кошарного, В. Лук'янця, В. Малахова, Л. Озадовську, В. Петрушенка, О. Соболев, В. Табачковського, Г. Шалашенка, С. Щербак. Тлумаченню свідомості як діалогічного відношення присвячені наукові праці В. Біблера, Л. Мяснікової, А. Огурцова, Л. Озадовської, В. Петрушенка, В. Самохвалової.

Засади комунікативного відношення під час аналізу концепту Іншого у найзагальніших окресленнях досліджували – Б. Вальденфельс, О. Демідов, Г. Зімель, М. Каган, А. Клепіков, В. Малахов, Л. Ситниченко. Зазначимо, що до діалогічної концепції комунікації тяжіють Д. фон Гільде-

бранд та Е. Муньє, що вивчають комунікацію як спільнотність. І. Донець, В. Малахов та Л. Ситниченко – українські дослідники, які звертають свій науковий інтерес на цей аспект комунікації.

Звернення до інструменталістського аспекту комунікації характерно – К.-О. Апелю, П. Ватцлавіку, Ю. Габермасу, В. Гесле, Г.-Г. Гадамеру, А. Єрмоленку, Б. Маркову, М. Мерло-Понті, Л. Ситниченко, Р. Харре. Насамперед зважатимемо на те, що первинно філософія зверталася до розгортання концепту Я, без розумінні якого не можна було поставити питання Іншого. Пізнання Іншого у новочасній європейській філософії не могло бути безпосереднім завданням людини, оскільки мислителі намагалися дати якісно нову інтерпретацію Я.

#### **4.4.1. Концептуалізація Іншого у філософії**

Проблему Іншого імпліцитно порушували у новоєвропейській класичній філософії, зокрема у таких її представників, як: Р. Декарт, Й. Фіхте та І. Кант, які безпосередньо не використовували поняття Інший, проте принцип активності суб'єкта, який лежав в основі їх концептуальних побудов, спонукав ставити запитання про природу інших осіб. Отже, зазначимо, що концептуалізація Іншого з'явилася через концептуально інше розуміння природи Я як сутності насамперед у філософії Р. Декарта. Р. Декарт вперше у чіткій артикульованій формі заявив перевагу саморефлексуючого Я над домінантним Ми. Н. Еліас наголошує на тому, що у філософії Нового часу наявне переосмислення взаємозв'язку Я та Ми та відбувається зміщення акцентів з Ми-ідентичність до Я-ідентичність [90, с. 217]. Мислитель слушно зазначає, що Р. Декарта можна вважати "піонером зростаючого зміщення акцентів у саморозумінні людини, переходу від загального перевалювання Ми-ідентичності над Я-ідентичністю до перевалювання Я-ідентичності над Ми-ідентичністю" [90, с. 273].

Отже, негативно-онтологічне розуміння єдиного відкрило можливість критики розуму в межах метафізичного знання С. Кіркегором, М. Гайдегером, Ф. Ніцше, Ж. Дерідою та представниками радикального контекстуалізму Ж.-Ф. Ліотаром та Р. Рорті. А. Ільїна вважає, що конститuentами означеної позиції варто назвати трансцендентальну феноменологію Гусерля, аналітичний трансценденталізм раннього Вітгенштайна [104].

Відтак, Декартове філософське бачення багатьох філософських проблем підготувало фундамент виявленню подальших мисленневих конструкцій, зокрема концепту Іншого. Завершення концептуалізації Я посприяло актуалізації дослідження Іншого. Саме тому більш пізній філософський дискурс Ф. Шляйєрмахера, А. Шопенгауера, С. Кіркегора, М. Штірнера, В. Дільтея, М. Шелера звернений до проблематики Іншого, що стала пріоритетним полем дослідження неklasичної філософії. Вперше в історії розвитку європейської філософії Інший отримав статус значимості та посприяв оберненості поглядів з ієрархізованого Ми до толеруючого Я. Принцип толерантності поступово набуває пріоритетного значення в культурі та спонукає мислителів до переосмислення теми сенсу життя у напрямі прийняття не тільки онтологічного, але й етичного статусу Я у бутті, зокрема соціальному.

Переорієнтація філософського дискурсу потребує втворення нового категоріального апарату. Ф. Шляйєрмахер проводить заміну категорій “пізнання” та “діяльність” на “розуміння” та “своєрідність”, а саме тому осердям його філософської думки можна вважати “розуміння своєрідності іншого” як єдиний шлях до прийняття Іншого та введення його у структуру свого особистого буття. Ф. Шляйєрмахер наголошує на важливості Іншого для самореалізації людини у соціокультурному бутті [306]. Мислитель уперше заявив, що сенсо-розуміння Я лежить у буттєвому полі Іншого. У діалогічному спілкуванні з іншою особою Я здатне самоідентифікуватися та самовизначитися. Отже, Інший є важливою ланкою на шляху втворення людиною



смислів свого буття. Ф. Шляйермахер заявляє: “Хто хоче розвинути з себе певну істоту, той повинен бути здатним сприйняти все, чим не є він сам” [306, с. 370].

У філософській думці, завдячуючи філософській візії Ф. Шляйермахера, починає з’являтися концепт “Чужого”, що сприяє розумінню людиною дихотомічності соціального буття, яке проявляється, з одного боку, в чужості Іншого, а з іншого, – в його наближеності до Я. Польський антрополог З. Бенедіктович, звертаючи увагу на опозицію “свої-чужі, говорить про необхідність урахування історичного, суспільного та культурного контекстів, бо “ті самі люди для тих самих людей можуть виявитися одного разу “своїми, а другого – чужими” [327, с. 43].

Концепт “Чужий” відіграє важливе значення, оскільки опосередковано через Іншого впливає на вибір життєвого шляху окремої людини. Е. Гусерль наголошує на важливості відкриття “досвіду Чужого” (*Fremderfahrung*) та “досвіду власного” (*Selbsterfahrung*). За словами О. Шпараги, “досвід Чужого” (*Fremderfahrung*) “становить, поряд з досвідом “мене самого”, “чисте життя моєї свідомості” [307, с. 28]. Зазначимо, що Е. Гусерль не заглиблювався у онтологічні глибини Чужого, оскільки для нього Чуже – це, передусім, не-Я.

Своєю чергою В. Дільтей, М. Шелер, С. Кіркегор, А. Швайцер, розуміючи недостатність дискурсу “розуміння” та “своєрідності”, вводять у філософське дослідницьке поле концепт “переживання”, яке є важливим засновком співбуття людини у соціальному бутті. В. Дільтей наголошує, що без “переживання, розуміння інших людей, історичного осягнення співтовариств як суб’єктів історичної дії та, нарешті, об’єктивного духу” [119, с. 137] неможливо отримати знання про соціально-духовний світ людського буття. Отже, тільки через переживання буттєвої ситуації Іншого людина може бути залучена у простір сенсо-розуміння, оскільки “на основі переживання та розуміння самого себе, в їхній постійній взаємодії одне з одним формується розуміння проявів іншого життя та інших людей” [119, с. 141].

В. Дільтей високо оцінює можливості розуміння, оскільки воно сприяє відкриттю людиною “широкого царства можливостей, які не існують в детермінації її реального життя” [119, с. 146]. Філософ акцентує на неможливості зведення переживання до інтелектуальної процедури, і саме таким воно є як співпереживання, що правда, воно можливе тоді, коли переважає наявність чужості та схожості у “проявах життя”.

Діалогіка (М. Бахтін, М. Бубер, Ф. Ебнер, Е. Левінас, Ф. Розенцвайг, О. Розеншок-Хюссі) розмірковує про Іншого, витворюючи концепт Ти, а герменевтика Ф. Шляйєрмахера, В. Дільтея зосереджує свою увагу на розумінні Іншого, додатково витворюючи концепт співпереживання. Однак з впевненістю можна сказати, що концепт співпереживання як і концепт розуміння у герменевтиці недостатньо витворений, оскільки вони зосереджують свою увагу лише на “розумінні” та “інтерпретації”, що є загальним продовженням класичної традиції.

Е. Левінас, розуміючи недостатність герменевтичного дискурсу “розуміння”, стверджує: “Розуміти якусь особу – це вже говорити з нею. Влаштувати існування іншого, даючи йому дозвіл бути, – це вже визнати його існування, зважити на нього” [143, с. 10]. Мислитель звертає нашу увагу на те, що зрозуміти не означає прийняти і полюбити. На думку Е. Левінаса, “справжнє відношення окреслюється словом” [143, с. 10]. Людина дійсно потребує чуйного слова, яке здатне притамувати її неспокій, тривогу та душевний біль. Однак, філософ зазначає, що дуже часто процедуру маніпулювання речами люди приймають як їх розуміння.

У творчому доробку Х. Ортеги-і-Гассета, А. Шюца, І. Жука та інших знаходимо думку, що Е. Гусерля можна вважати “першовідкривачем” теми Іншого. Погодимось зі словами С. Кошарного, що “проблема виявляється критичною точкою і центральним моментом антисоліпсистської аргументації феноменології” [124, с. 137]. Можна сміливо заявляти, що Інший у феноменології концепції

Е. Гусерля є умовою формування сенсо-розуміння, оскільки фігурує співсуб'єктом, співучасником усієї діяльності Я.

Фактично можна стверджувати, що в неklasичній філософській традиції немає Я без Іншого. Феноменологічна думка Е. Гусерля своїм корінням глибоко сягає трансцендентальної філософії XVII–XIX століть, зокрема, Р. Декарта, Й. Фіхте та І. Канта, з якими його об'єднує спільність вихідного пункту філософії – Я, що є спільним усім поборникам описуваної моделі Іншого. М. Тойнісен називає “почату Гусерлем” [370, с. 2] традицію “трансценденталізмом”, який відштовхується від Декартівських “Метафізичних роздумів” [67, с. 56], проте закликає до його радикалізації.

Пригадаймо, яке велике значення мала філософська думка утвердження творчої свідомості, яка здатна конструювати світ, витворюючи смисли людського буття Р. Декарта, Й. Фіхте, І. Канта та Е. Гусерля. Зокрема, Й. Фіхте був перший, хто поставив проблему іншої особи та спробував вирішити її з трансцендентальних позицій. Своєю чергою Е. Гусерль актуалізує проблему Іншого в межах теорії трансцендентальної суб'єктивності, через небезпеку того, що cogito феноменолога виявиться єдиним суб'єктом, що є загрозою “сповзання” до тоталітарного, домінуючого положення Я у світі. А. Шюц наголошує, що цілтю аналізу досвіду Іншого у п'ятій книзі “Картезіанських медитацій” була не інтерпретація “емпатії”, а тлумачення трансцендентальної редукції [365, с. 55].

На думку М. Тойнісена, витворення Іншого в трансцендентальній феноменології Е. Гусерля відбувається в межах Я, отже, позиція філософа недостатньо повно утверджує самостійний статус Іншого. Втім, Е. Гусерль акцентує, що Інші “не дійсно суцї в мені, а в мені тільки усвідомлюються” [66 с. 49]. У п'ятому роздумі з “Картезіанських медитацій” Е. Гусерль оперує поняттям смислу Іншого, який переживає “Я”, що своєю чергою виключає трансцендентальний статус іншої особи [66, с. 49]. Мислитель зазначає, що “...інший є відображенням мене самого;

і все ж таки не відображенням у власному смислі; він – аналог мене самого, і знову-таки – не аналог у звичайному смислі” [67, с. 122].

Зазначимо, що серед дослідників неоднозначного тлумачення зазнає поняття конституювання, за допомогою якого розкривається сенс Іншого. Заслугує на увагу міркування А. Шюца, який зазначає, що “на початку феноменології конституювання означало прояснення сенсо-структури життя свідомості..., однак...ідея конституювання змінилася від прояснення сенсо-структури, від експлікації сенсу буття до засновку структури буття; вона змінилася від експлікації до творення (creation)” [365, с. 83]. М. Тойнісен, аналізуючи працю Е. Левінаса “Відкриваючи існування з Гусерлем та Гайдеггером”, наголошує на тому, що конституювання – це розуміння [370, с. 160]. Ми погоджуємося з думкою М. Тойнісена, який вважає, що різне тлумачення конституювання викликане амбівалентністю цього поняття.

Ж.-П. Сартр критично оцінює доробок феноменології загалом у розумінні природи Іншого та заявляє, що у її контексті Інший може бути тільки “об’єктом порожніх інтенцій”. Мислитель постулює трансцендентність буття Іншого: “Інший за природою знаходиться поза світом” [211, с. 258] і не може ототожнюватися з Я. Відмітимо таку думку Ж.-П. Сартра: “...я повинен...визначитися у своєму бутті та поставити проблему іншого, керуючись моїм буттям. Утім, єдиною безсумнівною точкою відправлення є внутрішній світ cogito [211, с. 267]. Французький філософ наголошує на тому, що “моє буття-об’єкт або буття-до-іншого глибоко відрізняється від мого буття-для-мене”, тому що об’єкт “є тим, що не є моєю свідомістю та, як наслідок, не має властивостей свідомості, оскільки єдине суще, яке має для мене властивості свідомості, – це свідомість, що є моєю. Отже, я-об’єкт-для-мене – це я, яке не є мною, тобто не має властивостей свідомості” [212, с. 295, 296].

На нашу думку, правильним є те, що Ж.-П. Сартр

уважає, що Інший похідний від Я, оскільки він може існувати лише тоді, коли я дозволяю йому бути в мені, але думка філософа про те, що "...інший є той, хто на мене дивиться" [211, с. 280], свідчить про активну роль Іншого у бутті Я, оскільки він своїм поглядом, голосом, дотиком тощо закликає до відповіді на його звернення до мене. Наголосимо на тому, що без Іншого немає Я, оскільки без Іншого Я не має змоги самовизначитися, відтак, Інший є умовою витворення сенсо-розуміння Я.

Близькою до позиції Ж.-П. Сартра є філософська візія М. Шелера, А. Шюца, Х. Ортеги-і-Гассета. Зазначимо, що зокрема М. Шелер, А. Шюц використовують концепт "чуже Я", "Інше Я" (*alterego*). О. Шпарага зауважує "досвід іншого", "...відкриває перед нами такий сенс, як Інший, тому саме чуже – це наслідок буття Інших [307, с. 77]. Можна дійти висновку, що у філософії ХХ сторіччя Інший уперше є підґрунтям конституювання сенсо-розуміння. На думку Е. Левінаса, "справжнє відношення окреслюється словом" [143, с. 10].

Філософська думка Е. Гусерля є методологічно важливою для розуміння впливів смислоконституюючих процедур на трансформацію сенсу життя в контексті сучасного буття, оскільки мислитель відкриває горизонти буття, який аналізує як інтенційний, та віднаходить себе, коли схиляється до мислення.

#### **4.4.2. Діалогічне бачення природи інакшості: критика феноменологічної традиції**

Водночас з формуванням герменевтичної та феноменологічної традиції у тлумаченні Іншого набуває розвитку діалогічне бачення природи інакшості у бутті, яке аберує розумінню природи Іншого у фундаментальній онтології М. Гайдегера. На думку М. Тойнісена, діалогічна філософія головним об'єктом критики вибирає "універсального об'єкта", репрезентованого, зокрема, неокантіанством

[370, р. 258]. Можна припустити думку, що представники діалогічної філософії спрямовують свою критику на ідеї неокантіанської філософії, оскільки вони підтримують загальну традицію возвеличення “універсального об’єкта”.

Діалогічна філософія не бере до уваги тезу, згідно з якою усю сукупність міжлюдських відносин можна звести до суб’єктно-об’єктного відношення, оскільки переважає певна гносеологічна зневага до унікальності та неповторності людського буття. М. Бахтін зазначає: “Інший суцільно залишається лише об’єктом свідомості” [14, с. 318]. В. Малахов акцентує нашу увагу на діалозі як центральному концепті діалогічної думки, а саме наголошує, що діалог – “це зустріч двох логосів, двох смислів, двох розумних позицій” [19, 266].

Отже, діалогічна філософія витворює концепт Ти, який має спільний початок з Я. Ти виокремлюється з-поміж Інших своєю інтимно-душевною близькістю до Я. Зокрема, Х. Ортега-і-Гассет заявляє: “Ти – це не просто людина, а людина єдина, яку ні з ким іншим не сплутаєш” [182, с. 323]. Польський дослідник Ю. Тішнер у праці “Філософія драми” наголошує на діалогічному зв’язку того, хто ставить запитання, і того, хто відповідає на запитання. На думку римокатолицького священника, філософа Ю. Тішнера, той, хто ставить запитання має привілейоване місце, оскільки питання, яке ставить Я, виштовхує його зі стану “при комусь”, “біля когось і так штовхає його у стан “для когось”. Я, яке вбачає сенс життя в існуванні “для когось”, добровільно бере на себе відповідальність за наслідки діалогу і виштовхування співбесідника з комфортної зони його буття [371].

Заслуга діалогічної філософії полягає у констатуванні близькості існування Ти, прийняття якого допомагає людині ХХ сторіччя закорінитися у бутті. Прийняття Ти як відмови від тотальності буття Ми, сповнює світ людського буття душевною близькістю, любов’ю, співпереживанням, “обумовлює близькість” [182, с. 323]. Якщо звернутися до компаративного аналізу позицій діалогічної філософії та

трансцендентальної думки у розумінні природи зв'язку Я-Інший, Я-Ти, то можемо бачити, що в трансцендентальному трактуванні “центр” відношення “Я-Інший” знаходиться в Я, а в діалогічному дискурсі вибудовується концепт “між”, який свідчить про паритетність відносин Я-Ти. Е. Левінас, який найбільш ґрунтовно присвятив свої зусилля витворенню концепту “між”, високо оцінює творчий здобуток трансцендентального переконання Е. Гусерля і зазначає: “Гусерль безумовно, перебуває біля колиски моїх писань. Саме йому я зобов'язаний концепцією інтенційності, яка оживляє свідомість, і понад усе ідеєю обриву смислу, які втрачають контури, коли думка запліднюється мисленням, яке завжди має значення буття. Горизонт смислу, який аналізують як інтенційний, віднаходить себе, – продовжує філософ, – коли схиляється до мислення, яке в “забутті” рефлексії оживляє ці горизонти сутності й буття” [143, с. 139].

А. В. Ільїна наголошує, що опозиційною щодо трансцендентальної філософії є концепція Е. Левінаса, яка *de facto* демонструє релевантність її визначальним позиціям [104]. Е. Левінас переосмислює ідею темпоральності Е. Гусерля, оскільки головне Левінасове питання звучить так: “Як Інший може надати часу новизну, тобто нового смислу, який я не можу конституювати наодинці?” І друге запитання: “Як я можу його сприйняти?” Мислитель, шукаючи відповіді на ці запитання, створює свою концепцію діахронічної темпоральності, де час і значення єдине ціле. А. Ямпольська зазначає, що Левінасова критика стосовно Е. Гусерля полягає у тому, що: “...у підході Гусерля немає місця для іншості часу, який єдиний може нести (етичне) оновлення, описане в ТА і ІІ термінах, які передбачають аналіз прощення і надії у Ханни Арендт” [316, с. 248].

На думку Е. Левінаса, Гусерлеве акцентування на збереженні безперервності між теперішнім і минулим робить минуле таким, яке можна повернути (фр. *recuperable*). Таке розуміння часу не передбачає розриву між минулим і теперішнім, між теперішнім і майбутнім. На відміну від

Августина Блаженного, в якого Я завжди тотожне, тобто незмінне в минулому, теперішньому і майбутньому, Е. Левінас показує, що сьогодні принципово відрізняється від минулого і майбутнього. Відтак, Е. Гусерль продовжує лінію Августина, розглядаючи внутрішнє усвідомлення часу як безперервний потік, де теперішнє утримує минуле і передбачає майбутнє. Можна стверджувати, що у питанні про минуле “...Гусерль явно говорить про *трансцендентність* “згаданого минулого” щодо “теперішнього, що пройшло”, як інтенційної модифікації живого теперішнього” [316, с. 250]. Е. Левінас відмовляється мислити Іншого як модифікацію самості, минуле як інтенційну модифікацію теперішнього та признавати, що згадане минуле “трансцендує моє теперішнє”. На думку мислителя, те, що відбулося з Іншим, навіть якщо воно не має ніякого відношення до мене, торкається мене, оскільки я певним чином є заручником іншого, відповідальний за нього.

А. Лангребє наголошує, що Гусерлевий життєсвіт є тотальним горизонтом, що здатен охопити горизонти “особових світів”, тобто це простір соціальних ролей, які виконують люди [142, с. 15]. Ідея тотальності життєсвіту а пріогі спонукає до витворення дискурсу дисциплінарної монотонності, що не сприяє конституюванню смислів буття та екстраполяції їх у соціальний простір. Отже, ми можемо прийняти ідею, що життєсвіт даний людині а пріогі, оскільки заперечення принципу апріоризму життєсвіту сприяє соціальній динаміці. Своєю чергою М. Мерло-Понті намагається позбутися тотальності життєсвіту і пропонує ввести у дослідження життєсвіту теорію дискурсу. Теорія дискурсу сприяє нашому об’єктивному погляду на життєсвіт, завдяки чому він є предметним конструктом та піддається об’єктивному аналізу [164, с. 135]. Розгляд сенсу життя як дискурсу уможливає сенсо-розуміння, оперте на вербальне мислення людини.

Інший дарує мені смисли, які я не можу конституювати наодинці. Отже, на питання, яке Е. Левінас ставить у праці “Тотальність і нескінченність”, чи є інтенційність



єдиним модусом смислотворення, відповідь є такою, що інтенційність не може бути єдиним модусом смислотворення, оскільки досвід чужого неінтенціональний. “Інтенційність вказує на надію, на кінцеву мету і бажання, на момент егоїзму або еготизму й, у всякому разі, на егологію” [143, с. 176]. Доступ до минулого ми маємо завдяки мові, яка здатна вказати на *слід* минулого. Слід є дорогою в минуле Іншого. Слід позбавлений інтенції надавання значення і сприяє синхронізації мого часу та часу Іншого, що сприяє можливості розгляду їх у площині етичного. Етичну настанову неможливо звести ні до інтенційності, ні до свідомості чогось; вона є суттю мови та відкриває шлях до розуму і об’єктивності.

Відмінність між мною та Іншим проявляє себе у мові: “...звертаючись до Іншого в розмові, я маю перестати робити його темою мого дискурсу і змушений замовкнути, щоб почути його. Ця пауза, розрив мого дискурсу про Іншого, ставить під питання той смисл, який мій дискурс про співбесідника йому приписує” [316, с. 254, 255]. Згідно з Е. Левінасом у такий момент відбувається *смислоснаведення (Sinnggebung)*, поява значення і конституювання предмета. А. Ямпольська зазначає: “суть значення – в його транзитивності, комунікабельності (яка, однак, не зводиться до простого обміну знаками) [316, с. 255].

Отже, *смислоснаведення* не є єдиним джерелом значення, оскільки значення приходить ще від Іншого. Мова Іншого є мовою Вчителя, яка відкриває смисли і значення. Е. Левінас зазначає, що лик (реальність, яка протистоїть мені) передує смислоснаведенню, оскільки дарує смисли, значення. Е. Левінас пропонує розглядати Іншого не в площині інтенціональності, а *близькості*. Відношення близькості повинне мати безпосередній характер, що, на думку Ж. Деріди, є утопічним. Інший важливіший Я і в смисловому відношенні передує мені, – наполягає Е. Левінас. Смысл дається Іншим, а не конституюється моєю свідомістю.

#### **4.4.3. Левінасова критика дискурсу “сенсо-розуміння” у фундаментальній онтології**

Е. Левінас розуміє недостатність дискурсу “розуміння” як герменевтики так і засад фундаментальної онтології та вчиняє їх радикальне переосмислення, зосереджуючи свою увагу над витворенням категорій взаємності, комунікативності, діалогу, сфери “Між”. Якщо, на думку М. Гайдегера, онтологія не потребує ніякої етики, то Е. Левінас керується тезою Платона (висловленої ним у V книзі “Держави”) про “Добро, що перевершує буття”. Отже, якщо у М. Гайдегера сенс життя людини у послухності буттю, то, згідно з Е. Левінасом сенс життя людини у тому, щоб витворювати спільну міжособистісну буттєву сферу людини.

К. Сігов наголошує на тому, що антитеза етики Е. Левінаса й онтології М. Гайдегера є визначальною подією філософії ХХ сторіччя [312, VII]. Зазначимо, що попри те, що М. Гайдегер наголошував на відмінності його концепції ек-зистенції від розуміння екзистенції представниками екзистенціалізму, Е. Левінас зазначає, що немає суттєвих відмінностей між цими онтологіями, адже “ця онтологія існування, від якої для власної зручності відмовився Гайдегер, є лише протилежною, проте неминучою складовою його концепції онтології” [143, с. 7]. На думку Е. Левінаса, у фундаментальній онтології розуміння суцього пов’язує його з традицією західної філософії.

Зазначимо, що фундаментальна онтологія М. Гайдегера близька, попри помітну відмінність, трансцендентальній феноменології Е. Гусерля, оскільки світ Я та Іншого не є детермінованим Іншим. Аналізуючи концепт “досвіду-смерті-інших”, М. Гайдегер наголошує, що “співбуття завжди має на увазі буття-одне-з-одним у тому ж світі. Той, хто пішов з життя, покинув та залишив наш “світ”. Смерть відкривається як втрата, але більше як така, яку переживають ті, що залишилися серед живих” [282,

с. 272]. М. Гайдегера цікавить питання існування Я у бутті, якому він надає перевагу над присутністю інших у бутті. Можна помислити так, що присутність інших у бутті для М. Гайдегера є другорядним питанням, на яке не варто витратити мисленнєві зусилля.

Безумовно, мислитель розуміє присутність інших у бутті, проте пріоритетність Я над Іншим виразно проявляє себе у протиставленні двох світів присутності у філософській думці М. Гайдегера. “Самість повсякденної присутності є людино-самістю, яку ми відрізняємо від власної, тобто, власне взятої на себе самості” [282, с. 153]. Філософ приписує людино-самості характеристики “бракованості”, відсутності чогось, адже така “...присутність завжди розсіяна в людях і повинна себе спершу знайти” [282, с. 153, 154]. М. Гайдегер зазначає, що присутності властиве “падіння в люди” та “втеча від самої себе” [282, с. 215], однак цей стан є тимчасовий, оскільки присутність повертається від Інших до самої себе.

Мислитель показує, що доля людини – це закинутість, бездомність, викликана тим, що суще покинуло буття, відбулося “забуття” буття. “Бездомність є долею світу”, – наголошує філософ [282, с. 207]. Буття є подією, яке головно залишається потаємним, “буття як подія, яке посиляє істину, залишається потаємним” [282, с. 206], і лише поезія спроможна привідкрити долю світу. Як вихід із такого становища, М. Гайдегер закликає людину до послухності буттю, оскільки тільки із самого Буття “можуть прийти знамення тих призначень, які повинні стати законом і правилом для людей” [282, с. 218].

Отже, це призначення, на думку мислителя, здатне пов’язати людину із Буттям. М. Гайдегер наголошує, що думка, яка осмислює буття, є буттєво-історичною, головними рисами якої є строгість думки, ретельність мови, скупість слова.

Е. Левінас як учень М. Гайдегера, підтримує свого вчителя, заявляє: “Кожна людина є онтологією. Її наукова

творчість, чуттєве життя, задоволення її потреб та її праця, соціальне життя і смерть з'єднуються із суворістю, яка надає кожному з цих моментів детерміновану функцію, розуміння буття або істини”, однак “взаємини з іншим не є онтологією” [143, с. 12]. Отже, окреме, виокремлене буття у площині тотальності буття Ми можна і варто вважати онтологією, проте відносини взаєморозуміння виштовхують людину поза межі цього універсального буття. Однак Е. Левінас, попри те, що є учнем М. Гайдегера, критично сприймає його філософську позицію.

У М. Гайдегера розуміння спирається на відкритість буття, бо “розуміти окреме буття – це вже розташовуватися поза окремим, зрозуміти – це відповідати окремому, що єдине існує завдяки пізнанню, яке є завжди знанням універсального” [377, с. 7]. Можна стверджувати, що онтологія М. Гайдегера уможливає знайомство особи з особою, яке не передбачає душевного відношення, а лише “зустріч”. Для Е. Левінаса пізнання іншого, окрім розуміння вимагає “зацікавленості...симпатії або любові, способів існування, які відрізняються від безпристрасного споглядання” [143, с. 10].

Мислитель зазначає, що розуміння передбачає не звернення до буття, а лише його називає, отже, “здійснює стосовно нього насилля”. Логіка роздумів М. Гайдегера, на думку Е. Левінаса, передбачає можливість маніпуляції об'єктами, відповідно, володіння ними та їх використання [143, с. 11]. Е. Левінаса зазначає, що “попри тривалість панування над ним та його підлеглості я ним не володію” [143, с. 14]. Отже, на думку Е. Левінаса, онтологія М. Гайдегера спонукає принести себе на користь дискурсу володіння та домінування, але сам філософ закликає нас зрозуміти: “Суцце – це людина, і саме як ближня людина є доступною. Як лице” [143, с. 13]. Споглядання обличчя “...не є більше баченням, але слуханням і словом” (коли зустріч обличчя – тобто совість – може бути описана як умова свідомості і буття) в такий спо-

сіб свідомість утверджується як неможливість убити”. Е. Левінас уважає, що “рефлексія надає нам лише оповідь про пригоду особисту, власної душі, яка невпинно вертається до самої себе навіть тоді, коли, здається, втекла від себе. Людське виявляє себе лише у взаєминах, які не є владою” [143, с. 16]. Мисленнева позиція Е. Левінаса дещо відмінна від позиції М. Бубера. В. Малахов зазначає: “За Бубером, поміж Я і Ти панує взаємність, то для Левінаса така форма відношень надто “симетрична”, а ризик при цьому до замкнення Я-Ти у тотальність Ми надто великий” [143, XI].

Маніпуляція Іншим буттям, володіння ним, використання його в корисливих цілях, як і будь-які інші форми домінування, не можуть бути опертям людини у бутті, навпаки, уможливають вислизання сенсу життя людини. У цьому контексті слушною є думка Е. Левінаса, який зазначає, що розмова з іншою особою спонукає до підтримки її особливого буття, а не універсального, яке вона втілює, проте воно не може домінувати над особливим буттям. “Я говорив з нею, тобто не помічав універсального буття, яке вона втілює, щоб триматися особливого буття, яким вона є”, – акцентує Е. Левінас [143, с. 11].

Ми погоджуємося з думкою Е. Левінаса, який наголошує на тому, що “Буття-з-іншим – Miteinandersein, опирається головно для М. Гайдегера на онтологічне відношення” суцього та буття [143, с. 10]. На відміну від методологічної позиції М. Гайдегера, Е. Левінас витворює нові концепти з метою передання глибини задекларованого ним філософського дискурсу, а саме обличчя, сліду, втоми, їжі тощо. К. Сігов стверджує, що з цією метою Е. Левінас використовує “семантичний зсув підкреслений активним використанням дефіса: “для-іншого”, “думання-про-іншого”, “після-вас”, “не-однаково”, “з-Богом”, “осьцевість” тощо [143, VI]. Насамперед Е. Левінас ставить під сумнів існування “Ми”, онтології “Нас”. Філософ зазначає: “піддати сумніву цю ґрунтовну очевидність є відважною

справою” [143, с. 5].

Зазначимо, що філософська позиція Е. Левінаса близька критиці тоталітаризму Г. Арендт. Мислитель показав, що ідол загального, універсального, тотального буття потребує жертв одиничного, унікального і просто окремішнього існування, а отже, здатен принести людині страждання, біль, невимовну тугу за свободою та величчю людського буття. Е. Левінас акцентує, що такий дискурс “ставить під сумнів багатотисячну віру. Можливо слова Ф. Ніцше про смерть Бога набули в таборах знищення значення майже емпіричного факту?” [143, с. 119]. На думку мислителя, міжлюдське передбачає готовність до клопоту допомоги одне одному. Мислитель закликає людину до осмислення свого життя, оскільки окрема людина, яка не здатна мислити, є тотальністю буття. Вона не здатна утверджувати цінності та ідеали на ґрунті свобідного та толерантного буття, людина тотальності не мислить і не здатна утвердитися у полі сенсовості буття.

У контексті думки Е. Левінаса можна дійти висновку, що сенсо-розуміння формується завдяки спроможності вмотивовути Інших, виявляючи мужність буття. “Той, хто живе в тотальності, існує як тотальність, – наголошує Е. Левінас, – так, немовби посідає центр буття і є першоджерелом, немовби все вибрав “з-тут” і “з-тепер”, куди він, однак, вміщений або створений” [143, с. 17]. Філософ багато роздумує над проблемою правди, совісті, вини, щоб уникнути небезпеки ізоляціонізму, закликає пам’ятати “третіх”. Е. Левінас підтверджує, що “значна частина людськості не розкриває більше в релігії або релігійності шляхів до духовного життя [143, с. 23]. Ми підтримуємо думку філософа, який зазначає, що “катування побожної свідомості” (Е. Левінас) не звільняє людини сьогодення від шукання нових способів закорінення у бутті [143, с. 25].

Є. Андрос докоряє Гайдеґерівській філософії, що вона позбавила людину особистого простору, оскільки людина є чистою присутністю і через неї творяться справи світу,

наголошуючи, що “справжнє буття людини не монадологічне, людське буття – це співбуття, це інтерсуб’єктивна сфера” [56, 44]. На нашу думку, позитивність філософської візії М. Гайдегера в тому, що вона підносить дух людини догори, і ми не будемо однозначно стверджувати, що “Гайдегерівські роздуми про буття не спрацювали належним чином і не змогли уберегти європейську цивілізацію від усіх жахів тоталітаризму” [56, 44].

Оцінюючи внесок М. Гайдегера у розуміння сенсу життя, В. Бібіхін зазначає, що дослідницькій думці хотілось би, щоб “шлях Гайдегерівської думки, шлях будь-якої думки, шлях нашої думки все ж таки не вів би лише туди, куди вона веде у Гайдегера, – до покори людини, тобто виміру її мірою світу, мірою згоди; до того, щоб людина поступилася заради цілого” [283, с. 12].

Зважаючи сучасні реалії України замислимося над тим, що важливіше у житті людини: загальне, універсальне, яке домінує над особливим, чи особливе, яке нехтує загальним. Досвід Майдану вочевидь показав, що людина віддає своє життя заради свободи та гідності Інших, демонструючи велич жертвовності. Війна в Україні продемонструвала готовність людини знехтувати своїми особистими інтересами, індивідуальними прагненнями, поступившись собою заради свободи свого народу.

#### ***4.4.4. Інший як конститутивна структура формування сенсо-розуміння у постмодерній філософії***

Своєю чергою представники постмодерної філософії зазначають неможливість ізольованого буття Я від Іншого. Зокрема Ж. Лакан, наголошуючи на “копернікянському перевороті” фрейдизму в децентрації Я, вбачає заслугу З. Фрейда у тому, що “центр виявився перенесеним” [140, с. 13]. Ж. Лакан акцентує, що З. Фрейд наголосив на тому, що “першопочатково суб’єкт тяжіє скоріше до форми ін-

шого, ніж до виявлення своєї власної схильності..., людський суб'єкт постає навколо центра, в якому перебуває інший" [140, с. 213].

А. Горних, який розрізняє екзистенційно-діалогічну та лаканівську традиції розуміння Іншого, аналізує особливості останньої та акцентує нашу увагу на тій думці, що першу з'яву Іншого для Я потрібно шукати не у сфері свідомості та дорослого досвіду: "Досвід Іншого травматично починається в дитинстві" [55, с. 43]. "Стадію дзеркал" Ж. Лакан характеризує як засадничу у процесі самоідентифікації людини. Вперше образ Іншого з'являється як образ власного тіла в ранньому дитинстві, який є формотворчим чинником людської свідомості. Людина передусім зустрічає Іншого, який є підґрунтям формування Я, і саме тому не дивно, що для Ж. Лакана "Я – це Інший". А. Горних вважає, що Ж. Лакан намагається зробити поняття Іншого "центральним пунктом...перегляду картезіанської парадигми філософії" [55, с. 49].

Ж. Лакан наголошує на первинності Іншого як конститутивної основи світу, структури, яка суттєво впливає на формування сенсо-розуміння Я, та завдяки якій воно постає у різноманітних окресленнях. На думку Ж. Делеза, концепт Іншого неможливо звести до окремого об'єкта або суб'єкта. Філософ вважає, що Інший – це певна перцептивна структура, без якої будь-яке смислове поле не може функціонувати так, як воно функціонує [75, с. 403]. Ж. Лакан розрізняє "два, принаймні два" типи Іншого", і "...їх не потрібно плутати, – це Інший з великої букви (A-Auture) та інший з маленької (a-auture), який є моїм власним Я" [140, с. 337, 338]. Інший з великої букви (A-Auture), на думку мислителя, відділений від мене "стіною мови", проте зв'язок відбувається передусім на безсвідомому рівні, до того ж, інший з маленької букви (a-auture) слугує опертям об'єктивації моєї свідомості у світі, шляхом до розуміння Іншого з великої букви. Як бачимо, без Іншого неможливе існування Я, оскільки Інший як структура моєї свідомості завжди буде присутній у мені, отже для того, щоб мало



місце відношення до об'єкта, “потрібно, щоб наявне вже було відношення мене до іншого” [140, с. 138], або, іншими словами, Інший первинний Я, завдяки іншому у мені і до Я відбувається об'єктивація зовнішнього світу, інший посідає засадничу позицію у витворюванні смислів мого буття.

Ж. Делез підтримує концепцію Ж. Лакана щодо існування двох типів Іншого: емпіричний Інший та Інший як структура Я. Емпіричний Інший завжди є кимось, який актуалізує іншого як структуру Я, у той час як структура Я посідає визначальне місце у продукуванні можливих смислів буття, оскільки “Інший – це екзистенція вміщеного у ньому можливого” [75, с. 417]. Витворення сенсу життя залежить від особливостей іншого з малої букви (Ж. Лакан), а емпіричний Інший як структура Я, на думку Ж. Делеза, лише може спонукати смислоконституювання, без нього світ позбавлений потенційності та віртуальності. Інший допомагає структурувати наявний світ, зумовлюючи постання об'єктивного світу як феномену. Реально існуючий Інший актуалізує, “викликає” смисли, які сконцентровані в трансцендентному апріорному іншому як структури людської свідомості. Інший є умовою заперечення тотальності владного дискурсу та сприяє процедурам прирощення та дарунку смислів.

На думку Ж. Лакана, “Я” може бути репрезентованим лише через Іншого, що “Я” не є стабільним [див.: 139, с. 84, 85], отже, Інший сприяє самоідентифікації “Я” і має великий вплив на формування сенсо-розуміння “Я”. Не дивно, що Е. Мунье у досить категоричній формі заявляє: “Первинний досвід особистості – це досвід “іншої” особистості” [173, с. 39]. Ж. Лакан, Ж. Делез екстраполюють позицію, згідно з якою людина ХХ сторіччя є невідзначеною, а отже, не має потреби у констатації єдиного сенсу життя, оскільки її задовільняє поле смислів, які виступають генератором її життєвих принципів. Процедура смислоконституювання трансформує класичне уявлення про сенс життя так, що він виступає інтегративною засадою смислів людського буття. Інший може сприяти

виробленню різноманітних смислових настанов – від конструктивних до деструктивних, і саме тому сучасна людина потребує позитивного прикладу для наслідування. І. Ільїн, характеризуючи філософську позицію Ж. Лакана, зазначає, що людське Я “ніколи не може бути визначеним, оскільки воно завжди в пошуках самого себе й здатне бути репрезентованим через Іншого” [103, с. 266].

Польська дослідниця Б. Холуй наголошує на тому, що іншість надає людині горизонт можливостей, адже не змушує займатися щодо неї однозначної позиції чи творення альтернативи, і “тому категорія “іншості” є безпечною, хоча й амбівалентною” [334, с. 283]. На думку дослідниці, Інший не несе ніякої загрози конфлікту, якщо Я уникаю того, що в іншості є чужого.

Постмодерним різновидом Іншого, появи якого завдячуємо новим технологіям, є віртуальний Інший. Загальнодоступність, легкість у користуванні, можливість швидкої комунікації з великою кількістю людей за допомогою електронно-цифрових засобів дають поштовх до подальших культурних трансформацій. Дигітальна культура сприяє відчуттю домашнього затишку у людському бутті, позбавленого самотності та забуття. Інтерактивність електронно-цифрових засобів кидає виклик та трансформує традиційні взаємовідносини автора і читача, підриває писемну освіченість та спонукає розвитку нової її форми “дигітальної писемності”. Кіберпростір та супровідні йому субкультури впливають на формування людиною сенсо-розуміння. Життя неначе набуває статусу легкості та безпроблемності.

Концепт Іншого у соціально-антропологічному контексті ХХ сторіччя відіграє надзвичайно важливе значення у процесі вбудовування сенсо-розуміння в епістемні контексти культури та певного життєсвіту, бере активну участь у набутті трансформованої репрезентативної та дискурсивної семантики, розгортанні мисленнево-дискурсивної та логічної матриці нашої спільної з Іншими думки та проведенні *репрезентативного* символічного естетичного досвіду з його відомими смаками та перцеп-

тивними орієнтаціями.

## **Розділ 5**

### **НЕУСТАЛЕНІСТЬ ЛЮДИНИ У БУТТІ ЯК СИТУАЦІЇ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ СЕНСО РОЗУМІННЯ**

#### **5.1. Загроза втрати сенсу життя у кризовий час**

У кризовий період життя людина стоїть перед нагальною потребою змістовного збагачення власного буття смислами та розв'язування питання сенсу життя, оскільки криза – це завжди злам, граничність буттявання. Зазначимо, що В. Біблер акцентує нашу увагу на граничності людського буття у будь-яку кризову добу: “...у житті й свідомості ... людей ХХ століття простежується неминучість розугодженості, жорстокого зіткнення між головними регуляторами людської поведінки, діяльності; між мораллю і мистецтвом; наукою і філософією; розумом і розсудком; пам'яттю й уявою, наприкінці, хаосом стихійних сил і впорядкованістю, гармонійністю душевного життя. У цьому розпаді буття людський дух вже не може злитися з повсякденним самозаспокоєнням...” [22, с. 139]. Т. Цимбал погоджується з В. Біблером і зазначає, що “ХХ століття – це час поглиблення тиранії та деспотизму, кризи ліберальних та гуманістичних цінностей, нівелювання й девальвації екзистенціального буття, які потребують не лише критичної оцінки їх ролі в історичній життєвій подієвості, а й нового теоретичного обґрунтування

істинних цінностей та смислів людського життя” [291, с. 39]. Зауважимо, що згідно з нашою концепцією необхідно користуватися концептом “смисли людського буття”, а не “смисли людського життя”, оскільки смисли є буттєвими, а сенси – життєвими.

Кризовий стан з новою силою спонукає людину заново “вирішувати та пере-вирішувати питання буття” [45, с. 139], змушуючи людину корегувати ціннісно-смыслову шкалу. Кризовий стан можна ідентифікувати з душевними потрясіннями, викликаними військовими діями, які супроводжуються втратами та каліцтвом рідних та друзів, гвалтовною смертю дітей, дорожньо-транспортною пригодою зі смертельним наслідком чи каліцтвом, онкологічними захворюваннями, захворюваннями серцево-судинної системи (інсульт, інфаркти), насиллям загалом. Людина постає перед необхідністю дати відповідь на важливі питання, пов’язані зі смысловтратою. Отримані людиною відповіді суттєво впливають на подальший життєвий шлях. Людині не завжди легко знайти в собі сили, щоб жити, смыслово збагачувати своє життя, шукаючи сенс життя, проте сам процес пошуку свідчить про те, що людина вступила на шлях психологічної реабілітації та душевного відродження. Людину очікує довгий період пошуку нових життєвих настанов та орієнтирів, примирення з іншою собою та відновлення самооцінки.

Переосмислення трагічного досвіду спроможне збагатити людину або опустошити і навіть озлобити. У ситуації смысловтрати людина насамперед переоцінює смыс таких феноменів, як життя і смерть, успіх, слава та добробут. Буття-на-межі провокує людину випробувати усі свої можливості, оскільки в критичній ситуації смерть не настільки страшна, як страшно жити-на-межі життя і смерті, переживаючи психологічну та фізичну неспроможність. Людина, яка переживає буттєву кризу, може перебувати у ситуації подвоєння смыслового центру, де переважає конфліктне співіснування ціннісно-смыслових

настанов до-і-після.

Смисловий конфлікт здатен посилюватися, коли людина зустрічається зі щасливими родинами, фізично здоровими співгромадянами, на тлі яких виразнішим стає посттравматичний синдром та ситуація соціального відчуження. В минулому соціально активна людина стоїть перед нагальною потребою переорієнтації себе на споглядальний спосіб життя, адаптації до нових життєвих умов та пошуку смислів, які уможливають наснагу до життя. Ситуація смислової фрустрації змушує людину та її оточуючих докласти значних зусиль заради пошуку буттєвих смислів, які спроможні заповнити, – це осідання буття. На превеликий жаль, у нашій країні бракує центрів реабілітації людей, що допомагають позбутися наслідків посттравматичного синдрому. Розроблені та застосовані соціальні практики конституювання сенсу життя уможливають душевну та психологічну рівновагу.

Війна провокує найглибшу соціальну кризу, яка торкається долі тисячі людей. У військовий час людина перебуває під страхом власної гвалтовної смерті та смерті своїх рідних, узвичаєного способу життя, втрати закорінення у бутті загалом. Війна супроводжується відчуттям метафізичної втрати домівки, екзистенційної безпритульності та душевної порожнечі. Сила ненависті спроможна затьмарити людський розум та спонукати до неадекватних дій. Економічна розруха спонукає поглиблення економічної, гуманітарної та соціальної кризи, наслідками яких є знекорінення (безґрунтів'я).

Е. Чоран розмірковує над долею людини, яка зазнала душевної обструкції унаслідок військових дій на Батьківщині і змушена жити життям вигнанця на чужбині. Людина Е. Чорана – це людина, яка не має опертя у бутті, яка вважає, що не бути є краще, ніж бути, і живе лише через упертість та злість. Мислитель ексцентрично схиляється перед людиною, яка вчинила акт самогубства, оскільки життя знекоріненої людини не достойне бути прожитим, “обраними можна вважати лише тих, хто заподіяв собі

смерть”, бо “консьєржа-самогубця, – продовжує філософ, – я досі поважаю більше, ніж живого поета” [252, с. 50]. Е. Чоран дорікає, що існує певна солідарність між людьми “...дожити до кінця, до останнього подиху..., щоправда, від того наша ганьба не менша – всю нашу породу ввели у неславу”. Мислитель досить пафосно наголошує, що смерть – “...єдина справжня”, бо “...поки ми живемо – ми боржники” [252, с. 50], а життя – це лише лишай, який достойний гидування [252, с. 48]. Е. Чоран з прикрістю зазначає, що з роками втрачається “юнацька пиха”, і людина живе, “...зраджуючи своїм мріям серед підточених гниттям життя людей” [252, с. 50].

Французький філософ є прикладом знекоріненої людини, який до сорока років жив на стипендію, згодом на допомогу друзів, та гранти в одному з районів Парижа у маленькій мансардній двокімнатній квартирі, так і не подавши документи на французьке громадянство. Образа на світ залишила глибокий слід у душі Е. Чорана, не дозволивши йому прийняти іншу соціальну реальність, яка була до нього досить прихильною. Написання художніх та філософських творів уберегли мислителя від реалізації акту самогубства. Духовна праця загалом спроможна уберегти людину від відчайдушних кроків і тримати у просторі смислу та життєвих сенсів

Людина, яка вважає, що злість сприяє вирішенню життєвих колізій, є глибоко травмованою та знедоленою, оскільки переконує, що утримати людину на поверхні буття може допомогти невблаганна злість, яка може бути опорою людини у безвиході. Е. Чоран як глибоко травмована людина радить ніколи не забувати жодної кривди, що є рецептом життєвого успіху, оскільки “...це мистецтво властиве людям із сильним переконанням, бо переконання ґрунтуються зазвичай на ненависті й лише, відтак, – на любові” [252, с. 116].

Втрата сенсу життя, спричинена кризовим періодом життя, подекуди спонукає людину до вирішення своїх проблем шляхом добровільної відмови від життя. При-

кладом можуть бути випадки самогубства серед молоді в середовищі російської еміграції середини 20-х років ХХ сторіччя, які трактували самогубство як вияв гідності та сили людського духу. М. Бердяєв спростовує подібні настрої у статті “Про самогубство”, яка була надрукована в одній російськомовній газеті у Парижі. Він пише, що самогубство – це злочин проти життя і смерті, а психологія самогубства – це психологія образи. Саме таке уявлення про вихід із такої скрутної життєвої ситуації можна назвати рабською психологією, на відміну від психології провини, за якою стоїть вільна людина [20, с. 104].

Випадки самогубства непоодинокі у наш час, коли людина не спроможна зарадити своїм душевним мукам. Втрата буттєвого коріння уможливає самогубство як радикальний крок щодо вирішення непереборної душевної кризи. У післявоєнний час зростає кількість самогубств серед учасників військових дій, яким важко узгодити пережитий досвід з узвичаєністю способу життя пересічної людини. Думка С. Франка символізує усю глибину розчарування світом у час руйнації звичних ідеалів та сподівань, С. Франк зі смутком запитує про те, що може людина у цьому світі? Мислитель звертає нашу увагу на те, що сенс життя неможливо знайти у сфері емпіричного життя “...розкриття і внесення в нього сенсу, який поза нашою духовною дієвістю не лише не міг би бути знайдений, а й в емпіричному житті не існував би” [270, с.193]. С. Франк артикулює нашу увагу на теоретичній та практичній стороні “осенсовування” життя – знаходження сенсу та дієве зусилля заради його “втілення” у житті, оскільки “у вірі та пошуку й прогляданні сенсу життя є дві сторони, нерозривно пов’язані між собою, сторона теоретична і практична; шукане “осенсовування” життя є, з одного боку, прогляданням, знаходженням сенсу життя, з іншого, – його дієвим сотворенням, вольовим зусиллям, яким воно “схоплюється” [270, с. 193].

Особисте життя людини, у якому немає духовного центру, видається ігрищем сліпих сил, точкою перетину

безглузвих випадковостей, і завдяки зусиллям нашого рефлексивного розуму стає значимим, а усі випадковості, усі удари долі набувають для нього сенсу, “наче самі собою вкладаються як необхідні ланки у те ціле, здійснити яке ми покликані” [9, с. 193]. С. Мадді розмірковує над тим, що в процесі дорослішання людина не може уникнути екзистенціального запитання, що вона вважає справжнім, цікавим, істинним, таким, чому варто віддавати зусилля: “...якщо людина працює, розбудовує сім’ю, вступає в клуби, запрошує гостей, закохується, приймає виклик, то все тому, що все це – види діяльності, що приносять їй якийсь смисл. Щойно людина вирішить, що будь-яка діяльність може мати або не мати смисл, то вже не має змоги уникнути екзистенціального запитання про те, чому ми взагалі встаємо з ліжка вранці і, чому ми продовжуємо жити [348, с. 137].

Мислитель акцентує на вродженій потребі в пошуку смислу, виокремлюючи три загальні групи людських потреб, – фізіологічних, соціальних і психологічних. Людина знаходить смисл завдяки головним психологічним потребам: символізації, уяви і судження. “Наприкінці, ціллю чи об’єктом усіх трьох психологічних потреб, разом узятих, – поглиблення смислу. Усвідомлення чогось тотожне тому, щоб вкласти в нього більше смислу, ніж воно мало, коли було неусвідомленим. Прагнення змін – це спроба прагнути підвищити осмисленість переживання, роблячи його більш хвилюючим та менш нудним. Нарешті, упорядковувати досвід у світлі ціннісних суджень і переваг – це підвищувати рівень їх усвідомлення, трансформуючи його в особистий контекст” [348, с. 153]. С. Мадді описує два психологічні типи людини – конформістський та індивідуалістський. Індивідуаліст самочинно вибирає власний життєвий шлях, осердям якого є сенс життя. Він наділений розвиненими психологічними задатками, що сприяють можливості розуміння соціальних та біологічних чинників та контролю над ними. Конформіст



гдує психологічні потреби як джерело тривоги, які він прагне витіснити, і сприймає власне життя та життя інших як арену втілення соціальних ролей і біологічних потреб. Конформіст не докладатиме зусиль заради конститування власного сенсу життя, а “приймає сенс, що пропонує йому суспільство і власне тіло, які він сприймає як абсолюти, що вимагають від нього служіння їм без найменшої можливості вибору”. Більше того, “така людина легко піддається стресам, які спроможні похитнути його смисловою орієнтацією” [348, с. 183]. На думку мислителя, конформістський шлях спроможний призвести людину до смислової фрустрації, проте сам вибір на користь індивідуалізму чи конформізму рідко є формою конститування сенсу життя [348].

Кризовий період життя людини потребує від людини здатності “збирати себе до купи”, мужності буття та сили духу. Людина змушена скеровувати усі духовні зусилля заради розв’язання нових онтологічних викликів, пошуку моральних та етичних орієнтирів, пошуку смислів та цінностей. Людина змушена класифікувати свої бажання та управляти ними. “Внутрішня нестабільність людського існування змушує людину самій витворювати стабільне оточення своєї поведінки” [19, с. 89]. Сислове багатство та відповідальність за свій вибір застерігає людину від розпачу, що “завжди в цьому світі буде панувати безсенсова випадковість, завжди людина буде безсилою билинкою, яку може згубити й земна спека, і земна буря, завжди її життя буде коротким відрізком, у який не вмістити бажаної і такої, що надає сенсу життю, духовної повноти, і завжди зло, глупота й сліпа пристрасть будуть панувати на землі” [270, с. 143].

Сучасна людина втратила опору у вічності, її субстанції внаслідок тотальних змін соціокультурного простору ХХ сторіччя, проте навчилася покладатися на власні сили та мужність, бо мужність бути собою – це мужність буття у стані втрати смислу [258].

## 5.2. Деструктивні способи буття як наслідок смислової фрустрації

Кризовий час уможливає розростання деструктивних способів буття людини, які загрожують втратою сенсу життя. В. Франкл висловлює думку, що сучасна людина живе у сторіччі, в якому щоразу ширше розповсюджується відчуття смисловтрати [269]. Ж. Рюс підтримує Франклівську позицію, і зазначає, що “цілковита втрата всякого смислу, необмежене зростання споживацького інтересу, нажахана втеча від голих знаків порожнечі, криза культури, криза освіти, занепад суспільства, де панує нонсенс, перетворення свободи на голий знак порожнечі – як розуміти всі ці розмаїті зміни і ці кризи, ці численні розлами і розриви?” [206, с. 226]. Ми не можемо прийняти позицію Ж. Рюс щодо цілковитої смисловтрати, хоча розростання агресивних форм поведінки, свідчить про загрозливий масштаб явища смисловтрати у світі загалом. Людина може втратити сенс життя, проте будь-яке життя, у будь-яких життєвих ситуаціях залишається хоч трохи “зі смыслом”, оскільки надія і віра не залишають людину.

Ми погоджуємося із думкою В. Франкла, який зауважує, що “...в житті немає жодної ситуації, яка насправді була б позбавлена смислу, і страждання також має свій смисл, однак воно має смисл, “коли ти стаєш іншим” [269, с. 41]. У певних життєвих ситуаціях навіть смерть має смисл, і людина не завжди боїться смерті, а іноді розцінює її як величний крок смислоутвердження, спосіб уникнення життєвого розпачу чи фізичної муки. Звичайно думка про те, що людина боїться смерті, має підставу, зате в ситуації зустрічі зі смыслом смерть набуває іншого емоційного забарвлення. У ситуації екзистенційного вакууму пересічна людина спроможна відчути втрату сенсу життя, що спонукатиме її до агресивного ставлення до навколишнього світу. Дж. Ройс вважає причиною фрустрації потребу у сенсі життя, що є причиною низки

психологічних розладів, що утворюють ядро того, що прийнято називати психічними захворюваннями. Мислитель фактом бурхливого зростання в нашому столітті психології та психіатрії намагається пояснити широким розповсюдженням смисловтрати [363, с. 76]. П. Тіліх звертає нашу увагу на те, що втрата духовного центру викликана втратою людиною сенсу життя, що породжує специфічну форму тривоги – тривогу порожнечі. У глибині порожнечі лежить безсенсовість життя, що є “...тривогою втрати граничного значення, такого смислу, який повідомляє смисл усім смислам” [258, с. 46].

Людина, яка втратила духовний центр і перебуває у стані тривоги, подекуди схильна до симулякративної творчості як спроби змістовного наповнення свого життя. Душевна порожнеча наповнюється різного типу симулякрами: пиятика, наркоманія, сексуальна розбещеність, агресивні форми поведінки тощо. Усі ці форми ілюзорного існування свідчать про втрату людиною сенсу життя у позитивному значенні цього слова, оскільки деструктивні смисли буття є способом руйнування особи. Наркоман, людина, яка зловживає алкогольними напоями, потребують уваги фахових психологів та соціальних реабілітологів, оскільки не розуміють глибини буттєвої прірви, в яку занурюється їх особа. Таке нерозуміння ще більш загрозливе, оскільки такого типу людина переконана у тому, що її життя має сенс. Слушною є думка В. Франкла, що “...в екзистенційному вакуумі набирає сили сексуальне лібідо” [269, с. 33], проте “людська сексуальність – це дещо більше, чим просто сексуальність, вона є тією мірою, якою вона на людському рівні фігурує носієм поза сексуальних, особистісних відносин” [269, с. 34].

В. Франкл слушно заперечує позитивність “голого” сексуального потягу, оскільки джерелом любовного потягу має бути любовне зачарування іншою особою. Сексуальний потяг, позбавлений любовного настрою, спустошує душу людини і формує цинічне ставлення до іншої людини та світу загалом [269, с. 204], акцентуючи нашу увагу

на тому, що “чим сильніше людина прагне насолоди, тим більше вона вислизає від неї” [269, с. 55]. Мислитель вважає, що насолода не може бути метою людського життя, оскільки вона є наслідком досягнення життєвої мети, а людина, яка вважає, що сенсом її життя є насолода та розваги, в кінцевому підсумку виявиться смислово фрустрованою. Е. Левінас звертає увагу на значимість любові у житті людини, яка є виправданням буття людини. “Любов – це “Я”, задоволене тобою, “Я”, котре вбачає в іншому виправдання свого буття”, – наголошує мислитель [143, с. 25].

Можна з упевненістю говорити про те, що ми сьогодні стикаємось із сексуальною інфляцією, яка “...як і будь-яка інфляція, зокрема й грошова, йде попід руку з девальвацією. Сексуальність знецінюється тією мірою, у якій вона знелюдніється” [269, с. 34]. Д. де Ружмон прагне знайти витоки такого явища і наголошує, що “прославлення сексу є постійною та раціональною профанацією спотвореної моралі XVII сторіччя”. Він акцентує нашу увагу на тому, що “наша пристрасть деградувала і змушує нас деградувати” [204, с. 222]. Мислитель пропонує вихід, щоб “прийняти умови, які виникають унаслідок конфлікту розуму і тіла, прагнути подолати їх, не руйнуючи, а поєднуючи дві антагоністичні сили, “нехай дух прийде на допомогу тілу і знайде у ньому свою опору, і нехай тіло підкориться духові й у ньому знайде свій спокій” [204, с. 226].

Симулякром феномену кохання є індустрія розваг, яка є деперсоналізованою та дегуманізованою реальністю. Наприклад, у своїй праці “Суспільство видовищ” Г. Дебор звернув увагу на одну з визначальних характеристик нашого суспільства, яка полягає у владі видовищ, владі вистав, владі образу. В основі техніки врядування лежить модернізоване видовище. Одна з головних проблем нашого часу – це “політика-видовище”, “правосуддя-видовище”, “медицина-видовище” тощо [73]. Д. де Ружмон звертає нашу увагу на те, що чуттєва пристрасть шукає інші можливості свого вираження, оскільки “...індиві-

дуальні сексуальні стосунки перестали бути ідеальним місцем для реалізації пристрасі”, й знаходить їх у війні та політиці [204, с. 252]. Мислитель цитує книгу А. Гітлера “Mein Kampf” (“Моя боротьба”), де більшість людей виявляє таку велику кількість жіночих рис у духовному житті, що їхні думки та вчинки визначаються не чистою рефлексією, а чуттєвими враженнями. Маса не сприймає абстрактних ідей, її увагу легше привернути за допомогою сфери почуттів... У всі часи сила, що урухомлювала найжорстокіші революції, ґрунтувалася не на проголошенні науково доведеної ідеї, а на аморальному фанатизмі натовпу та справжньої істерії, яка охоплювала його, завдяки своєму шалу [204, с. 254]. Потяг до відродження ідей А. Гітлера показує, що людина відчуває емоційний голод і заради його задоволення здатна знаходити форми активності, які “збагачують” її душу.

Головна проблема сьогодення, на думку Д. де Ружмона, попри усю легкість, інтелектуальну та чуттєву вишуканість, перенасичення – це потреба страждати. Мислитель стверджує, що потреба страждати є найглибшою потребою людини, яка залишається незадоволеною. Соціальне тіло не знає її і вважає, що може з неї глузувати, швидко вичерпує себе та розчаровується. Філософ наголошує, що “...дух через активну жорстокість зберігає страждання, які він забороняє відчувати серцю”, а людина, яка не переживає муки насамперед любовного страждання, не може бути доброю” [204, с. 202]. Заперечуючи слова Д. де Ружмона, зазначимо, що світ сьогодні перенасичений стражданням.

Реалії соціального буття України та світу загалом наснажені стражданням, оскільки кризова доба спонукає до актуалізації цього почуття. Зайве наголошувати, що українська людина зазнала нищівного страждання – голодомор, розстріли, заслання, депортації, війни. Сотні polegлих, овдовілих дружин, осиротілих дітей залишаються відлунням російсько-української війни. Надмірне страждання народу може мати негативні наслідки, оскільки

занурює в ситуацію психологічної перевтоми, апатії та збайдужіння.

Незважаючи на усі негаразди, українське суспільство продемонструвало приклад творення добра з власної волі, а саме – волонтерство, яке уможливило появу нових інституційних форм. Отже, волонтерський рух є новим суспільним інститутом, який веде діалог із владою, артикулюючи українські смисли. Волонтерство як здатність чинити добро за власною волею є гідним смисловим зразком українського сьогодення та прикладом для наслідування. Відтак, відбувається формування досвіду соціальної допомоги та підтримки, що підтверджує дискурс толерантності та поваги до прав та свобод особи, адже не існує свободи без відповідальності, оскільки “...свобода, якщо її реалізація не дотична до відповідальності, загрожує перерости у свавілля” [269, с. 68]. Громадянським діячам потрібно ще переосмислити антропо-культурні передумови появи такого унікального феномену в українській дійсності. Досвід допомоги іншому здатен закріпити віру людину у смисл буття та сенс життя.

Ми не погоджуємося з К. Касторіадісом, що західна культура приречена на порожнечу змісту та на випробування свободою, бо сучасна людина не знає, чи хоче вона бути свobodною, або не знає, що робити із цією свободою [117, с. 224]. У заперечення слів мислителя зазначимо, що випробування свободою проходить не лише західне суспільство, а й будь-яке суспільство, зокрема українське, оскільки пасивність Я, духовна невизначеність, душевна фрустрація без будь-яких зусиль щодо їх подолання призводять до того, що рамки свободи звужуються. На нашу думку, сучасна людина одночасно переживає і поразку свободи, і демонструє пристрасне бажання свободи.

Життєвий шлях людини і суспільства ХХ–ХХІ сторіччя потребує інноваційних рішень, які можуть виробити соціальні та гуманітарні науки. Гуманітарним інноваціям у соціально-політичній, економічній, науково-технічній сферах життя суспільства належить світоглядна і

смислопороджуюча роль. Дефіцит гуманістичних смислів у сучасному житті спонукає до міждисциплінарного та трансдисциплінарного гуманітарного і наукового пізнання та розроблення комплексних проектів суспільного життя. Гуманітарні науки повинні зрозуміти всю міру відповідальності щодо екстраполяції у світ гуманітарних інновацій заради смислового оновлення соціального простору України.

### **5.3. Закорінення – тематично нашарований феномен**

Проблему людського закорінення у бутті розглядала філософія першої половини ХХ сторіччя в єдності онтологічного, екзистенційного та соціокультурного підходів. Термін “закорінення” насамперед пов’язаний з іменем С. Вейль, яка подає нам приклад визначення закорінення: “Укорінення – це, мабуть, найважливіша і найменш визнана потреба людської душі, одна з тих, які найважче піддаються означенню” [33, с. 36]. Мислитель наводить “список життєвих потреб людини, аналогічних голоду”, які сприяють закоріненню людини у бутті. Погоджуємося з мислителем, що людина має коріння “через реальну, активну та природну участь в існуванні спільноти, яка зберігає живими деякі скарби минулого й деякі передчуття майбутнього” [33, с. 36]. Не сумніваємося, що певний перелік фізіологічних та душевних потреб людини сприяє процесу нормального життя людини. Фізіологічні потреби стосуються захисту від насилля, житла, одягу, тепла, гігієни, догляду у випадку хвороби” [33, с. 7].

Потребами душі С. Вейль називає порядок, відповідальність, рівність, ієрархію, що “визначаються певною пошаною, певною відданістю вищим, яких розглядають не як окремі особи чи уособлення влади, яку вони здійснюють, а як символи [33, с. 16], честь, покарання [33, с. 18]. Людині

запропоновано захист від слабкостей, боротьба з якими стала б надто виснажливою, “якби не існувало певної зовнішньої підтримки” [33, с. 18], однак така форма захисту є досить небезпечною, оскільки дисциплінарна влада сама вирішує, що вважати слабкістю людини. Людськими слабкостями можна назвати любов до кави чи шоколаду, проте злочини проти людяності, важкі кримінальні та військові злочини не є людськими слабкостями.

С. Вейль наголошує, що закоріненню людини сприяють свобода думки, безпека, ризик, приватна власність, колективна власність, правда [33, с. 20, 32]. Аналізуючи потреби душі, які визначила С. Вейль, важко уявити, як можуть узгоджуватися потреба душі у покорі, ієрархії та свобода вибору, свобода думки та потяг до ризику. Сучасній постмодерній людині складно ідентифікувати владну систему як спосіб захисту людини від її слабкостей.

Приклад укоріненень, наведених С. Вейль, – це закорінення людини ієрархізованого суспільства, в якому людині прищеплюється почуття “відданості вищим”, “захист від слабкостей”, “покоря встановленим правилам та покоря людським істотам, яких розглядають як керівники”, і на такому тлі свобода, свобода висловлювання, приватна власність виявляються декларативними феноменами, ілюзорними формами закорінення. Певні форми Вейлівського закорінення, з позиції сучасності, радше свідчать про дещо хибно прочитану закоріненість. Важко уявити сучасну людину, яка одним із способів закорінення вважає покарання та покору, які беруть до уваги беззастережно. Більше того, дисциплінарна влада використовує покарання як спосіб примусового “закорінення” людини, яке важко узгодити зі свободою слова, бажанням ризикувати, гідністю людини.

Філософи-екзистенціалісти роблять спробу знайти відповідь на виклики та загрози середини ХХ сторіччя, наголошуючи, що буття людини постійно під загрозою ентропії. Унікальність екзистенціалізму в тому, що вони декларують спробу переборення нігілістичних переконань



людини, скеровуючи свої зусилля на пошук нового онтологічного закорінення людини у бутті.

Артикулювання уваги на буттєвісне закорінення людини є у дослідженнях проблем творчості і свободи (І. Бичко, П. Гайденко, А. Карась, П. Рікер), діяльності (К. Абульханова-Славська, Г. Батіщев, О. Леонт'єв, В. Мельник, В. Табачковський, О. Яценко), відповідальності та людського спілкування (М. Бахтін, М. Бубер, К.-О. Апель, Ю. Габермас), осмислення феномена особистості та індивідуальності (Е. Ілленков, С. Кримський, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Фром) та інших.

Екзистенційно-антропологічне та культурологічне спрямування проблеми закорінення простежуємо у філософських розвідках українських авторів – В. Андрущенко, Є. Бистрицького, А. Бичко, І. Бичка, М. Булатова, Б. Головка, Г. Горак, В. Горського, О. Забужко, В. Іванова, С. Кримського, М. Лука, А. Лоя, М. Михальченка, В. Мельника, В. Нічик, І. Огородника, Б. Парахонського, Л. Рижак, В. Табачковського, Н. Хамітова, Т. Цимбал, Т. Хорольської, В. Шинкарука, О. Яценка та інших.

Дослідження доробку представників екзистенціалізму є досить ґрунтовним та комплексним у працях зарубіжних філософів – В. Анца, Б. Биховського, П. Гайденко, К. Долгова, Й. Ельрода, К. Льовіта, І. Нарського, А. Паульсена, Х. Радемахера, В. Рьода та українських – М. Зубрицької, А. Дахнія, К. Райди, Н. Хамітова, І. Леппа, О. Паркулаба, Д. Єсипенка, С. Світашева та інших. Б. Головка, аналізуючи особливості екзистенційної антропології, наголошує, що проблему сенсу життя вирішують завдяки можливості екзистенційного вибору людини, здатності зважити його на терезах “або ... або”, піднятися над ним у самовизначенні “бути ... чи не бути”? [52, с. 137–139].

Дослідники філософії екзистенціалізму зазначають пророчість філософських поглядів найпершого екзистенціаліста – С. Кіркегора. Так, М. Зубрицька вбачає головним завданням філософської думки С. Кіркегора – знайти ту істину, яка може звільнити людину від духовного

знищення [1, с. 13]. Філософські пошуки філософів-екзистенціалістів допомагали людині вистояти у складній кризовій життєвій ситуації, знайти “маленькій” людині своє місце у світі, яка втратила своє “Я” і розчинилася у натовпі людей. Людське буття у нових концепціях не є лише чистим мисленням та замкнутою в собі самістю, яка довільно вибудовує лише свій внутрішній світ. Вона є місцем зіткнення кінцевого і нескінченного, буття як такого та власного життя, трансцедентно-позамежевого та людського світу [291, с. 43]. Т. Цимбал переконана, що недаремно “екзистенціалізм, починаючи від С. Кіркгора, піддав критиці всю історію західної метафізики, що віддавала перевагу загальним сутностям (есенції) над індивідуальним існуванням (екзистенцією)” [291, с. 41].

Екзистенційний простір дослідження описують такі концепти, як: “вихід індивіда поза межі власного “Я”, “трансцендування” (К. Ясперс), “екзистування” (М. Гайдегер), “інтенційність” (Ж.-П. Сартр), що гарантує народження нової людини. Н. Хамітов акцентує нашу увагу на тому, що “поняття екзистенції виражає єдність переживання реальності і життя в реальності – виражає повноту людського буття... Екзистенція є наслідком граничного зусилля людини, коли їй відкривається її неповторна присутність у бутті” [56, с. 183].

К. Ясперс прагне показати, що на шляху пошуку власної ідентичності людину чекають різні форми краху. Ясперсовий аналіз межових ситуацій показує дихотомічність буття людини, загрозу її знекорінення у бутті, адже “онтологічні труднощі криються в самих основах екзистенційного проекту людини” [343, с. 19]. Людина зазвичай переживає свою смерть, боротьбу, провину (“я неминуче заплутуюсь у сітях провини”), що К. Ясперс назве “межевими ситуаціями”. Людина не може оминати, переступити, замружити очі, аби подолати межові ситуації. Усвідомлення неминучого потрапляння в межові ситуації – смерть, нещасний випадок, провинна, неможливість розраховувати на світ – відкривають людині можливість краху.

Унікальність межових ситуацій у тому, що в цьому стані відбувається певне “забуття”, “вимивання” усіх донині вагомих, значимих цінностей, які “прив’язували” людину до життя, і залишається “голе” переживання смислу буття. Людина, яка зазнала нищівного психологічного удару, спроможна на відчайдушні вчинки, які пересічній людині видаються позбавленими будь-якого здорового глузду. Розуміння та прийняття граничності буття, неминучості межових ситуацій означає досягти, після здивування та сумніву, найглибшого джерела філософії [343, с. 19, 20].

Розпач самим фактом, що крах може виникати у світі, штовхає К. Ясперса шукати підстав закорінення у потойбічному бутті. К. Ясперс наголошує на тому, що свобода на своєму шляху стикається з різними випробуваннями, наприклад, неспроможність розпізнати знаки “трансценденції” або “божественний” сигнал, проте можливість безпосереднього явлення Бога означала б для людини зникнення свободи. У світі, де людина не може розпізнати знаки “трансценденції”, оскільки вони лишаються неоднозначними, змушена обирати й вирішувати. Межові ситуації є тим буттєвим простором, де людина зустрічається з віч-на-віч з небуттям [343, с. 20, 23]. Ситуація межовості відкриває людині пошук підстав закорінення у бутті. Завдяки процесу трансцендетуванню екзистенція людини, яка за своєю суттю є свободою, здатна вільно прилучитися до світу та прирощувати буттєві смисли. Самостійність людського мислення є показником філософічності її життя [343, с. 130]. Філософічність мислення допомагає людині зрозуміти, що варто розраховувати на свої сили, осмислюючи світ, а не приймати його як даність [343, с. 122].

Філософія екзистенціалізму ставить людину віч-на-віч із загрозами, адже ще М. Гайдегер наголошував, що буття-у-світі – це буття-до-смерті. Ситуація війни найбільш повно ставить людину на межу буття та небуття. Загроза втрати життя, каліцтва оголює буття людини, оскільки людина щодня зазирає у вічі вічності. Власне можлива не-

минучість абсолютного краху, очевидність якого не може заперечувати людина, ставить її на межу вибору.

Екзистенціальний вибір ставить людину в ситуацію свободи та відповідальності, оскільки свобода людини найбільш повно проявляє себе в ситуації вибору шляхів закорінення. Ж. Рюс наголошує, що К. Ясперс вважає опорою людини у світі філософську віру як віру в можливу комунікацію Бога і людини, людини і людини [206, с. 255]. Філософська віра є вірою тому, що існування трансцендентного не може бути доведене за допомогою позитивних аргументів розуму. Віра є філософською, оскільки передбачає знання трансцендентного, яке підтверджується заперечними аргументами. Отже, скептичне незнання в позитивному аспекті є знанням про існування трансценденції. Можна дійти висновку, що трансценденція, згідно з К. Ясперсом, – це єдиний предмет, який уможливає збігання віри і знання. Філософську віру можна розуміти як межу релігійної віри і наукового знання. Процес трансцендентування допомагає людині закорінитися у бутті, воно не є вже таким чужим і далеким.

Ми розуміємо стурбованість К. Ясперса глибиною “метафізичного провалля” людини у межових ситуаціях, коли смисли розпорошуються, цінності нівелюються, втрачаючи свою значимість та вагомість, і, як наслідок, людина втрачає зв’язок з навколишнім світом. Людина залишається наодинці з Богом або Ніщо, споглядаючи і переживаючи “оголений” смисл буття. У таких життєвих ситуаціях слова зайві, сльози пересихають, крізь очі проглядає метафізична глибина. У граничній межовій ситуації людина перестає боятися смерті і доходить до висновку, що “помирати, не страшно”.

А. Камю звертається до аналізу смислу буття абсурдної людини в рамках буттєвого повсякдення. Мислитель доходить висновку, що можливість метафізичного бунту й творче конституювання смислів спроможні трансформувати світ і саму людину, отже, “творити – це жити двічі” [108, с. 474–476]. Ж. Рюс закликає, що людині варто

прийняти факт онтологічного обману як долі людини та зрозуміти, що онтологічні труднощі криються в самих основах особистісного екзистенційного проекту, бо онтологічний обман – це доля людини, а людина – це вільне існування, але бути свободним у світі нелегко, однак і без свободи людина є Ніщо. Мислитель наголошує на тому, що “проблема” Бога *не повинна* бути розв’язана”, інакше, “...якби він являвся мені в очевидний і незаперечний спосіб, тоді мій духовний досвід, спираючись на безсумнівні вияви божественного, перестав би ототожнюватися з виплесками свободи” [206, с. 90].

Своєю чергою Г. Марсель погоджується з Ж. Рюс, указуючи, що будь-який оптимізм, особливо технократичний, не може бути запорукою вирішення проблеми закорінення людини. Мислитель застерігає людей від помилки беззастережної віри в науковий і технічний прогрес, оскільки він не може збагатити наше життя сенсом, наголошуючи, що “...чисто науковий і технічний прогрес неспроможний сприяти налагодженню згоди між людьми, без якої неможливе ніяке щастя...” [161, с. 357]. Сенс життя як цінність, уважає Г. Марсель, прагне відкрити і зберегти мудрість, яка є “...не стільки станом, скільки ціллю...” [161, с. 358], і “мудрими не бувають, а ними прагнуть стати” [161, с. 362].

Проблема людського існування полягає в тому, що існує суперечність між фундаментальною незабезпеченістю людської екзистенції та розробкою людиною технічних засобів для досягнення добробуту, підтримки здоров’я тощо. Отже, прагнення мудрості – це бажання оволодіти цією дихотомічною ситуацією, оскільки розвиток техніки не несе ніякого її вирішення, а навпаки, є силою нівелювання індивідуальності. Щоправда, Г. Марсель засуджує усі спроби зберегти свою індивідуальність, відгородившись від світу. Мислитель закликає прийняти трагізм сучасної доби, зрозуміти неминучість зміщення центру від Я до суспільства, провести “децентрування” і “поліцентрування” свого Я, як наслідок цього, віддати перше місце не суспільству, яке позбавлене особистісного досвіду, не людині майбутнього

як раціональній екстраполяції техніки, а Світлу як джерелу будь-якого розуміння і близьким (коханам), через яких ми зможемо побачити обриси сучасного, багатовимірного світу. Ціллю наших роздумів, – уважає мислитель, – має стати бажання “...дізнатися, як те, що я назвав Світлом, яке не можна розуміти як аристотелівський безособовий Нус, стосується нашого трагічного світу, де кожний причетний буттю-наперекір-смерті не з огляду на деякий Drang’a, інстинкт самозбереження, а й – у більше глибокому й інтимному сенсі – наперекір смерті того, кого він любить, і хто для нього важить більше, ніж він сам, настільки, що він існує – не згідно зі своєю природою, а по призначенню – децентрованим і поліцентрованим існуванням [161, с. 364]. Безумовно, що Світло як джерело будь-якого розуміння та близькі (кохані) сприяють нашій закоріненості у бутті.

Філософія екзистенціалізму прагне звільнити людину від утисків з боку домінантного соціально-економічного буття, сприявши баченню себе серед чужого їй світу. Представники екзистенціалізму продемонстрували, що людина покликана знайти саму себе, і тільки від неї самої залежить те, якою вона стане, адже вона свобідна; вона – проект, який свідомо має вибрати відповідальність за світ та саму себе. Людина стоїть перед завданням пізнати себе у своїй свободі, яка сприяє конституюванню нових смислів як можливості трансформації світу.

Керуючись методологічною настановою екзистенціальної філософії, кожна людина приречена творити смисли, проте проблема в тому, що генерація смислів є прерогативою незначної кількості громадян, більше того, підтримка буттювання смислів потребують від людини значних духовних зусиль. Екзистенціалізм показує, що перед людиною як динамічною смисловою істотою відкривається поле можливостей у бутті, бо вона має змогу творити інноваційні смисли, долучатися до певних буттєвих зразків, уже існуючих, підтримуючи їх у бутті.

У висновку зазначимо, що філософи-екзистенціалісти зуміли вирішити проблему сенсу людського життя,

оскільки не змогли вийти поза межі метафізичного дискурсу, лише перевертаючи головне положення метафізики: “есенція передує екзистенції”, оскільки “перевернута метафізична теза так і залишається метафізичною тезою” і дає змогу М. Гайдегеру зробити висновок, що Ж.-П. Сартр “занурюється у забуття буття” [283, с. 200]. З іншого боку, заслуга представників екзистенціалізму у тому, що вони показали, що свобода та вибір людини є засадничими у конституюванні людиною сенсу життя та витворені власної ідентичності. Мислителі-екзистенціалісти наголошують на тому, що екзистенція є “...станом суб’єкта, приреченого існувати у світі і глибоко закоріненого в ньому” [206, с. 88].

Загалом закорінення можна розглядати як феномен, якому властиві тематично нашаровані значення, оскільки, з одного боку, закорінення є позитивним феноменом, з іншого, – формою рабства та упокорення. У сучасному динамічному світі закорінення можна тлумачити як форму залежності та упокорення людини великою нарацією. Тотально закорінена людина, яка ніколи не подорожувала за межі регіону проживання, спроможна “застрягти” у минулому та робити спроби його реставрації. Глобалізований світ, динамічність буття загалом спонукають людину до свободи та толерантності у виборі смислів буття. З. Бауман наголошує на одній категорії людей, “прикріплених до землі”, які завдяки особливостям характеру, освіті, знанню мов “прив’язані” до місця проживання, що є формою постсучасного варіанта рабства [9]. Мислитель висуває досить категоричне гасло, адресоване теперішній людині, – “усучаснюєшся або зникаєш” [323, с. 42]. Динамічність соціального буття змушує людину адекватно реагувати на виклики та запити сьогодення.

Сучасна молода людина меншою мірою “прив’язана” до національної та культурної ідентичності, Батьківщини, що робить питання закорінення не настільки значимим та вагомим [49]. Більше того, вона переглядає поняття успіху в традиційному розумінні, оскільки прагнення мобільності існування домінує над формами “прив’язаності”.

Особливою пошаною наділені люди, які віддають перевагу власному досвіду та враженням, а саме мандрівники, волонтери, фрилансери, стартапери та інші. Отже, людина як “соціокультурна змінна” прагне більшої свободи та незалежності, що сприяє її смислотворчості.

#### **5.4. Роль знекорінення в опорі метафізичним нараціям**

Екзистенційна філософія свідчить про постійну нерівноваженість, відірваність людини від себе, яка набуває різноманітних форм та кидає людину в поле можливостей, з яких ми реалізуємо лише деякі. Завдяки екзистенції людина – істота значуща, оскільки наділена вибором або свободою. Ж.-П. Сартр наголошує, що опорою людини у бутті є шлях постійного творення себе через працю і діяльнісну практику, що становить власну структуру буття людини. Мислитель розвиває філософію “праці”, головним гаслом якої є “Бути – це діяти” [211, с. 185]. Екзистенціалісти переконані, що людина визначає себе своїм проектом та вільно обирає свою ідентичність. Бути – це вибухати у світі, раптово вибухнути свідомістю-у-світі. Людині варто зрозуміти “буття-в” як рух.

Постмодерністська філософія дає підстави для висновку, що варто опиратися закоріненню, і справжній опір – це “життя в бігах”, номадизм. Номадологічна культура, загалом, спонукала появу знекоріненої людини. Зрозумілим є позиція М. Фуко, який звертає свою увагу на особу знекорінених, оскільки їх буття є можливістю заперечення владних смислів, жорстко фіксованих в межах бінарних позицій. Раціоналістичний бінаризм домінантно фіксує смисли, придушуючи прояви вільнодумства, декларуючи спроможність трансформуватися в репресивну ідеологію. М. Фуко акцентує нашу увагу на можливості опору великій нарації, що полягає в постійному ухилянні від дії владного



дискурсу, втечі у знекоріненість, існуванні в зазорах між дискурсами. Філософ прикладами таких втеч називає квакерські товариства наглядю за моральністю, члени яких мають змогу уникати державного дисциплінарного нагляду. На думку М. Фуко, небезпека форм суб'єктивної осілості в тому, що вони можуть обернутися філософським і політичним шовінізмом.

Осіла культура породжує кочівні маргінальні групи, яких витісняють на периферію. Наприклад, розвинений інститут ізоляції безумців та людей із вродженими фізичними вадами, невідомий в інших культурах, підозріле ставлення до феномену міграції та постулювання будь-яких “центрів”. Європейське презирство до кочівників і жебраків, знекоріненних, на думку М. Фуко, є наслідком телеологізму західної метафізики, яка прагне знищити таку модель суб'єктивності, що відкриває шлях розвитку інноваційного типу мислення. Інноваційний тип мислення передбачає, що процес конструювання істини тепер пов'язаний не з дисциплінарними практиками, а з практиками самоконструювання суб'єкта. Ж. Делез переконаний, що сьогодні потрібно говорити про “заснування модусів існування, або, як казав Ніцше, про відкриття нових можливостей життя” [74, с. 126].

Феномен знекорінення актуальний в американській та західноєвропейській, зокрема французькій соціології. Першопочаткове уявлення щодо феномену знекорінення укладалося в рамки бінарних опозицій “норма-патологія” і “центр-периферія”. У сучасному світі поняття норми зазнало своєї трансформації. С. Гіденс наголошує на відносності відхилення від норми, оскільки те, “що вважають відхиленням, залежить від часу і місця”. Один набір культурних установок свідчатиме про нормальність поведінки, а інший – сприятиме переконанню, що вона відхиляється від норми [47, с. 150].

Можна дійти висновку, що межі норми змістилися у сферу девіації та “психологічної патології”. Постмодерна методологічна настанова дала можливість людині само-

тужки визначати норму і патологію. Сучасна людина вибирає зухвалу поведінку, яка подекуди затребувана як гра. Білоруська дослідниця А. Р. Усманова наголошує, що поняття знекоріненість “характеризує специфічність різноманітних культурних феноменів, часто асоціальних чи антисоціальних, які розвиваються за межами домінуючих в ту чи іншу епоху правил раціональності, які не вписуються в сучасну панівну парадигму мислення і, тим самим, доволі часто виявляють протиріччя і парадокси магістрального напрямку розвитку культури” [264, с. 397].

Територією пошуку свого місця у світі знекоріненої людини є географічно-ландшафтний, філософсько-мистецький тощо. Шукаючи своє місце у світі, людина, яка добровільно вирішила прийняти знекорінення, погоджується фізично та психологічно піддати себе випробуванням, декларуючи цінність динамічного життя. Транспортно-технічні можливості пересування, можливість глобального спілкування за допомогою Інтернет-мереж, просування себе за допомогою телерадіопростору сприяють розширенню культурного обрію людини. Зростання добробуту людини допомагає реалізації планів та задумів. Проте одним із негативних наслідків знекорінення є втрата тісних культурних, мовних та родинних зв'язків.

Сучасна людина прагне уникнути тотальної форми організації життєвого простору, яка репресивно впливає на самобутність особи, стоїть на сторожі класичних форм улаштування буття. Людина, яка приймає життя поза закоріненням, прагне досягнути буттєвої свободи, самореалізації в індивідуальному та соціальному бутті. В добу глобалізації відсоток таких людей зростає, у тім числі в Україні.

Знекоріненість як добровільний вибір ми розглядаємо як феномен, який сприяє соціальним змінам та соціальному поступу. Р. Парк, аналізуючи особливості появи знекоріненої людини, зазначає, що знекорінена людина – це тип особи, яка з'являється в той час і в тому місці, де із конфлікту рас і культур починають з'являтися нові

спільноти, народи, культури. Доля прирікає цих людей на існування у двох світах одночасно; змушує їх виконувати роль космополіта і чужинця” [187]. Знекоріненій людині, з одного боку, може бути притаманне почуття моральної дихотомії, роздвоєння і внутрішнього конфлікту, з іншого, – вона досить комфортно почуває себе у нових смислових рамках.

Американський психолог Т. Шибутані дає приклад такого визначення знекоріненої людини: “Знекоріненими є ті люди, які перебувають на межі між двома чи більше соціальними світами, але не приймаються жодним з них як його рівноправні учасники” [302, с. 475]. Саме тому молоде покоління, заради уникнення упокорення великою нарацією, подекуди демонструє приклад зісковзування з одного дискурсу на інший, вибираючи життєву динаміку як спосіб буття. Прибічники культурно-соціального явища дауншіфтинга (*downshifting*) вибудовують певну життєву філософію “життя заради себе”, “відмова від чужих цілей”, що близьке за значенням до *simple living* (англ. *просто життя*). Така позиція властива людям, які переважно мають хорошу освіту та реалізували себе в соціумі, проте не бачать подальшої потреби у кар’єрному зростанні, освіті, не бажають брати участь в “бігу наввипередки” та прагнуть створити свій власний світ. Дауншіфтер вибудовує власну концепцію сенсотворення, і його вибір є усвідомленим та відповідальним.

Людина-турист прагне подолати опозицію “рідне-чуже” у сприйнятті іншої культури, хоче відчувати себе скрізь як вдома. На думку З. Баумана: “турист “пожирає” світ, у той час як світ прихильний йому, він “освоює” чужість інших, коли сам гордо носить із своєю зайвістю” [324, с. 32]. А. Роадес наголошує, що “споживацтво як жадоба є за своєю структурою канібалістичне і тим самим залучене до цієї найбільш нецивілізованої активності” [362, с. 36]. Своєю чергою польська дослідниця Б. Фридричак метафорично говорить про таку людину, як Дон Жуан, бо він: “трактує і творить власне життя як стрічку

пригод, які відбуваються одна за одною, але не мають між собою зв'язку” [336, с. 61]. “Чужинці” загалом сприяють появі нових репрезентацій та смислів, збагачуючи осілий культурний простір.

З. Бауман визначає ще один тип мандрівника – волоцюги, які є “мандрівниками, яким відмовлено у праві стати туристами” [11]. Волоцюги подорожують світом, оскільки вважають, що осілий спосіб життя незатишний. Волоцюга є представником знекоріненого у бутті, якому властива відчуженість щодо місця проживання, домівки, сім'ї та осілості загалом. Е. Чоран заперечує світ, який розбудовується на приписах “найдосконалішого підпорядкування” і заявляє, що усім бракує відваги вигукнути: “Нічого не хочу робити” [252, с. 38]. Західні соціологи культури впроваджують термін для позначення особливостей культурного сприйняття такого типу людини – “глобальний підліток” (*the global teenager*). Переважний вплив на формування культурної своєрідності мають сучасні медіа, вартості масової культури та ідеологія консюмеризму. Польський мислитель З. Мелосік висловив занепокоєння, що “глобальний підліток” може стати особою з прозорою ідентичністю, яка не має закорінення в національній культурі, а прагне розчинитися в єдності глобалізованого світу [351, с. 32].

А. Фарж заперечує добровільний вибір знекоріненого стану. Мислитель зазначає, що теперішній знекорінений “подібний до інших, ідентичний їм, і в той же час він каліка серед собі подібних – людина з обрізаними коренями, розсічений на куски в самому серці рідної культури, рідного середовища” [265, с. 144]. Знекорінений людині важко адаптуватися в чужій культурі через розрив традиційних зв'язків, розпорошення смислового простору. Ч. Тейлор, з позицій толерантності, наголошує на тому, що “...кожен має право розвивати свою форму життя, ґрунтуючись на своєму власному розумінні питання про те, що є справді важливим та цінним. Людям потрібно бути чесними із собою і шукати власного самоздійснення” [255, с. 16].

Свобода самовираження визначає ціннісну орієнтацію сучасної людини.

Молоде покоління віддає перевагу, з одного боку, самовираженню, смислоконституванню, з іншого, – самоусувається від визначення своєї життєвої долі. Таких молодих людей називають поколінням МІМІМІ. Мілленіали завдяки можливостям соціальних мереж мобільні, оскільки прагнуть подорожувати країною і світом, креативні у вирішенні життєвих проблем і виробничих питань, більш технологічно обізнані, що сприяє можливості підтримувати інтернаціональні зв'язки, влаштовувати онлайн-побачення, одружуватися, не витрачаючи багато часу на побачення. Однак мілленіалів можна назвати людьми без коріння, без Батьківщини, оскільки весь світ для таких людей є рідною домівкою. Такі люди не схильні до постійного працевлаштування, продуманого проектування свого життя. У середземноморській, латиноамериканській, а згодом у західноєвропейській соціології є термін, яким ідентифікують сучасне молоде покоління, “покоління Ні-Ні” (від ісп. *La generación Ni-Ni: los que ni estudian ni trabajan*, що означає “не вчать і не працюють: тобто не займаються ні тим, ні іншим). “Покоління Ні-Ні” – це молоді люди 16–34 років, які проживають з батьками у зв'язку з певними економічними, соціальними та політичними чинниками, не працюють і не навчаються.

Е. Чоран – людина, яка випередила свій час. Мислитель заперечує бажання планувати життєвий простір, оскільки справжнє життя “...є лише там, де до нього необережно ставляться” [252, с. 46]. Чи має сенс існування людина, яка не пододала у собі інстинкт збереження? Мислитель заявляє: “Замкнена у своїй непотрібності людина вже не має бажання жити” [252, с. 66]. Е. Чоран закликає до байдужого пробачення чи зневаги, які “...надають часові приємної порожнечі” [252, с. 33]. На думку Е. Чорана, добровільний вибір бідності спроможний звільнити людину від багатьох рутинних обов'язків та правил, вибравши свобідний спосіб життя без обмежень, де зречення домінує

над сталістю та тяглістю життя. Розуміючи небезпеку рутинної праці, яка руйнує душу людини, Е. Чоран прийняв раз і назавжди рішення залишитися вільним від щоденної восьмигодинної роботи, сімейних обов'язків, державної служби, наслідування традиції, культури, моральних та етичних норм.

Е. Чоран є прикладом людини, яка добровільно вибрала статус знекорінення і робить висновок, що плисти за течією більш мудро, ніж боротися з хвилями. Мислитель прагне показати, що убогість може сприяти підтримці тону духу, адже "...для цього згодяться не лише кава, хвороба, безсоння чи одержимість смертю; убогість цьому сприяє не менше, можливо, вона навіть ефективніша: страх перед завтрашнім днем, як і страх перед вічністю, та фінансова скрута, як і метафізичні жахіття, повністю виключають можливість відпочинку й невимушеності" [252, с. 52]. На нашу думку, так може розмірковувати людина-самітник, яка не обтяжена сім'єю, соціальною відповідальністю, яка вибирає безпритульність як свою життєву філософію.

Приклад життя Е. Чорана свідчить про нелегкий спосіб буття людини-мислителя, який вибрав знекорінення як життєвий шлях. Мислителю властиві духовні стани зречення, чужі злиденній людині. "Ми наповнюємо всесвіт смутком, – стверджує Е. Чоран, – щоб запалити дух..." [252, с. 43]. Очевидним є те, що духовне зречення потребує певних передумов, а саме високої освіченості та певної життєвої філософії, чого злиденна людина не має можливості здобути або втратила, розгубила. Е. Чорана захоплює людина, яка не зважає на своє минуле, благопристойність, логіку чи повагу, проте "мислитель потребує, – якщо прагне відділитися від світу, – тяжкої праці запитань, а привілей пороку надає долі певної особливості" [252, с. 330]. Людина-мислитель по-іншому сприймає бідність, адже вона може бути свідомим вибором, певним духовним допінгом.

Е. Чоран бачить у бідності позитивний момент і підкреслює: "Бідність – не тимчасовий стан: вона забезпе-

чує впевненість у тому, що у вас ніколи нічого не буде, що ви народилися поза обігом благ цього світу, що треба боротися за право дихати, що треба завойовувати повітря, надії, сні, що навіть якщо суспільство зникне, природа залишиться такою ж безжальною та збоченою” [252, с. 53]. А. Дністровий висловлює своє бачення філософсько-життєвої позиції Е. Чорана, пояснюючи це так, що “нудьга і підозра, які в нього викликала методологічно “зангажована” думка, ніби кидала його в іншу крайність – у відверту безкомпромісність і навіть оголеність мислення, не прикритого жодним дипломатичним кліше, жодними стилістичними декораціями, жодними термінологічними конструкціями, від чого в той чи інший спосіб залежний будь-який час, будь-який інтелектуал” [252, с. 15].

Важко сказати, чи реалізовував у своєму житті свої заклики Е. Чоран, але одним із головних висловів мислителя, який показує непросту долю філософа, можна вважати “Так легко відчувати себе Богом – і так важко себе ним помислити” [252, с. 70]. Мислитель слушно наголошує, що знекорінена людина перебуває в тенетах страху, де “простір зменшується, відлітає, стає повітряним і прозорим..., він (страх. – Л. С.) розширюється і приходиться замість існування, замість смерті” [252, с. 78]. Страх ізолює людину “...у марному здриганні, в безпричинному тремтінні, змушує марно намагатися забути, що ми колись... померемо” [252, с. 79]. Деформованість світу небезпечна тим, що людина ризикує втратити свою ідентичність, що зумовлює виникнення стану соціальної фрустрації.

Внесок Е. Чорана в розвиток філософії сенсу значний, уважає А. Дністровий, оскільки філософ здійснює деконструкцію історії, літератури, філософії, і “...це не лише скептичне й безжальне прочитання, а побудова складної апології зречення – зречення від того, що насправді вже померло” [252, с. 16]. Е. Чоран заслуговує на пошану та подив ще тим, що він – людина без коріння, яка зреклася своєї етнічної та політичної ідентифікації, подолавши низку табу, йдучи життям як вільний творець. Безпри-

тульність стала для нього тією порожнечою, в якій він віднаходив смисли та способи їх екстраполяції у світ. Ніякі бінарні позиції розуміння його особи не здатні окреслити межі його життєвого шляху, оскільки правдивим є те, що він сам їх не шукав та не намагався визначити.

Виникає запитання, наскільки знекорінені спроможні замислитися над проблемою сенсу життя та відповідально конституювати його дискурс в умовах нестабільності та фрагментарності життя, “діяти солідарно та втілювати спільне розуміння соціальної справедливості та спільне прийняття ідеї “доброго суспільства”, відкритого для всіх його членів” [9, с. 84]. На нашу думку, життєва позиція знекоріненої людини спроможна відкрити інші смислові горизонти, надавши нових обрисів життєвим перспективам. Спроба добровільного вибору знекорінення виводить людину поза межі системності та ідеологічного впливу. Ситуація “загубленості” виштовхує людину в ситуацію буття-на-межі, існування-на-краю, що спроможне породити нові репрезентації та смисли. Така людина спроможна навчитися жити в ситуації невиразного окреслення та розуміння сенсу життя, існування в межах певних ситуативних смислів, оскільки умови нестабільності та фрагментарності життя не сприяють опертю у бутті.

Потребує додаткового осмислення те, що знекорінені люди можуть формувати негативні і навіть небезпечні смисли, оскільки знекорінений спроможний консервативно впливати на культуру, репрезентуючи пасивність особи в соціально-культурному житті, демонструючи відсутність бажання брати участь у прийнятті важливих суспільнозначимих рішень, екстраполюючи соціальну апатію та розчарованість загалом. Проте досвід Майдану, російсько-української війни показав, що у критичні періоди буття спільноти, знекорінені, з одного боку, спроможні поставити громадські інтереси вище особистих, жертвувати своїм життям заради гідності людини, з іншого, – виступити на стороні консервативних сил, застосовувавши засоби насилля та наруги над неприйнятними дискурсами.



## 5.5. Загрози соціального знекорінення (безґрунтів'я)

Соціальна знекоріненість відрізняється від знекорінення за покликанням тим, що вона не має вибору і може бути причиною соціальної дезорганізації та девіації. Сучасна “Енциклопедія кримінології та девіантної поведінки” (2001) розрізняє три головні підходи щодо визначення девіантності: девіантності як поведінки, що порушує норми (R. Akers, M. Clinard, R. Meier, A. Liska, A. Thio); як наслідку “конструкторської” діяльності політичного режиму (D. Black, H. Becker, K. Erickson, E. Goode); як порушення прав людини (H. Schwendinger, J. Schwendinger) [438]. Г. Беккер у праці “Аутсайтери” (1963) вимовив фразу, що стала відомою, що девіант – це той, кому був прикріплений відповідний ярлик (*lebel*); девіантна поведінка – це поведінка, яку люди так відзначили [16].

Об'єктом дослідження західноєвропейських соціологів стають соціально-ізолювані групи в структурі суспільства. А. Фарж зазначає, що знекоріненість – “це не стан автономії, а наслідок конфлікту з загальноприйнятими нормами, вираз специфічних відносин з існуючим суспільним ладом” [465, с. 144]. Французький соціолог передбачає різні способи входження людини в ситуацію знекорінення – заперечення традиційних зв'язків і створення свого власного, іншого світу, або поступове витіснення (чи примусова обструкція) поза межі законності.

Причини соціального знекорінення досліджували А. Антоновські, З. Бауман, М. Вудс, Р. Гласс, Е. Дюркгейм, М. Гордон, Р. Парк, Е. Стоунквіст, А. Фарж, Є. Рашковський, С. Баньковська, В. Каганський, С. Гурін, І. Малишев та інші. Наприклад, Е. Дюркгейм, аналізуючи підстави знекорінення, висуває теорію аномії, А. Коен, Р. Мертон – соціальної дезорганізації, Е. Саттерленд, Т. Крессі – культурної конфронтації, Г. Беккер – теорію стигматизації, Д. Уолш розробив феноменологічну теорію

девіації, А. Шюц піднімає проблему реадптації індивіда в соціально-культурне середовище, Р. Клауорда та Л. Оумін звернули свою увагу на делінквентні субкультури.

Чиказька соціологічна школа (А. Коен, Дж. Вінсент, Г. Маккей, В. Томас, Ф. Трешер, К. Шоу, Ч. Хендерсон, трохи згодом Р. Парк та Е. Берджесс) досліджувала коріння соціальної знекоріненя, звернувши увагу на вплив міської екології на формування девіантної поведінки. Зокрема Ф. Трешер прагнув проаналізувати соціально-культурні причини появи чикагських банд. В сучасному суспільстві загалом можна фіксувати проблеми з використанням статусних прав громадян, ситуацію соціальної несправедливості, ситуацію соціальної закинутості та забутості, душевної або фізичної безпритульності “кожен або майже кожен є під якимось поглядом знекоріненним” [350].

З другої половини ХХ століття в соціології формується “конструктивістський” підхід до багатьох соціальних реалій, оскільки значна кількість соціальних інститутів і феноменів виявилася як така, що штучно “сконструйована”, а не така, що *per se, sui generis*, тобто існує об’єктивно. Такими феноменами є: “організована злочинність”, “наркозалежність”, “корупція”, “тероризм”, “проституція” та безліч інших соціальних “конструктів” [19]. Так, корупція є одним із деструктивних феноменів, що стоїть на шляху успішного соціально-економічного розвитку України, який є одним із чинників знекоріненя українського громадянина, оскільки бідність, безробіття не сприяють відчуттю опертя у бутті.

Анонімність міської культури, “загубленість” у просторах урбаністичних мегаполісів, соціальні проблеми невеличких міст та селищ, невлаштовані “чужинці”, а саме безробітні, біженці, іммігранти, інваліди, повії загалом спонукають появу соціального феномену – знекоріненого. Модернізм, який асоціюється з імперською свідомістю та пов’язаний з культурою великих урбаністичних мегаполісів, сприяв появі такого типу знекоріненя, як відлюдники, мандрівники, туристи, дауншіфтери та інші. З. Бауман у праці “Змарноване життя” наголошує на таких

характеристиках знекорінених, як зайвість, бракованість та непотрібність. “Визнати когось “зайвим” означає відкинути його тому, що він призначений для викидання, як порожня вжита пластикова пляшка, чи використаний одноразовий шприц, непривабливий товар, на якого немає покупців, чи непотрібний, забракований продукт, якого зняли з конвеєрної стрічки контролери якості” [323, с. 25].

У сучасному світі функцію “людей-відходів” виконують – іммігранти, біженці, безробітні, безпритульні, жебраки, волоцюги, повії, хворі, люди з особливими потребами, люди похилого віку. З. Бауман зазначає: “Коли в гру входить проектування форм людського співбуття, функцію відходів виконують людські істоти” [323, с. 51]. Знекоріння є формою безпам’ятства та безособовості, що є “...сатанинськими рисами радикального або тоталітарного різновиду сучасності”. Безпритульний втрачає підґрунтя своєї особистості, “перетворюючись на геть подрібнену, позбавлену пам’яті людину, нездатну зрозуміти об’єднавчі засади життя та історії” [9, с. 39].

Е. Чоран прикладом свого життя показує, що людина, яка не знаходить життєвих смислів на теренах своєї Батьківщини, здатна вибрати *безпам’ятство* як спосіб забуття рідних смислів, не опираючись на такі звичні людині речі, як домівка, сім’я, діти, кар’єра, успіх, визнання тощо. Душевний злам не дає змоги людині, яка вирішила зректися Батьківщини, розкритися та відчувати себе самодостатньою. Знекорінена людина, яка втратила домівку або позбавлена можливості її набути, обтяжена життєвими труднощами, залишається наодинці з тугою та душевним смутком. Відчуття метафізичної втрати дому спроможне позбавити людину духовного центру, емоційної стабільності. Однак людина без домівки, якщо не в реальності, то в душі намагається збудувати метафізично відсутній дім. Фрустрація дому може бути поштовхом для творення унікального дискурсу сенсо-розуміння, проте може спонукати людину до втрати своєї ідентичності, соціальної апатії та образи на світ.

Безпритульність іноді спонукає людину до того, що їй легше сказати “так”, ніж “ні”, людина буває “згодна на все й не відчуває жодного дискомфорту” [252, с. 76], оскільки позбавлена внутрішньої сили і душевної нерозколотості. Людина, яка не спроможна сказати “ні”, відчуває слабкість свого духу, розчарування собою та роздратованість світом. У той же час людина, яка беззастережно говорить “ні”, здатна використовувати інших у своїх цілях, вона не обтяжена соромом, гордовита та самовпевнена. Не дивним є те, що Е. Чоран розуміє дилему “так”-“ні” й акцентує, що лише заперечення може звільнити розум, проте і воно є кайданами, а саме тому людина має шукати золоту середину [252, с. 76]. Е. Чоран знає, що відчуває людина, яка змушена забути своє коріння, і знає, як важко виживати в “чужому” світі. Він зі смутком зазначає, що існування взагалі потребує краплю ницості, і заявляє: “Хочете “вперто жити” – не нехуйте ресурсами ницості” [252, с. 116].

Еміграцію можна розглядати як спробу знайти домівку, віродити позитивні смисли та знайти сенс життя. Еміграція – це феномен тематично нашарованого значення, оскільки, з одного боку, – це спосіб розширення буттєвої свободи, з іншого, – іноді драматична необхідність “повторного закорінення”. Людина-іммігрант змушена шукати шляхи закорінення заради повноцінного життя в іншому соціально-культурному середовищі, яке залежить від того, наскільки вона спроможна впестися в контекст конкретного місця.

Заради “повторного закорінення” іммігранти, які осідають на новому місці, роблять титанічні спроби “впестися” у канву соціального життя, долучаючись до соціально-культурному буття нової соціальної спільноти, іноді прагнучи піддати забуттю своє власне коріння. З. Бауман наголошує, що сучасна людина в добу глобалізації змушена “повторно народжуватися”, що означає “розірвання з дотеперішнім життям і перетворення в когось зовсім нового” [322, с. 16]. Забуття національної культури спрможне викликати метафізичне відчуття втрати дому.

Біженці як особливий тип знекоріненого боляче відчують свою незахищеність, оскільки втрата домівки, відлученість від соціально-культурного життя рідної землі спроможні занурити людину в стан душевної фрустрації. Вимушену бідність можна розцінювати як форму несвободи, розпорошення духовного центру людини, оскільки бідна людина обмежена у виборі сенсів життя та буттєвих смислів, простір яких окреслений життєвими потребами. Людина щоденної рутинної праці перебуває у стані примирення зі смертю, яку сприймають як форму повсякдення. Державним органам, соціальним службам, громадським організаціям потрібно розробляти програми соціальної реабілітації знекорієних з метою їх залучення до суспільного життя та входження у структури громадського суспільства.

Загалом людина, яка не пам'ятає свого коріння, позбавлена історичної пам'яті свого народу, є носієм фрустрованих смислів. Така знекорієна людина може дійти до висновку, що озлоблення оберігає та вивищує над іншими, даруючи самотність буття. Озлоблення, агресія, помста знекорієної людини може вважатися тією ж людиною як вияв сили та влади над Іншими, що свідчить про деструктивну життєву позицію такої людини. Е. Чоран зазначає, що людина не завжди здатна бути покірною й озлобленість перемагає мудрість. Озлобленість – це одна з огидніших наслідків людського буття, яка у той же час приховує помсту. Людина не завжди здатна пробачити життю своїх нездійснених мрій [252, с. 43].

Клас “непевних” існує з відчуттям життя “на сипучих пісках чи біля підніжжя вулкану” [8, с. 76]. На думку З. Баумана, представників класу “прекаріат” єднає “стан крайньої дезінтеграції, пульверизації, атомізації”. Причиною страждання, яке супроводжує буття прекарітаріїв, є “гріх недостатньої далекоглядності й обмеженої старанності” [9, с. 80]. Туманність життєвих перспектив спри-

чиняє екзистенційну невпевненість, “суміш незнання та безсилля, а також невичерпне джерело приниження” [9, с. 80]. В Україні наукових працівників та викладачів також можна віднести до класу прекарітаріїв, оскільки низька заробітна плата, відсутність соціального замовлення, невпевненість у завтрашньому дні спонукають до відчуття себе як прекарітарія.

Прислухаймося до думки З. Бауман, який слушно наголошує, що сьогодні 99 відсотків представників світової спільноти є прекарітаріями, а саме: “ті, кого вже звільнили, й ті, хто боїться втратити роботу під час наступної хвилі скорочення чи “реструктуризації”; випускники університетів, що марно шукають працю, яка відповідає їхнім знанням та прагненням; службовці, що пропрацювали все життя і тремтять від самої думки про можливість втратити будинки та всі збереження під час наступного обвалу фондової біржі; безліч інших, які мають вагомий підстави сумніватися в надійності свого положення у суспільстві” [9, с. 84]. Така позиція мислителя видається нам певним перебільшенням, оскільки ситуативне відчуття соціальної незахищеності не спонукає до реальної знекорінення людини у бутті.

До цього часу досить актуально звучать роздуми С. Вейль щодо причин соціального знекорінення: війна, проституція, позбавлені коріння робітники, втрата коріння селянами. С. Вейль звертає увагу на людську сферу зайнятості, яка співзвучна тотальній втраті коріння – це проституція. На думку філософа: “Становище професійної повії є останньою межею позбавлення коріння” [33, с. 73]. Насильницькі військові дії “щоразу за військових завоювань” [33, с. 36] здатні позбавити людину коріння, відтак, людина змушена заново шукати сенс життя, отже, на думку мислителя, війна – це завжди зло.

В. Франкл зазначає, що ґрунтом знекорінення є безробіття. Безробітною людиною може заволодіти почуття

внутрішньої спустошеності та безсенсовості існування [269, с. 141]. С. Вейль у праці “Укорінення” наголошує на тому, що потреба в праці – це одна із визначальних умов закорінення людини у бутті [33]. Безробітний відчуває себе позбавленим соціальної значущості та зазнає значної екзистенційної фрустрації і навіть стоїть перед загрозою втрати сенсу життя. В. Франкл привертає нашу увагу до того факту, що людина може мати надлишок вільного часу як наслідок безробіття, і питання структурування свого життєвого простору стоїть перед нею надзвичайно нагально. Безробітній не завжди має душевну силу звернути свою увагу на інші способи змістовного наповнення свого життя, що може призвести до відчуття, що життя втратило свій сенс.

С. Вейль зазначає, що безробіття робітників є подвійним позбавленням коріння”, оскільки робітники є найманою робочою силою, які змушені концентрувати свою увагу на підрахунках заробленого” [33, с. 37]. На думку мислителя, незважаючи на те, що вони географічно залишаються на місці, морально вони перебувають у стані втрати коріння. Е. Чоран наголошує, що “...працьовиті не думають про небуття: ті, хто гне спину, не мають ні часу, ні бажання міркувати про свій прах; вони покійно приймають суворість і безглуздість долі; вони сподіваються: надія – гідність раба” [252, с. 29]. Багатогадинна зайнятість тримає людину в полоні тотальності буття, оскільки втома і, як наслідок, збайдужіння не сприяють помислу про вічні питання про сенс життя. С. Вейль наголошує, що фізична праця як “...щось обов’язкове заради збереження життя – це акт найдосконалішого підпорядкування, який призначений людині для виконання” [33, с. 233].

Філософ, захищаючи фізичну працю людини-трудівника, яка вкорінена в ендотимні шари природного буття, зазначає, що “...інші види людської діяльності, керівництво людьми, розробка технічних планів, мистецтво, наука, філо-

софія і т. ін. – усе, в духовному значенні, поступається перед фізичною працею” [33, с. 233]. Нам видається, що Вейлівські роздуми мають дивний вигляд, оскільки їй належать слова: “Щоденна фізична праця – це смерть” [33, с. 232].

Втрата селянських корінь свідчить про смертельну небезпеку для країни загалом, наголошує С. Вейль, бо спустошення сіл, дійшовши до своєї межі, призведе до соціальної смерті [33]. Голодомор українського селянства надзвичайно негативно вплинув на знецінення вікового укладу життя селянина, знищивши традиційне соціально-культурне буття селянина, змінивши назавжди етнічну картину України, закарбувавшись у генетичній пам’яті українця. Соціальна фрустрація селян є наслідком примусового знекорінення, результатом чого є духовне зубожіння, що продовжує руйнувати душу селянина. Знекорінена людина принижено смиренна, оскільки боїться померти з голоду. Насильницьке “спустошення сіл”, спричинене Голодомором українського селянства, має надзвичайно негативні наслідки для культурно-національного поступу українського народу.

Сучасна Україна має підстави перебороти відчуття знекорінення селянина шляхом виходу держави на стратегічні аграрні позиції в умовах перенаселення світу та екологічних загроз людству. Ефективний розвиток сільського господарства сприяє зайнятості сільського населення, росту його добробуту, що своєю чергою позбавляє українське селянство соціальних передумов знекорінення та сприяє процесам смислопродукування.

Загалом знекорінення, як і закоренілість, можна розглядати як феномен тематично нашарованого значення. З браком участі у різних формах суспільного життя, явища соціального виключення соціально знекорінені, потребують підтримки спільноти та розробки державних механізмів адаптації в соціальному бутті та включення цих людей у структури громадянського суспільства, оскільки



---

такого типу людям подекуди не властива “схильність до спільного блага”, та іноді вони не бачать потреби у конституюванні сенсу життя, оскільки їх влаштовує життя в межах задоволення особистих нагальних потреб. Правова захищеність людини, розвинуті інститути громадянського суспільства спроможні послабити відчуття людиною негативного ефекту знекорінення та сприяти продуктивній смислотворчості.

## Розділ 6

# ТРАНСФОРМАЦІЯ СЕНСУ ЖИТТЯ У СУЧАСНОМУ СОЦІАЛЬНОМУ ПРОСТОРИ

---

---

## 6.1. Смыслова мозаїчність буття

На межі XIX–XX століття у філософії та культурі, загалом, відбуваються радикальні зміни, що значно вплинули на процеси перебігу суспільного життя. Унаслідок бунту зсередини, що спровокував руйнування традиційного ланцюга буття та зміни узвичаєних контекстів, людині відкриваються інші буттєві смисли та життєві сенси. Зміна узвичаєних контекстів привела до життя новий тип гуманізму, який своєю чергою є підґрунтям постгуманістичного уявлення про сенс життя.

Трансформація деяких традиційних буттєвих смислів призвела до певного розпорошення морального горизонту й нігілістичного забарвлення ґрунтовних цінностей. Унаслідок перебігу буттєвих процесів сучасна людина відлучається від традиційних переконань та вірувань, що позбавляє її традиційного уявлення про сенс життя, оскільки “пропало” буттєве опертя у класичному розумінні цього слова. Ера сучасної зневіри знаменує особливість сучасного соціального простору, незважаючи на прихильність великої кількості людей до християнських ідеалів. Е. Левінас зазначає: “значна частина людськості не знахо-

дить більше в релігії або релігійності шляхів до духовного життя..., добро, до якого запрошує релігія, не творить Блага, а очищення, яке вона пропонує, не змиває бруду” [143, с. 23]. Ч. Тейлор погоджується з Е. Левінасом, який наголошує, що суспільство “...вже не має сакральної структури, відтоді соціальні порядки та способи діяльності вже не ґрунтуються на порядку речей або волі Бога, вони, певною мірою, стають відкритими для привласнення” [143, с. 9].

Час із глибокими та вкоріненими формами зневіри Ч. Тейлор називає “іманентним анти-Просвітництвом”, оскільки цей проект є непохитно натуралістичним, і тут “...у жодному сенсі не йдеться про повернення до релігії трансцендентного” [254, с. 664]. Отже, питання про “смісл життя в контексті християнської традиційної аксіології зависає в повітрі. Йому просто немає за що “зачепитися” [171, с. 186]. Релігійна ідентичність є лише одним із добровільно вибраних способів осенсовування життя. Зазначимо, що модель сім’ї втрачає свою класичну сутність та призначення. М. Кастелз наголошує на тому, що розпорошення патріархальних сімейних зв’язків має негативні наслідки, а саме “...якщо не будуть винайдені нові форми співіснування і співвідповідальності, які поєднують жінок, чоловіків і дітей в зреконструйованій егалітарній сім’ї, яка більше пасує вільним жінкам, свідомим дітям та невпевненим чоловікам” [331, с. 23].

Такі буттєві процеси, з одного боку, спричинили те, що у сучасному світі відбувається процес “розутілення” людини та фрагментації суспільства, з іншого, – А. Васильченко концепт “розутілення” пояснює так, що це процес “...виведення соціальних відносин поза їхні узвичаєні локальні контексти...” [255, с. 115]. Прагнення людини – відокремитися від традиційних супутників людського життя – смерті, хвороби, божевілля, злочинності, – А. Гіденс називає такий процес “вилучення з досвіду” [340]. Людина перестає говорити про смерть як про те, що очікує її наприкінці життя.

Отже, центр морального життя пересунувся в царину особистих стосунків, громадського життя, виробництва особистих благ та їх споживання. Позитивним є те, що сучасний тип інструментального мислення та можливості науково-технічного прогресу сприяють побудові “відносно небезпечного і сприятливого для окремої людини середовища існування” [255, с. 115]. Комфортна зона проживання надзвичайно важлива теперішній людині, яка досягнута титанічними зусиллями і працею багатьох. Сучасна людина не ставить перед собою утопічних цілей, високої мети, оскільки спроба реалізації ідеї вищої мети суперечить принципам досягнення реального добробуту. Ідею зневаги до реального, тілесного блага в ім'я вищої мети все менше підтримує сучасна людина.

Процес “розутілення” людини та фрагментації суспільства спричинив трансформацію людини сьогодення, яку можна назвати людиною-мозаїкою, яка займає певний соціальний простір, екстраполюючи у світ свої буттєві смисли та не замислюється над потребою їх закорінення. Людина-мозаїка інтенсифікує свою комунікацію за допомогою інформаційних технологій, оскільки реальна комунікація зазнала смислового та ціннісного розпорошення. Інформаційні технології відіграють вирішальну роль у процесі комунікації людей-мозаїк. Дж. Пітерс передає особливості сприйняття людини, яка квапить жити і потребує постійного оновлення, яка прагне потрясіння, бо відлученість від потрясіння робить її нещасною: “І бомба, і інформація дають таємне задоволення від можливого апокаліпсису, п'янить сучасних людей (звиклих до потрясінь від нового) відчуттям споглядання саморуйнування. Комп'ютер позначає найвагоміший момент історії, а бомба – останній” [188, с. 35].

Людина як смислова мозаїка функціонує насамперед завдяки віртуальній реальності, отже, має великий потенціал “три з ідентичностями”. За допомогою мереж людина має змогу змінити спосіб самовизначення та сприйняття

самих себе, розширюючи творчі можливості в конституюванні власної особистості, виявляючи нові аспекти власного "Я". Спілкування з допомогою інтернет-ресурсу сприяє невимушеності, легкості, всезнайству, відчуттю причетності до значимих подій та особистої гордості. Можливо саме тому зростає залежність від відеоігор, які спроможні насичувати душу людини яскравими емоціями та карколомними переживаннями.

Ідентичність сучасної людини формується щораз в більш інтимний спосіб, що спонукає людину оточувати себе спільнотою у все більш обмеженому масштабі, виключаючи з неї усіх, хто має інші політичні переконання, манери та стиль поведінки. Звуження ідентичності, яке в парадоксальний спосіб відбувається одночасно з її розширенням, оскільки технологічні комунікації дають змогу людині ідентифікувати себе з географічно віддаленими спільнотами, носіями різних культурних, гендерних особливостей, соціального статусу, спонукає її відчувати себе членами наднаціональної і наддержавної культурної спільноти.

У сучасному буттєвому контексті звуження та розширення ідентичності відбувається завдяки інтернет-спілкуванню, шляхом зберігання традиційності своїх визначених спільнот, прилучення до ситуативних або формування нових. Звуження ідентичності переважає в середовищі іммігрантів, релігійних фундаменталістів, які завдяки інтернет-спілкуванню (яке мало б сприяти її розширенню) мають змогу жити життям діаспори і не бачать потреби в асиміляції в нову соціально-культурну спільноту. Дж. Батлер акцентує увагу на тому, що в більшості північноєвропейських країн наявне розшарування в колі феміністок, квір-спільнот, гей-лесбійських правозахисників, антирасистських рухів, рухів за свободу віросповідання.

Можна стверджувати, що всередині певних соціальних груп переважають закриті культурні осередки, що уподібнює ці структури до мозаїчних, кожна з мозаїк

тримається на виключенні тих, хто має відмінні погляди. Окремі соціальні групи комфортно почувають себе у своїх межах і не бачать нагальної потреби вступати в комунікацію з іншими та державою, крім переговорів на користь власних інтересів. Вони поривають зі своєю колишньою груповою ідентичністю, не набуваючи за цього ні спільної, ні якоїсь іншої ідентичності [8].

Закритості й окремішності людини сприяють сучасні засоби зв'язку, які загалом визначають образ культури, задаючи спосіб кодифікації культури. Культуру суспільства сьогодення визначають тим, якими комунікативними пристроями та джерелами користується людина. М. Маклюен, канадський дослідник, наголошує, що технологія комунікації, властива суспільству, визначає особливість цього суспільства [157].

Небезпека закритості окремих груп та людей сприяє тому, що вони відмовляють іншим у праві на суспільне визнання та особистий поступ. Смысловій мозаїчності людини сприяє те, що буття сучасної людини характеризується одночасно і фрагментарністю, і множинністю власних ідентичностей. Отже, небезпека людини-мозаїки в її обособленості та закритості, незважаючи на її мережеву комунікативність, з одного боку, та притворству і безвідповідальності, – з іншого.

Дж. Пітерс наголошує, що інтернет-спілкування можна порівняти з культурою “речей одноразового використання”, оскільки людина легко і без жалю прощається з віртуальними друзями та коханими [188]. Отже, така форма спілкування дарує можливість удаваної незалежності, мобільності, свободи. Проте ми не зовсім погоджуємося з Дж. Пітерсом, що таке спілкування завжди виявляється фальшивим, оскільки “чиста” фальш не спроможна підкорити собі мільйони людей у всьому світі. Інтернет-спілкування сприяє консолідації людей у їхній боротьбі за свободу, швидкому об'єднанню людей заради допомоги іншим, позбавляє людину самотності та відчуття емоційного та інформаційного голоду.

В. Мельник слушно наголошує, що “все залежить від критичної маси духовно налаштованих учасників інтернет-спілкування” [163, с. 13]. Мислитель підкреслює внесок комп’ютерних технологій у смислопошукову діяльність людини, бо “комп’ютерні технології, кінець-кінцем, носять антропний характер, виступаючи в якості еволюційно-запрограмованих активаторів смислопошукової діяльності людини” [163, с. 12]. Американський учений Д. Домінік вважає, що позитивність такого спілкування у нівелюванні расових, статевих, вікових, зовнішніх відмінностей, отже, “анонімність може слугувати утвердженню рівності” [335, с. 333].

Дигітальна культура, опосередкована і трансформована різноманітними інформаційними технологіями, а саме – компакт-дисковими пристроями запам’ятовування, стільниковими телефонами, універсальними цифровими дисками, кишеньковими комп’ютерними довідниками-записниками тощо, розвиває та уможлиблює зв’язки з різними галузями знання, обмін особистим досвідом, засвідчення факту своєї присутності у світі, спонукаючи до комунікації-без-меж. Безумовно, що живу Бахтінську комунікацію заміняє новий спосіб спілкування: короткі лозунги-заклики, завдання яких викликати емоційне збурення у читачів та дописувачів. Письмовий діалогічний текст є прийнятною формою спілкування, який сприяє появі відчуття безпосереднього контакту.

Інформація стає фундаментальною категорією, яка суттєво впливає на способи існування суспільства та культури. Сучасна людина має надлишок інформації, яка спричиняє, на думку Т. Еріксона, поверхневність її мислення. Мислитель у праці “Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну добу” заявляє: “Два останні десятиріччя стали свідками стрімкого розвитку найрізноманітніших технологій, що зберігають час – від досконалих багаторівневих таймерів до електронної пошти, звукової пошти, мобільних телефонів і текстових процесорів; і все ж мільйони з нас ніколи ще не мали так мало вільного

часу” [92, с. 8]. Швидке сприйняття інформації та швидке її забуття призводить до того, що людина “...без зусиль досягне чого завгодно, тому що нічому насправді не надає великого значення” [252, с. 61].

Мислення, звернене до чуттєвості, уможливорює втрату приватності свого статусу, оскільки людина виносить на розсуд публіки своє особисте життя, і “все особисте, за можливістю, публічно і потенційно доступне для публічного споживання; причому доступне надовго, до скону часу, оскільки Інтернет “не дає забути” нічого з того, що колись було записане на одному з його незліченних серверів” [9, с. 35, 36]. Приватне життя, особисті стосунки, власні таємниці втрачають свою анонімність, “ми добровільно віддаємо на закляння наше право на приватне життя. Чи можна сказати, просто погоджуємося з втратою як прийнятною ціною за надані в обмін дива” [9, с. 36].

Дигітальні засоби спілкування сприяють уникненню традиційних типів цензури та контролю. Завдяки соціальним мережам людина має змогу гратися зі своєю ідентичністю, приховуючи або “змінюючи” стать, вік, національність, місце народження та проживання, щоденний образ та соціальний статус. Симуляція та гра стають простором для творення своїх смислових мозаїк, які влітаються в буття людини. Ж. Бодріяр не випадково наголошує на тотальній симуляції і копіюванні, повторенні і запозиченні [24]; [25]. Блоги та сторінки в соціальних мережах виконують функції самопрезентації, самореклами, само-рефлексії, самопізнання, свідомого творення того чи іншого образу себе. Сучасна людина, за влучним висловом З. Баумана, створює попит на саму себе і, як наслідок, отримуємо “сповідальне суспільство”, і оновлена версія Декартового Cogito звучить тепер: “Бачу, отже, існую”, і чим більше людей мене бачить, тим більше я існую [9] .

Отже, з одного боку, дигітальна культура творить образ вільнолюбної, децентралізованої, відкритої культури. Носії цієї культури насолоджуються своєю розкутістю, таємничістю, демонстративністю та ексцентричністю,



тяглістю до свободи та незалежності, з іншого, – небезпека мозаїчної культури в тому, що вона сприяє поверхневості мислення людини, витонченню культурного пласту буття. Саме тому Дж. Балтер не поділяє захоплення дигитальною культурою і застерігає, що залежність від різноманітних гаджетів може перетворити життя індивіда на в'язницю, а "...індивідуальні свободи та приватні інтереси руйнуються під тиском електронного нагляду" [325, с. 126].

Постмодерній людині порівняно з класичною людиною притаманне зовсім інше уявлення про простір і час. Просторова побудова світу здебільшого залежить від функціонування електронних мереж, ніж від фізичних параметрів. Відчуття часу від плинного, розміреного змінилося на можливість швидкої його акумуляції завдяки можливостям накопичення інформації та швидкої витрати за допомогою активної комунікації. М. Кастелз висуває ідею "позачасового часу" і "плаваючого простору" [331, с. 15]. Людина сьогодення живе в культурі *instant*, тобто бажання мати все швидко, без зволікання. Медіакультура, мода, заклади швидкого харчування сприяють формуванню такого типу культури, особливо серед молоді. С. Жижек показує, що у віртуальному просторі вдумана особа більшою мірою є самою людиною, ніж реальною життєвою персоною [100].

Незважаючи на усі застороги, сучасна людина спроможна витворити унікальний дискурс сенсо-розуміння, який з'являється на межі реального та віртуального світів. З. Бауман слушно заявляє: "бути відсутнім у соціальних мережах, значить – програти" [9, с. 10], і сьогодні вибудовується нова реальність, новий наратив людства, "який з'являється на телеекранах і комп'ютерних моніторах" [9, с. 11].

Відтак, реальний та віртуальний простір сприяють творенню поліідентичності, провокуючи цим відмову від реальної самототожності і творення заплутаних і складних гетерогенних серій ідентичностей. Дискурс сенсу життя завдяки творенню складних, заплутаних серій ідентичностей-сміслів втрачає свою всезагальну затребуваність.

У межах української двомовної культури розмитість ідентичності загрожує небезпекою маніпулятивного впливу з боку чужих смислів, хибного ототожнення себе з недружніми агресивними етносами.

Людина-мозаїка не завжди конституює сенс життя як дискурс (сенсо-розуміння), оскільки подекуди перебуває у просторі ситуативних смислів та життєвих сенсів, перебувати на поверхні буття, “нівелюючи моральні горизонти” [255, с. 14]. Динамічність буття, невпевненість у завтрашньому дні та швидкоплинність життя не завжди сприяють формуванню сенсо-розуміння.

Неусталеність людини у бутті є однією з причин того, що українські студенти здобувають декілька суміжних спеціальностей, оскільки не впевнені, яка з них виявиться кон’юктурно затребуваною і сприятиме професійному зростанню. Зазначимо, що культура загалом у глобалізованому світі набуває обрисів мозаїчності і “дрейфує між локальними і глобальними, між колективними і індивідуальними, безпосередніми та медіа-опосередкованими формами досвіду” [141, с. 17]. Мозаїчне спілкування провокує існування мозаїчної соціальної структури глобалізованого світу.

Мозаїчна культура загалом сприяє трансформації та оберненості дискурсу сенсу життя у системі “сенс-смысл” на “смысл-сенс”, що свідчить про вагомість смислоконститування у формуванні сенсо-розуміння. Відповідально конституйований дискурс сенсо-розуміння сприяє стійкості людини у бутті, закоріненню в соціально-культурні буттєві пласти, витворенню ідентичності та реалізації автентичності.

## **6.2. Вплив соціальних зрушень в Україні на трансформацію сенсу життя європейської людини**

Соціальні зрушення, які панують в Україні, спровокували певний тектонічний зсув у європейському соці-

альному просторі. З. Бауман та Л. Донкіс наголошують: "...Україна стала лакмусовим папірцем для глобальної моральної (не) чутливості на початку двадцять першого століття. У жодній країні світу не було більш трагічного пробудження і повернення до справжньої незалежності й свободи, ніж в Україні" [9, VI]

В Україні відбувається витворення нового героїчного дискурсу, який вибудовується завдяки зламним подіям, які наявні в сучасній українській дійсності. З. Бауман наголошує, що люди, що захоплюють вулиці, "здатні розхитати самі підвалини тиранічних або авторитарних режимів, що прагнуть цілковито контролювати поведінку своїх підлеглих і, понад усе, позбавити їх права на ініціативу" [9, с. 78]. Українська людина в процесі конституювання нового гуманістичного дискурсу сприяє конституюванню й екстраполяції нових смислів у соціальний простір та заповнення ними старих суспільних форм і витворення нових.

Сьогодні Україна знову стикнулася з дискурсом "людина-жертвник", яка віддає своє життя за волю і гідність інших, переступивши межі власного егоїзму. Горизонти значущості України повстали через жертвність борців за волю, через вільно вибраний вибір кожного з жертвників, які усвідомлювали небезпеку смерті і віддали своє життя за майбутнє України. Згадаймо слова Т. Шевченка, які вповні характеризують вибір людей-жертвників: "І золотої, й дорогої // Мені, щоб знали ви, не жаль // Моєї долі молодой: // А іноді така печаль // Обступить душу, аж заплачу". Жертвна дія найбільш змістовно наповнює соціальний дискурс гуманізмом, бо, "незалежно від моєї волі існує щось благородне, мужнє і тому важливе для надання форми моєму власному життю" [255, с. 38] та є орієнтиром сенсотворення.

Боротьба за свободу України демонструє, що "значущі інші" мають великий вплив на механізм конституювання буттєвих смислів, які є джерелом сенсу життя людини. П. Бергер, Т. Лукман зазначають, що сенсо-розуміння люди-

ни формується під впливом значущих інших. Мислителі наголошують, що “Я – це рефлексивна сутність, яка відображає установки, прийняті стосовно до неї насамперед з боку значущих інших” [19, с. 215]. У цій площині поіншому сприймають слова сучасного канадського філософа Ч. Тейлора, який зазначає, що “...я не можу навіть знайти поза своєю особистістю взірць, за яким жити. Я його можу знайти лише у глибині свого єства” [255, с. 29], оскільки для нас, українців, образ людини-жертвника виступає моральним орієнтиром та дороговказом.

Люди, які віддали життя за волю України, є моральними авторитетами, значимим ціннісним горизонтом. Значимість цього дискурсу полягає у тому, що він є простором для визначення значимості та вагомості наших діянь та помислів. Ч. Тейлор правильно зауважує: “Самовибір як ідеал має сенс лише тому, що окремі проблеми є важливіші за інші” [255, с. 38]. Як засвідчила реальність, українці борються не лише за свою власну гідність та свободу, але й за буттявання європейських цінностей загалом, що уможлиблює трансформацію України з маргінесу європейського інтересу до центру європейських розумінь та переживань.

В Україні відбувається розбудова структур громадянського суспільства, які беруть відповідальність за майбутню долю країни. Керуючись ментальною розпорошеністю українського суспільства, надзвичайно актуально звучать слова М. Поповича про те, що вільним можна бути лише “серед своїх”. Мислитель наголошує, що “людина вільна – це означає, що вона перебуває у вільному стані, себто “серед своїх” [190, с. 134]. Мислитель наголошує, що національна ідентичність набуває фактичного, а не декларативного статусу, коли співвідноситься зі спільнотою, бо “свобода вимагає ідентичності, а ідентичність досягається через співвіднесення мого Я з моєю спільнотою” [190, с. 134].

Успішне витворення смислів залежить від того смислового контексту в якому вони народжуються. Розши-

рення смислового контексту “своїх” сприяє консолідації суспільства та національній гідності громадян. М. Кастелз ідентичність, яка стосується соціальних акторів, розуміє як “процес творення сенсу на підставі певного культурного атрибуту чи пов’язаного між собою збору культурних атрибутів, якому-яким надається першість над іншими джерелами сенсу” [331, с. 22].

З. Бауман уважає, що етнічна ідентичність, хоч і є важливою рисою ідентичності, сьогодні виконує скоріше функцію підтримки інших спільнотних ідентичностей (релігійних, національних, територіальних). Більше того, аналізуючи європейську частину світу, З. Бауман зазначає, що заради зручності й з практичною метою ідентичність перетворюється в “ідентеймент” (“забаву”), “рухаючись від театру воєнних дій фізичного і духовного виснаження до сцени розважальної п’єси, стаючи зацікавленням та однією з улюблених розваг homo ludens проти homo politicus” [9, с. 44].

Думка З. Баумана, що національна та етнічна ідентичність є “дедалі менш важливою лінією фронту, вздовж якої примушення і свобода, приєднання і виключення протистоять у війні на виснаження” [9, с. 44] не зовсім відповідає українській дійсності, оскільки в Україні бурхливо відбуваються процеси витворення національної та етнічної ідентичностей. Країни Європи, які не зазнали досвіду колоніального насилля, сформували свою національну та етнічну ідентичність. Країни, які пережили національну травму, перебувають у стані їх конституювання. Ураховуючи розпорошеність національної та етнічної ідентичностей громадян України, позитивним чинником є те, що більшість українців переживають гордість за свою країну, що сприяє консолідації суспільства. Отже, боротьба за свободу є сильним формотворчим принципом конституювання сенсу життя, і дискурс “значимих інших” відіграє значну роль у творенні цього концепту.

Зазначимо, що людина, яка не сприймає своє Я як фортецю, спроможна вільно відпускати себе у соціальне

буття з метою його трансформації. Людину, яка закривається в собі, ховається від дійсності та заспокоює себе тим, що їй і так добре, можна назвати грецьким словом “ідіос” (διώτη), яке означає “свій”, і схиляється так: “ідіос”, “ідіотес”, а українське слово “ідіот” є похідним від цього грецького слова. Українська спільнота через символ Майдану вийшла з цього семіотичного замкнутого кола. Песимізм українців змінюється підняттям героїчного духу, мужності буття. Смысловий горизонт “значущих інших” спроможний стати прикладом повноти буття для пересічного громадянина, оскільки власний вибір завжди повинен мати перед собою важливіший чинник, вагоміший за власний. Людина, яка вибирає буттєві смисли, без урахування цього чинника, стоїть перед загрозою “падіння” у волюнтаризм та суб’єктивізм. “Значущі інші” відіграють важливе значення у витворенні смислів буття, які є джерелом сенсу життя.

На нашу думку, українець має приклад вибору спрямування свого життя, орієнтуючись на людину, яка здатна пожертвувати своїм життям заради волі, гідності та честі Іншого, орієнтуючись на життєвий приклад “значущих інших”. Не дивно, що революційні події в Україні 2014 року назвали революцією “гідності”. На зміну поняття “честь”, яке є питанням станових переваг, прийшло поняття гідності, яке свідчить про громадянську гідність, гідність людини як такої.

Маргіналізація старого поняття честі була прогнозованою, оскільки вона була наслідком соціальної ієрархії. В Україні поняття “честь” зазвучало з новим змістовним наповненням завдяки героїзму військових. Відтак, руйнування владної ієрархії викликало онтологію гідності, а відновлення гідності людини – це відновлення спотворених структур громадянського суспільства, яке є осердям правової держави. М. Попович у своїй праці “Бути людиною” детально аналізує поняття честь та слава [190, с. 139]. Отже, герої здобули собі славу, батькам – честь, а пересічній людині повернули людську гідність. Віднині

“той, хто шукає сенсу в житті, має існувати в горизонті важливих питань” [255, с. 38, 39], питань, які пов’язані з неможливістю втрати людської гідності загалом.

“Життя як права у свободі” [255, с. 62] може стати смисловою основою вибору українця. Українців здатна об’єднати спільна мета – захист прав людини, повага до людської гідності, розбудова структур громадянського суспільства та правової держави, реалізації принципу справедливості у соціальному бутті, можливість вільно реалізовувати свої людські права та ідентичність, що є підставою розвитку особи, яка бере на себе відповідальність за власний саморозвиток та демократичне сьогодення спільноти. Сподіваємося, що українська спільнота розширить принцип визнання рівності усіх форм суспільного буття, ґрунтуючись на принципі толерантності і поваги та свободи.

Цінність життя, цінність вибору, повага до гідності людини, принцип толерантності та справедливості тощо визначають ціннісно-смиловий горизонт європейської людини. Форми соціального співбуття мають великий вплив на формування сенсу життя кожною окремою людиною. Ч. Тейлор наголошує, що кожна людина намагається надати сенс своєму життю, керуючись тим, “яким воно було, і яким я планую його надалі, маючи основою те, що було” [255, с. 48].

Україна перебуває на шляху оновлення символічного простору, оскільки старі символи не відповідають запитам сьогодення. Нашій державі надзвичайно потрібні люди, здатні екстраполювати нові соціальні смисли та символи, спроможні розширити межі соціальної свободи, витворюючи достойне цивілізаційне тло, бо в боротьбі за справедливість, свободу та гідність людини найбільш повно реалізується сенс життя людини. Смиловий горизонт “значимих інших”, розуміння важливості творення спільного блага, почуття відповідальності, цінності самовираження, моральне спонукання сприяють творенню гуманістичного дискурсу сенсо-розуміння та є засторогою

декларування та нав'язування чужих смислів. Громадяни України будують абсолютно антибіологічне суспільство, оскільки замість боротьби за власне виживання вони віддають своє життя за життя Інших. Українська людина шукає нові життєві сенси та буттєві смисли, які сприятимуть оновленню особистого та суспільного простору.

### **6.3. Колективна безпека та співдружність як шлях витворення сенсу життя на глобалізаційному рівні**

В основі ліберального підходу лежить уявлення, що відносини між людьми та країнами передбачають не лише суперництво і війну, а й прагнення до співробітництва. Досягнення порозуміння та кооперація з Іншими потребує від людини дещо більше зусиль, ніж ситуація конфлікту. Ефективна співпраця передбачає кропітку роботу заради досягнення домовленостей та організаційних форм, що сприяють їх виконанню. Саме тому ліберально налаштовані політики зазвичай надають особливого значення розвитку міжнародних правил та інститутів. Руйнування структур міжнародного права є прямою загрозою виживання людської спільноти. Європейські країни, де існують стійкі норми та інститути, є орієнтиром світової спільноти та сприяють її консолідації .

Слабкість ліберального шляху в тому, що він передбачає життя без складностей, гарантоване дотриманням міжнародних норм співіснування. В соціальному європейському просторі можна простежити втому від складностей, проте втеча від складностей – це можливість насилля одного суб'єкта світової спільноти щодо іншого. Сьогодні світ близький до того, щоб зазирнути у прірву соціального божевілля.

У сучасному глобалізованому світі зростає рівень конфліктності, зокрема між традиційно віруючими та носія-



ми європейських цивілізаційних цінностей. Гуманітарна катастрофа, пов'язана з французьким сатиристичним щотижневиком Шарлі Ебо (*Charlie Hebdo*), показує небезпеку секуляризації суспільства, з одного боку, та фанатичну релігійність громадян, – з іншого. Секуляризація суспільства допускає наявність “порожнього місця”, яке дає можливість ввести в “чуже” суспільне поле свої архаїчні порядки, які обмежують свободу особи, інших та окреслюють її певними рамками, центруючи особисті смисли довкола традиційного уявлення про сенс життя. Світській державі потрібно більш відповідальніше піклуватися про гуманістичні способи смислової повноти секуляризованого суспільства заради уникнення конфлікту між світською мораллю та релігійними переконаннями її громадян.

Польський дослідник Е. Карольчук у праці “Про ворога. Філософсько-історичні нариси” аналізує такі феномени, як расизм та націоналізм у теперішній час. Дослідник зазначає, що “сучасний расизм є екстремальною формою партикуляризму і запереченням універсалізму” [344, с. 198]. Небезпека внесення “чужих” релігійних смислів у суспільний простір світської держави у їх нетолерантності та відчуженості від європейських цінностей. М. Кастелз пов'язує релігійний фундаменталізм, культурний націоналізм і появу територіальних комун з процесом конструювання ідентичності спротиву, яка є типом побудови ідентичності в сьогоdnішньому суспільстві [331].

Ідентичності спротиву виникають, як реакція на можливості мережевого суспільства та боротьбу проти глобалізації загалом. Ідентичність спротиву витворюють особи, “...які знаходяться в гіршому становищі-умовах і є здевальвованими і/чи стигматизованими через логіку домінації, і саме тому вибудовують окопи опору і збереження на підставі засад, відмінних від тих, які притаманні суспільним інституціям чи є в опозиції до них” [331, с. 23]. Ідентичність спротиву є підґрунтям розбудови спільнот, які організуються довкола особливих смислів та сенсів, які визначені специфічними кодами самоідентифікації.

Варіативні ідентичності (спільнотні, проекту та спротиву) мало комунікують між собою, оскільки сконструйовані на відмінних засадах.

Безумовно, що ліберально-демократична політика має свої недоліки та обмеження, проте, незважаючи на усі недоліки ліберально-демократичних принципів, недопустима зневага до їх засад, на угоду вимогам культурно-етнічних і релігійних спільнот, оскільки “в політичному значенні право на культурне самовираження потрібно будувати на всезагальному визнанні громадянських прав, однак його не потрібно розглядати як їх альтернативу” [16, с. 31]. Ми погоджуємося, що у сучасному глобалізованому світі етнічна ідентичність не може бути фундаментом толерування різних культур та рівноправ'я усіх членів суспільства, бо “...з ліберально-демократичного погляду будь-яка особа має право потребувати рівного визнання насамперед й переважно на основі його чи її універсальної людської ідентичності та потенціалу, а не на основі його чи її етнічної ідентичності [256, с. 83]. Думки С. Рокфелера визнані тим, що люди, які ідентифікують себе з певною етнічною ідентичністю, не прагнуть консолідуватися з населенням країни, у якій вони проживають, а утворюють окремі райони, міста-сателіти свого компактного проживання, що призводить до соціальних та релігійних конфліктів.

Як відповідь на подібну ситуацію, Ю. Габермас запропонував концепцію деліберативної політики, яка орієнтована на соціальну співпрацю та передбачає вирішення конфліктів у раціональному комунікативному дискурсі, що може бути шляхом подолання конфлікту. Теорія дискурсу загалом передбачає можливість прийняття аргументів різних сторін, які можуть бути інтегровані в обговорення та прийняття рішень. Деліберативна політика як спосіб неофіційного витворення суспільної думки “... виливається в інституціоналізовані, у вигляді виборів рішення, й у законодавчі ухвали, за допомогою яких комунікативно створена влада трансформується у владу, що

застосовується адміністративно” [41, с. 350, 351]. Деліберативна політика сприяє механізмам комунікації, що допомагає зрівноважити інтереси різних соціальних груп та досягнути компромісу через інтерсуб’єктивно досягнуте порозуміння у взаєминах обопільного визнання.

С. Бенхабіб, розуміючи вагомість етнічних і релігійних особливостей людей і те, що неможливо від них відсахнутися, витворює концепцію дорадчої демократії, ціллю якої є спроба поєднання принципів демократії та культурно-етнічних і релігійних особливостей людей різних соціальних груп. Основоположним принципом дорадчої демократії є принцип егалітарної взаємності, “...згідно з яким голос кожного, кого стосується норма, закон чи політичний курс, повинен бути включеним у демократичне обговорення, яке веде до їх прийняття” [17, с. 177].

Незважаючи на усі застороги, у світі немає конструктивнішої моделі співіснування народів як життя у співдружності, оскільки світ переповнений технічними можливостями знищення людської цивілізації. Саме тому культурна привабливість Європи залишається навіть вищою, ніж економічна. З часів малоазійської Іонії Європа, незважаючи на війни, конфлікти, розколи та ворожнечу, є межею цивілізації, їх перетином, зустріччю та диспутом, бо діалог є найвищою формою співжиття.

П. Рікер говорить про досвід обопільного визнання в обміні дарами, реалізований європейською спільнотою. Слушно звучить думка мислителя щодо розгляду дару не як повинності віддячити, не як повернення боргу, а як повторний перший дар, що ініціює почуття вдячності. Мислитель наголошує на необхідності прийняття асиметрії щодо обопільності в процесі обміну дарами, бо її забуття “...означало б остаточне невизнання в самому серці справжнього досвіду визнання” [361, с. 266]. Онтологічна асиметрія між “Я” та Іншим а рїорї передбачає, що Інший залишається недоступним у своїй іншості як такий, проте визнання асиметрії в процесі обміну дарами свідчить

про суттєву вагомість кожного з партнерів обміну, отже, можна говорити про справжнє визнання [361, с. 266].

На нашу думку, досвід дару, закорінений у суспільній площині європейської спільноти, демонструє нам усім, що особа як “людина здібна” і громадянин водночас, своїм завданням має розглядати реалізацію себе в усій повноті своїх здібностей, виконуючи свої громадянські обов’язки, принесення дару своєму суспільству, заслуговуючи на визнання. М. Уолцер, звертаючись до питання взаємного визнання, пропонує такий механізм, а саме “...вважаємо себе за відповідальних і нас уважають за таких інші громадяни”, а “можливість самоповаги, як і публічної честі, виникає внаслідок такого взаємного визнання” [374, с. 424], акцентуючи увагу на співпраці, а не суперництві. Ідею М. Уолцера варто використовувати у формуванні національної та етнічної самосвідомості українця, бо українцем варто бути не лише за паспортом, а й згідно з покликанням, який поважає в собі своє українство, і як такий, хто здібний до виконання своїх громадянських обов’язків.

За сприяння теорії комунікації, що уможливило отримання визнання, та теорії обміну дарами, які ґрунтуються на принципі “зрівноваженої несиметричності”, культурна привабливість Європи у тому, що вона навчилася розмовляти з іншим, уважно ставиться до іншого, відкривати іншого в собі. Сучасний європейський світ можна уподібнити до чуйного, уважного “логосу”, а не німого та збайдужілого “патосу” (зміна, страждання, пристрасть).

Європа насамперед асоціюється з простором свободи Інших, дискурсом цінності людського життя, зачарованістю і неповторністю людського буття. Європа притамувала в собі “стару турботу про “благі життя”, що понад усе мала присмак гордості та егоїзму; крім того, вона була суттєво нерівноправною, оскільки “вище” життя було доступне лише меншості еліти, коли правильно жити звичайним життям міг кожен” і, “якщо порівняти з нормами попередньої людської історії, ми живемо в надзвичайній мо-

ральній культурі, де страждання та смерть – від голоду, паводку, землетрусу, мору чи війни – можуть пробудити всесвітні рухи співчуття та практичної солідарності” [254, с. 581, 582]. Таке розуміння “благого життя” спонукало людину вибудовувати стосунки з іншими в дусі справедливості, доброзичливості та рівності.

Яскравим символом утворення європейської громадськості є відкриття кордонів. Прагнення їх подолати, розчинити їх у єдиному загальному внутрішньому ринку дотепер залишається однією з головних ознак європейського співтовариства. Громадська думка неоднозначно ставиться до цих процесів, бо, з одного боку, ліквідація кордонів розширює зміст концепції європейського єднання і відкриває нові перспективи для самовизначення і творення громадського суспільства нового типу, з іншого, – цей процес значною мірою породжує непевність та побоювання щодо наслідків розширення своїх кордонів.

Європейська, отже, цивілізаційна спільнота доклала максимум зусиль заради життя у співдружності, і поштовх солідарності перетнув межі християнського світу. Ч. Тейлор наголошує: “Таке світосприйняття породжується “трагічним” напрямом протесту проти стандартної форми модерного антропоцентризму з його гармонійною картиною життя без страждання, зла та насилля” [254, с. 580]. Транспортне сполучення, мережа Інтернету здатні у швидкі терміни мобілізувати людей. Користувачі Інтернету миттєво приходять на допомогу іншій людині або гуртуються проти несправедливості. Не дивно, що папа Франциск назвав Інтернет Божою ласкою. На думку Ч. Тейлора: “...звичка мобілізуватися заради виправлення несправедливості й допомоги стражденним усього світу стала частиною нашої політичної культури” [254, с. 583]. Сенс життя європейської людини проявляє себе у внеску в загальнолюдський добробут, оскільки людина прагне реалізувати себе у допомозі іншій людині.

Е. Тоффлер звертає увагу на позитивність моделі життя у співдружності, оскільки у багатьох країнах люди самовільно утворюють численні угруповання допомоги одне одному. Зокрема “у Детройті виникло приблизно півсотні “груп тяжкої втрати”, щоб допомогти людям, які страждають від горя після втрати родича або друга. В Австралії організація під назвою GROU об’єднує колишніх розумово хворих та “нервових осіб”. Вона нині має свої філії на Гавайських островах, у Новій Зеландії та в Ірландії. У 22 штатах створено організації “Батьки геїв та лесбіянок”, щоб допомогти тим, у кого гомосексуальні діти. У Великій Британії “Асоціація депресивних” має приблизно 60 відділень. Повсюди створюють нові групи – від “Анонімних наркоманів” та “Асоціації чорних легень” до “Батьки без батьків” та “Вдова до вдови” [260, с. 239, 240].

Люди обмінюються порадами, опертими на власний життєвий досвід, забезпечують підтримкою людей, яких спіткало лихо. Такі групи утворюють не лише регіональні, але й транснаціональні об’єднання. “Рух самопомоги, отже, перебудовує структуру соціосфери. Курці, заїки, люди, схильні до самогубства, аферисти, жертви хвороби горла, батьки близнюків, любителі добре попоїсти та інші подібні групи утворюють мережу організацій, які узгоджуються зі сім’єю, характерною для Третьої хвилі, та з її корпоративними структурами” [260, с. 240]. Вони наочно свідчать про появу зародків глобального громадянського суспільства. Зверненість до аналізу різних спільнот, що глобалізується, досліджували С. Гантінгтон, Е. Гіденс, С. Голл, М. Кастелз, Е. Кінг, Р. Сенет, Ш. Краучер та інші.

Деякі із найбільших і найбагатших світових корпорацій з власних технологічних та економічних причин прискорюють появу людини нового типу. Це устремління приносить людині задоволення і втіху. Такого типу культура більше не надихається християнськими ідеалами, і цей поштовх солідарності з іншими людьми, етносами, народами та їх культурами перетнув нині межі християнства. Е.Тоффлер наголошує: “Сьогодні висока потужна

хвиля накопилася на більшу частину світу, утворююче нове, часто дивне, навколишнє середовище, в якому доводиться працювати, розважатися, одружуватися, виховувати дітей або іти на пенсію. У цій заплутаній ситуації бізнесмени пливають проти вкрай нестабільної економічної течії, політики переживають карколомні падіння й злети своїх рейтингів, університети, лікарні та інші установи ведуть майже безнадійну війну з інфляцією. З гуркотом розпадаються системи цінностей, а рятувальні човни сім'ї, церкви й держави ось-ось потонуть, закручені в бурхливому вирії подій" [260, с. 13].

У сучасному глобалізованому світі Європейський Союз є найбільш культурно багатою конструкцією, яка об'єднує технологічні та економічні ресурси більшості європейських країн, які прагнуть жити в єдності з метою допомоги одне одному. Європейські країни утворюють феномен глобального громадянського суспільства, гарантом якого не можуть бути лише національні економічні чинники. Культурна привабливість ЄС навіть перевищує суто господарські інтереси, що стало основою творення постмодерної громадськості, соціальної держави, в рамках якої європейські суспільства повоєнного часу змогли відродитися. Ми не відкидаємо значущість потужного економічного зростання, проте надмірна зосередженість на створенні вагомого економічного союзу спроможна перетворити Європу на ринок, що може призвести до послаблення її позиції в умовах глобалізації.

Європа є суспільною моделлю, що історично виросла і поставлена сьогодні перед серйозними викликами та загрозами. Незважаючи на зовнішні та внутрішні виклики сьогодення, значна кількість європейських громадян відчуває себе єдиною спільнотою, коли йдеться про збереження життєвої форми, яку вдалося витворити, по той бік "залізної завіси" впродовж другої третини минулого сторіччя. Найвагомим наслідком цієї регенерації є виникнення форм життя, в яких на основі добробуту та безпеки викристалізувалася багата і національно розви-

нута, привабливо оновлена культура, традиції якої сягають своїм корінням в сиву давнину. Сучасний європеець, який існує в секуляризовану добу, реалізує сенс життя у прагненні самореалізації та взаємодопомоги. Існування загальноєвропейської громадськості пов'язане з активністю суб'єктів громадянського суспільства.

Спільна політична культура є основою такої політичної діяльності. У своїй історії Європа пережила і переживає багато конфліктів і колізій, напруг у соціальному і часовому вимірі. Розуміння ідеї “доброго життя” спонукало європейську людину вибудовувати стосунки з іншими в дусі справедливості, доброзичливості та рівності. Зазначимо, що питання комунікативної спроможності в сучасному глобалізованому суспільстві досліджували З. Бауман, Ж. Бодріяр, Ю. Габермас, С. Гантінгтон, Е. Гіденс, С. Жижек, М. Кастелз, З. Мелосік та інші. Ю. Габермас вважає, що європейці навчилися двох речей: “давати собі раду з тривалими стабілізованими конфліктами і критично переосмислювати власні традиції” [40, с. 63]. Європа навчилася давати собі раду у ході болісних, іноді доленосних, процесів передусім з конкуренцією між духовною і світською владою, з розколом між вірою і знанням, з локальними міжконфесійними суперечками, претензіями національних держав тощо. Усі ці процеси були джерелом оновлюючої енергії.

Європейці продовжують вчитися жити у мирі, дружбі і злагоді та показують приклад такого співжиття іншим, “з огляду на те, в яке глибоке провалля завели нас свого часу націоналістичні ексцеси, нашу сьогоднішню активність можна вважати великим досягненням. Це історичне тло могло б стати початком переходу до постнаціональної демократії, яка б ґрунтувалася на взаємному визнанні відмінностей між гордими національними культурами, і “ані “асиміляція”, ані “просте співіснування” не є тими моделями, які могли б пасувати до цієї історії, історії, яка навчила нас створювати щораз абстрактніші форми “солідарності між чужинцями” [40, с. 65].



Прирошення та дарунком смислу, потяг до зменшення страждання в усьому світі визначають європейське суспільство, якому притаманний інтелектуальний імператив, спрямований проти бінарizmu відмінностей, який усправедливує чиесь підпорядковане місце в суспільстві. “Тому маємо навчитися розуміти відмінності без вибудовування систем опозиції” [353, с. 430].

Американське суспільство ще більшою мірою, ніж європейське, навчилося жити в умовах конфлікту різноманітних груп та індивідів. М. Уолцер наголошує на тому, що американці ніколи не зможуть “...бути послідовними прихильниками ні мультикультуралізму, ні індивідуалізму, ні простими комунітаристами, ні лібералами... Ми повинні бути то тим, то іншим – залежно від того, що потребуємо в цей час для підтримки рівноваги” [263, с. 127]. Приймавши такий висновок американського філософа, необхідно замислитися над питанням розбудови взаємовигідних контактів між спільнотами та особами, не нехтуючи значимістю концепції “схильності до спільного блага”, даючи “надію на виникнення нових форм визнання і солідарності, які здатні компенсувати втрату того всеохопного домашнього затишку, який привносила етнічна належність” [263, с. 140].

Зважаючи на досвід боротьби та співжиття різних громад у США, уряд запровадив політику *affirmative action*, тобто політику “позитивної дискримінації”, проте така практика не позбавила американське суспільство прагнення “відторгнення Іншого”. Ціннісні орієнтації, яких бракує сучасному суспільству, спроможні вберегти світовий соціум від буттєвого краху. Однією з ціннісних орієнтацій є та, що війна – це зло, пекло, соціальна травма і життя в співдружності, незважаючи на відмінності, варте людських зусиль.

Дискурс “життя у співдружності”, незважаючи на усі недоліки, вартий уваги, оскільки різність світоглядів стає настільки разючою, що іноді його вже важко сприймати як смислову мозаїку. Цивілізація змушена взяти на себе

відповідальність за те, щоб підтягнути тих, кого називають “*other world*” до свого рівня, інакше залишається єдиний вихід – відгороджуватись від “*other world*” ошкіреною стіною. Зауважимо, що останній шлях обирали усі зниклі цивілізації людства, хоча подекуди “*other world*”, є єдиним виходом заради мирного співіснування.

Заклик до “життя у співдружності” не є суто пацифістичним, проте дає зрозуміти агресивним учасникам конфлікту, що в сучасному солідаризованому світі неможливо діяти як варвари, піддаючи небезпеці людство. Миролюбні заклики не є виявом слабкості, бо декларують, що крайньою формою захисту від насильства є захист свого суверенітету усіма можливими способами, зокрема військовим.

Отже, оскільки сучасний світ стоїть перед обличчям нових викликів та загроз, то онтологічною необхідністю є перегляд сенсожиттєвих орієнтирів окремих людей та цілих народів. Прислухаємося до слів А. М. Єрмоленко, який наголошує щодо відповідальності людини за своє майбуття та майбуття інших та вагомості захисту громадянських свобод та прав особи, оскільки, “як свідчить досвід ХХ сторіччя, загроза людському існуванню, наявному буттю завжди пов’язана із загрозою існування людини як особистості, із нехтуванням її правами й свободами, з нелюдністю і безконтрольністю соціального ладу” [96, с. 201].

Позитивним є те, що сучасна людина не позбавлена почуття емпатії до Іншого та спроможна об’єднати свої зусилля заради спільного блага та захисту слабших. Дискурс “*схильності до спільного блага*” та консолідації усіх зусиль заради колективної безпеки та співдружності є шляхом витворення сенсу життя на глобалізаційному рівні.

## ВИСНОВКИ

Горизонтальна модель притомного сенсо-розуміння, яка заміняє вертикальну модель сенсотворення, передбачає визначальність буттєвих смислів у конституюванні сенсу життя. Зміна вектора пошуку сенсу життя з “вертикального” на “горизонтальний” робить актуальними розробку дослідницьких інноваційних програм, ціллю яких є розуміння механізмів смислоконституювання у сучасних соціальних реаліях.

Формальні переконання, самовдоволені очевидності та наївні настанови більше не можуть бути достатньою підставою опертя людини у бутті, особливо враховуючи самовислизачу природу сенсу. Сенс життя має здатність вислизати, якщо людина вибудовує плоскіну модель життя, отже, отожднює сенс життя з певним значенням. Процедури смислоконституювання, оперті на вербальне мислення, сприяють конституюванню дискурсу сенсу життя як інтегративної засади смислів людського буття. Дискурс сенсо-розуміння формується на засадах прирощення та дарунку смислів, що убезпечує людину від постійного вислизання та втрати сенсу життя. Смислоконституювання передбачає насамперед спроможність до інтелектуального повідомлення, готовність до служіння та жертвовності, що є свідченням смислового багатства людського життя.

Сенсо-розуміння уможлиблює зростання особистих смислів, солідаризоване вбудовування цього дискурсу в епістемні контексти культурного та соціального буття. Сенсо-розуміння набуває трансформованої репрезентативної та дискурсивної семантики, яка спроможна перетворюватися на смислові спонуки розуміння. Смислові спонуки розуміння народжуються, насамперед, в процесі практичного життя людини і можуть комунікувати в межах певного контексту, проте процедури смислоконституювання сприяють виходу поза межі заданого контекстуального поля. Відтак, в межах соціального простору

є можливість переструктурування смислів у зв'язку зі зміною соціального дискурсу, що найчастіше відбувається в межах комунікативного порозуміння.

Розуміння природи та механізмів комунікації смислів сприяють аналізу складних процесів соціального пізнання, діалогу та порозуміння, що робить особливо актуальним артикулювання сенсології як науки. Обмін смислами, смислове комунікування, генерування смислів, взаємне зусилля щодо витворення дискурсу сенсо-розуміння сприяють буттєвому опертю людини. Утвердження людини як “соціокультурної змінної” підтверджує думку, що людина має відповідально ставитися до процесу конституювання сенсу життя, керуючись фактом змінного особистого та соціального досвіду.

Однак, конституюючи сенс життя як дискурс, потрібно розуміти небезпеку маніпулятивних практик, оскільки формування дискурсу передбачає те, що суспільству пропонують готовий набір ініціатив та процедур, готових практик та типологізованих схем. Варто наголосити, що людина загалом не може уникнути впливу владного дискурсу та перебувати поза його межами, оскільки організація структур суспільного буття прирікає людину перебувати в межах владних дискурсів, проте смислоконституюючі процедури сприяють розгортанню публічного простору довіри, який розбудовується на засадах толерантного співбуття. Громадські діячі зокрема несуть відповідальність за конституювання суспільно значущих смислів, що застерігають людину від долучення до деструктивних смислових наративів.

Зазначимо, що час диференціації та подрібнення модерністського наративу допускає блукання людини у світі, яка не замислюється над проблемою сенсу життя, уможливаючи буття в межах ситуативних смислів, провокуючи поглиблення культурного та соціального знекорінення. Соціальне знекорінення є одним із викликів українського сьогодення, оскільки знекоріна особа декларує відсутність стійких переконань, які *“шкідливо ставити під сумнів”*,

та бажання брати участь у прийнятті важливих суспільнозначимих рішень, екстраполюючи соціальну апатію та розчарованість загалом.

Громадяни України перебувають на шляху витворення концепту “*схильності до спільного блага*” та розуміння його важливості у процесі творення особистого сенсо-розуміння. Спільне відчуття здатне надихати людей на достатньо тривалу співпрацю, щоб перетворитися на надійні та випробувальні інструменти та уможлиблює зміну устарілих, невідповідних теперішнім завданням, суспільних форм. Українська громадськість стоїть перед складним питанням формування своїх дискурсів, зважаючи на зовнішній та внутрішній асиміляційний тиски, деградацію та деінтелектуалізацію мовної культури, колонізаційну тяглість загалом. Позитивним є те, що українська спільнота вбачає необхідність опору колоніальним впливам, розуміє статус української мови як загорожі чужих імперських смислів.

Отже, конституюючи дискурс сенсо-розуміння, людина спроможна вийти поза межі егоїстичної орбіти Я, і зробити вибір – не лише власне благо, а й солідаризована відповідальність за буття Іншого. Волонтерство як соціальний інститут є одним із прикладів такої інтенції людської свідомості. Пошук сенсу життя – це насамперед розуміння людиною свого призначення у світі, пошук буттєвого коріння, а смислова повнота життя є гарантією життєвої змістовності та стійкості людини у бутті.

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Антологія світової літературно-критичної думки ХХ сторіччя: Слово, знак, дискурс [Текст] ; [за ред. М. Зубрицької]. – Львів : Літопис, 1996. – 632 с.
2. Антологія сучасної аналітичної філософії, або жук залишає коробку [Текст] ; [наук. ред. А. С. Синиці]. – Львів : Літопис, 2014. – 374 с.
3. Арент Х. Між минулим і майбутнім [Текст] / Ханна Арент ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2002. – 321 с.
4. Арент Х. Джерела тоталітаризму [Текст] / Ханна Арент ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 584 с.
5. Бадью А. Дельоз “Шум бытия” [Текст] / Ален Бадью ; [пер. с фр. Д. Скопина]. – М. : Фонд науч. исследований “Прагматика культуры” ; Изд-во “Логос-Альтера”, 2004. – 184 с.
6. Бадью А. Століття [Текст] / Ален Бадью ; [пер. з фр. А. Репа]. – Львів : Кальварія ; К. : Ніка-Центр, 2014. – 304 с.
7. Баландьє Ж. Політична антропологія [Текст] / Жорж Баландьє ; [пер. з фр. О. Хоми]. – К. : “Альтпрес”, 2002. – 252 с.
8. Батлер Дж. Згуртовані тіла та політика вулиці [Електронний ресурс] / Дж. Батлер. – Режим доступу : <http://eicr.net/transversal/1011/butler/uk>
9. Бауман З. Моральна сліпота. Втрата чутливості у плинній сучасності [Текст] / Зігмунт Бауман, Леонідас Донкіс ; [пер. з англ. О. Буценка]. – К. : Дух і літера, 2014. – 280 с.
10. Бауман З. От паломничества к туризму [Текст] / Зігмунт Бауман // Социологический журнал. – М., 1995. – № 4. – С. 133–154.
11. Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества – [Электронный ресурс] / З. Бауман. – Режим доступа : <http://yanko.lib.ru/books/.../bauman-globalizaciya-81.p>.
12. Баумейстер А. Буття і благо [Текст] : монографія / Андрій Баумейстер. – Вінниця : Т. П. Барановська, 2014. – 418 с.
13. Бацевич Ф. Смысл: сутність, сфери вияву у мові [Текст] / Флорій Бацевич // Вісник Львівського університету. – 2004. – Ч. 1. – С. 346–353. – (Сер. : Філологія ; вип. 34).
14. Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества [Текст] / Михаил Михайлович Бахтин ; [сост. С. Г. Бочаров, примеч. С. С. Аверинцев С. Г. Бочаров]. – М. : Искусство, 1979. – 423 с.

15. Башляр Г. Новый рационализм [Текст] / Гастон Башляр ; [сост. Ю. П. Сенокосов ; ред. В. М. Леонтьев ; пер. Ю. П. Сенокосов, Г. Я. Гуровер]. – М. : Прогресс, 1987. – 376 с.
16. Беккер Г. Аутсайдеры [Текст] / Говард Беккер // Контексты современности ; [пер. с англ.]. – Казань : АБАК, 1998. – С. 61–65.
17. Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру [Текст] / Сейла Бенхабиб ; [пер. с англ. ; под ред. В. И. Иноземцева]. – М. : Логос, 2003. – 350 с.
18. Беньямін В. Щодо критики насилля: статті та есеї [Текст] / Вальтер Беньямін. – К. : Грані-Т, 2012. – 312 с.
19. Бергер П. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания [Текст] / Питер Бергер, Томас Лукман. – М. : Academia-центр, Медиум, 1995. – 322 с.
20. Бердяев Н. О Самоубийстве: Психологический этюд [Текст] / Николай Бердяев. – М. : Изд-во МГУ, 1992. – 24 с.
21. Беркли Дж. Сочинения [Текст] / Джордж Беркли ; [пер. А. Ф. Грязнова та ін.] ; [Академії наук СРСР, Інститут філософії]. – М. : Мысль, 1978. – 554 с.
22. Библер В. От наукоучения – к логике культуры: Два философских введения в XX век [Текст] / Владимир Библер. – М. : Политиздат, 1990 – 139 с.
23. Богачов А. Досвід і сенс : монографія / Андрій Богачов. – К. : Дух і Літера, 2011. – 336 с.
24. Бодріяр Ж. Символічний обмін і смерть [Текст] / Жан Бодріяр ; [пер. з фр. Л. Кононович]. – Львів : Кальварія, 2004. – 376 с.
25. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція [Текст] / Жан Бодріяр ; [пер. з фр. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 2004. – 230 с.
26. Бубер М. Проблема человека [Текст] / Мартин Бубер // Мартин Бубер. Два образа веры. – М. : Республика, 1995. – С. 157–232.
27. Бурдьє П. Практический смысл [Текст] / Пьер Бурдьє ; [пер. с фр.: А. Т. Бикбов, К. Д. Вознесенская, С. Н. Зенкин, Н. А. Шматко ; отв. ред. пер. и послесл. Н. А. Шматко]. – СПб : Алетейя, 2001 г. – 562 с.
28. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології [Текст] / Бернхард Вальденфельс ; [пер. з нім. Марії Култаєвої]. – К. : Альтерпрес, 2002. – 176 с.
29. Вальденфельс Б. Мотив чужого [Текст] / Бернхард Вальденфельс. – Минск, 1999. – 220 с.
30. Вальденфельс Б. Повседневность как плавильный тигль рациональности [Текст] / Бернхард Вальденфельс // Со-

- цио-Логос. Общество и сферы смысла – М., 1991. – Вып. 1. – С. 74–115.
31. Ваттимо Дж. Прозрачное общество [Текст] / Джованни Ваттимо ; [пер. с нем. Д. Новикова]. – М. : Логос, 2002. – 66 с.
  32. Вебер М. Избранные произведения [Текст] / Мак Вебер ; [пер. с нем. ; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова ; предисл. П. П. Гайденко]. – М. : Прогресс, 1990. – 808 с.
  33. Вейль С. Укорінення. Лист до клірика [Текст] / Сімона Вейль ; [пер. з фр.]. – К. : Дух і літера, 1998. – 300 с.
  34. Великий таумачний словник сучасної української мови [Текст] / [уклад. і голов. ред. В. Т. Бусел]. – К. ; Ірпінь : ВТФ “Перун”, 2007. – 1720 с.
  35. Вельш В. Наш постмодерний модерн / В. Вельш ; [пер. з нім. А. А. Богачова, М. Д. Култаєвої, Л. А. Ситніченко]. – К. : Альтер-пресс, 2004. – 328 с.
  36. Вітгенштайн Л. Філософські дослідження [Текст] / Людвіг Вітгенштайн ; [пер. з нім. Є. Поповича] // Вітгенштайн Л. Tractatus logico-philosophicus. Філософські дослідження. – К. : Основи, 1995. – С. 87–310.
  37. Вино і філософія. Симпозіум думки і келиха [Текст] ; [пер. з англ. П. Таращук ; упор. Ф. Олгоф]. – К. : Темпора, 2010. – 368 с.
  38. Волцер М. Складна рівність [Текст] / Майкл Волцер // Лібералізм. Ліберальна традиція від Джона Локка до Джона Роулза. – К. : Вид. дім “Простір”, “Смолокип”, 2009. – С. 920–942.
  39. Габермас Ю. Постметафізичне мислення [Текст] / Юрген Габермас ; [пер. з нім., післямова та прим. В. М. Купліна]. – К. : Дух і літера, 2011. – 280 с.
  40. Габермас Ю. Для чого Європі Конституція [Текст] / Юрген Габермас // Deutschland. – 2001. – № 6. – С. 63.
  41. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії [Текст] / Юрген Габермас ; [пер. А. Дахнія ; наук. ред. Б. Поляруша]. – Л. : Астролябія, 2006. – 416 с.
  42. Гарифуллин Р. Смысл жизни и смысл бытия [Электронный ресурс] / Р. Гарифуллин. – Режим доступа : <http://psyfactor.org/lib/postmodern-01.htm>
  43. Гарфинкель Г. Исследования по этнометодологии [Текст] / Гарольд Гарфинкель. – СПб : Питер, 2007. – 335 с.



44. Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа [Текст] / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем. П. Таращука]. – К. : Основи, 2004. – 548 с.
45. Гессен Й. Сенс життя [Текст] / Йоганнес Гессен ; [пер. з нім. М. Маурітсона]. – К. : Пульсари, 2009. – 134 с.
46. Гіденс Е. Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя [Текст] / Ентоні Гіденс ; [пер. з англ. Н. П. Поліщука]. – К. : Альтпрес, 2004. – 100 с.
47. Гіденс Е. Соціологія [Текст] / Ентоні Гіденс ; [наук. ред. О. Іващенко ; пер. з англ. В. Шовкуна, А. Олійника]. – К. : Основи, 1999. – 726 с.
48. Гидденс Э. Новые правила социологического метода : в 2 ч. Ч. 2. [Текст] / Энтони Гидденс ; [пер. с англ. С. П. Баньковской]. – Книжный дом “Университет”, 2002. – 424 с.
49. Гидденс Э. Устроение общества: Очерк теории структуризации [Текст] / Энтони Гидденс. – 2-е изд. – М. : Академический проект, 2005. – 528 с.
50. Гжегожик А. Життя як виклик. Вступ до раціоналістичної філософії [Текст] / Анджей Гжегожик ; [пер. з пол. та комент. О. Гірного, Б. Домбровського]. – Львів : Наук. вид-во “Scholar”, 1996. – 263 с.
51. Гірц К. Інтерпретація культур [Текст] / Кліффорд Гірц. – К. : Дух і літера, 2008. – 287 с.
52. Головка Б. А. Філософська антропологія [Текст] / Борис Андрійович Головка : [навч. посібник]. – К. : ІЗМН, 1997. – 240 с.
53. Гомілко Ольга. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі [Текст] / Ольга Гомілко. – К. : Наук. думка, 2001. – 340 с.
54. Горлач М. І. Смысл жизни [Текст] / Микола Іванович Горлач // Выбране : у 3 т. Т. 1. – Х. : Факт, 2003. – 621 с.
55. Горных А. А. Воображаемый “другой” Ж. Лакана [Текст] / Андрей Анатольевич Горных // Топос. – 2001. – № 2 (37). – С. 122–134.
56. Грані людського буття: позитивні та негативні виміри антропокультурного : монографія / [Євгеній Іванович Андрос та ін.] ; Національна академія наук, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Наук. думка, 2010. – 352 с.
57. Григорян Б. Т. Философская антропология: критический очерк [Текст] / Борис Тигранович Григорян. – М. : Мысль, 1982. – 186 с.

58. Гронден Ж. Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера [Текст] / Жан Гронден ; [пер. с нем. И. Н. Инишева] // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С. 45–54.
59. Гудін Д. Світогляд: для чого ми живемо і яке наше місце у світі [Текст] / Девід Гудін, Джон Леннокс ; [пер. з рос. зі звіркою ; ред. М. А. Жукалюка]. – К. : УБТ, 2003. – 416 с.
60. Гундорова Т. Модернізм в ситуації “кінця постмодернізму” або дискусія навколо інших модернізмів (слов’янська перспектива) [Текст] / Тамара Гундорова // Науковий збірник Українського Вільного Університету. – Мюнхен, 2014. – Т. 19. – С. 164–180.
61. Гундорова Т. Проблемні питання розвитку постколоніальної методології в Україні (роздуми з нагоди 70-річчя Українського Вільного Університету в Мюнхені) [Текст] / Тамара Гундорова // Науковий збірник Українського Вільного Університету. – Мюнхен, 2014. – Т. 20. – С. 22–30.
62. Гусаченко В. В. Трансгресії модерна [Текст] / Владимир Владимирович Гусаченко. – Х. : ООО “Озон-Инвест”, 2002. – 400 с.
63. Гусерль Е. Досвід і судження: дослідження генеалогії логіки [Текст] / Эдмунт Гусерль ; [ред. і вид. Л. Ландгребе ; пер. з нім. В. Кебуладзе ; відп. ред. А. Л. Богачов, В. І. Кебуладзе]. – К. : ППС, 2002. – 334 с.
64. Гуссерль Э. Логические исследования: Исследования по феноменологии и теории познания [Текст] / Эдмунт Гуссерль ; [пер. В. И. Молчанова] // Логос. – 1997. – № 10. – Т. 2 (отрывки). – С. 5–64.
65. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Общее введение в чистую феноменологию [Текст] / Эдмунт Гуссерль. – М. : Дом интеллектуальной книги, 2009. – Кн. 1. – 489 с.
66. Гуссерль Э. Картезианские медитации: V медитація [Текст] / Эдмунт Гуссерль // От Я к Другому : Сб. переводов по проблемам интерсубъективности, коммуникации, диалога. – Минск : Менск, 1997. – С. 48–98.
67. Гуссерль Э. Картезианские размышления [Текст] / Эдмунт Гуссерль – СПб : Наука ; Ювента, 1998. – 315 с.

68. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология [Текст] / Эдмунд Гуссерль [пер. Д. В. Скляндева]. – СПб : Владимир Даль, 2004. – 400 с.
69. Гюсле В. Практична філософія в сучасному світі [Текст] / Віктор Гюсле ; [пер. з нім. ; прим. та післям. А. Єрмоленка]. – К. : Лібра, 2003. – 248 с.
70. Г'юм Д. Трактат про людську природу [Текст] / Девід Г'юм; [пер. з англ. П. Насади]. – К. : Всесвіт, 2003. – 552 с.
71. Даниляк Р. П. Концептуальні підходи до пізнавальної та комунікативної взаємодії Я та Іншого: методологічний аналіз [Текст] : автореф. дис... канд. філос. наук : 09.00.02 / Даниляк Ростислав Петрович ; Одеський національний ун-т ім. І. І. Мечникова. – Одеса, 2007. – 16 с.
72. Дахній А. Два джерела екзистенціального мислення Мартіна Гайдеггера [Текст] / Андрій Дахній // *Sententiae* : наукові праці Спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). – 2010. – XXI. – № 1. – С. 63–74.
73. Дебор Г. Общество спектакля [Электронный ресурс] / Ги Дебор ; [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубовича]. – М. : Логос, 1999. – 224 с.
74. Дельоз Ж. Жизнь как произведение искусства [Текст] / Жиль Дельоз ; [пер. с фр. В. Ю. Быстрова] // Дельоз Ж. Переговоры: 1972–1990. – СПб : Наука, 2004. – С. 125–134.
75. Дельоз Ж. Логика смысла [Текст] / Жиль Дельоз ; [пер. с фр.]. – Фуко М. *Theatrum philosophical* ; [пер. с фр.]. – М. : Раритет, Екатеринбург : Деловая книга, 1998. – 480 с.
76. Дельоз Ж. Различие и повторение [Текст] / Жиль Дельоз. – СПб : ТОО ТК “Петрополис”, 1998. – 384 с.
77. Делез Ж. Ніцше і філософія [Текст] / Жиль Делез ; [наук. ред. укр. вид. О. Фешовець ; [пер. з фр. О. Маліновської]. – Львів : Астролябія, 2010. – 348 с.
78. Дельеж Р. Нариси з історії антропології: Школи. Автори. Теорії [Текст] / Роберт Дельеж ; [пер. з фр. Є. Марічева]. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – 287 с.
79. Декарт Р. Відповіді автора на Шості заперечення [Текст] / Рене Декарт (Rene Descartes) // *Метафізичні Meditation/ Metaphysiques* розмисли ; [пер. з фр. З. Борисюка та О. Жупанського]. – К.: Юніверсум, 2000]. – С. 221–234.
80. Деріда Ж. Дарувати час [Текст] / Жак Деріда ; [пер. з фр. М. Ющенко]. – Львів : Літопис, 2008. – 208 с.

81. Деріда Ж. Закон достатньої підстави: Університет очима його послідовників [Текст] / Жак Деріда ; [пер. з англ. О. Федорчука] // Ідея університету: Антологія ; [упоряд.: М. Зубрицька, Р. Бабалик, З. Рибчинська]. – Львів : Літопис, 2002. – С. 237–265.
82. Деррида Ж. О почтовой открытке от Сократа до Фрейда и не только [Текст] / Жак Деррида ; [пер. с фр. Г. А. Михалковича]. – Минск : Современный литератор, 1999. – 832 с.
83. Деррида Ж. Поля философии [Текст] / Жак Деррида ; [пер. с фр. Д. Ю. Краlechкина]. – М. : Академический проект, 2012. – 376 с.
84. Деррида Ж. Подпись, событие, знак [Электронный ресурс] / Ж. Деррида. – Режим доступа : [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/Derr/podp.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Derr/podp.php)
85. Діденко В. Ф. Ниніогія людського буття [Текст] : монографія / Віталій Федорович Діденко. – К. : Вид-во “Київський університет”, 2009. – 210 с.
86. Дікон Б. Глобальна соціальна політика / Боб Дікон, Мішель Халс, Пол Стабс // Міжнародні організації й майбутнє соціального добробуту ; [пер. з англ. А. Олійник, В. Триліс, В. Поламарчук]. – К. : Основи, 1999. – 346 с.
87. Дильтей В. Наброски к критике исторического разума [Текст] / Вильгельм Дильтей // Вопросы философии. 1998. – № 4. – С. 135–152.
88. Додонова В. І. Постнекласичний дискурс соціальної раціональності : монографія / Віра Іванівна Додонова ; ДонНУ. – Донецьк : Вид-во ДонНУ, 2011. – 340 с.
89. Досвід людської особи: Нариси з філософської антропології. – Львів : Свічадо, 2000. – 388 с.
90. Еліас Н. Процес цивілізації. Соціогенетичні та психогенетичні дослідження [Текст] / Норберт Еліас ; [пер. з нім. О. Логвиненко]. – К. : Вид. дім “Альтернатива”, 2003. – 672 с.
91. Енциклопедія постмодернізму [Текст] ; [ред. Ч. Вінквіста та В. Е. Тейлора ; [пер. з англ. В. Шовкун]. – К. : Основи, 2003. – 503 с.
92. Еріксон Т. Г. Тиранія моменту: швидкий і повільний час в інформаційну добу [Текст] / Томас Гіланд Еріксон ; [пер. з англ. В. Дмитрука]. – Львів : Кальварія, 2004. – 196 с.
93. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей [Текст] ; [під керівн. Б. Кассен] ; [пер. з фр.]. – Т. 1. – 2-ге вид., виправл. – К. : Дух і літера, 2011. – 576 с.

94. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей [Текст] ; [під керівн. Б. Кассен] ; [пер. з фр.]. – Т. 2. – К. : Дух і літера, 2011. – 488 с.
95. Європейський словник філософій: Лексикон неперекладностей [Текст] ; [під керівн. Б. Кассен та К. Сігова] ; [пер. з фр.]. – Т. 3. – 2-ге вид., виправл. – К. : Дух і літера, 2011. – 328 с.
96. Єрмоленко А. М. Комунікативна філософія [Текст] / Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К. : Лібра, 1999. – 488 с.
97. Єрмоленко А. М. Оповідач і філософ. Вальтер Беньямін та його час [Текст] : монографія / Анатолій Миколайович Єрмоленко. – К. : Критика, 2011. – 279 с.
98. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли [Текст] / Эдвард Эван Эванс-Причард ; [пер. с англ. А. А. Елфилова ; вступ. ст. А. Л. Никишенкова]. – М. : Восточ. лит., 2003 с.
99. Элиас Н. Общество инвалидов [Текст] / Норберт Элиас ; [пер. с нем.]. – М. : Праксис, 2001. – 336 с.
100. Жижек С. Киберпространство, или Невыносимая замкнутость бытия [Электронный ресурс] / С. Жижек. – Режим доступа : <http://old.kinoart.ru/1998/1/25.html>
101. Жук И. В. Эскиз темы “Другое” Хайдеггера (К критике понятия социальной онтологии). От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии [Текст] / И. В. Жук. – Минск : Пропагеи, 1998. – С. 208–218.
102. Изер В. Акты вымысла, или Что фиктивно в фикциональном тексте [Текст] / Вольфганг Изер // Немецкое философское литературоведение наших дней : [антология] / [И. П. Смирнов (отв. ред.), Дирк Уффельман (сост.), Каролина Шрамм (сост.)]. – СПб, 2001. – С. 186–216.
103. Ильин И. П. Постмодернизм. Словарь терминов [Текст] / Илья Петрович Ильин – М. : ИНИОН РАН. – INTRD. – 2001. – 384 с.
104. Ільїна А. В. Границі тотальності та безмежна межа деконструкції [Текст] / А. В. Ільїна // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України. – 2012. – Вип. 27. – С. 23–29.
105. Кавалеров А. А. Цінність у соціокультурній трансформації [Текст] / Александр Александрович Кавалеров. – Одеса : Астропринт, 2001. – 224 с.

106. Кант І. Критика чистого розуму [Текст] / Імануїл Кант ; [пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського]. – К. : Юніверс, 2000. – 502 с.
107. Кант І. Критика практичного розуму [Текст] / Імануїл Кант ; [пер. з нім., прим. та післямова І. Бурковського]. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.
108. Камю А. Вибрані твори : у 3 т. Т. 3 [Текст] / Альберт Камю. – Х. : Фоліо, 1996. – 629 с.
109. Канетті Е. Маса і влада [Текст] / Еліас Канетті ; [пер. з нім. О. Логвиненко]. – К. : Вид. дім “Альтернатива”, 2001. – 415 с.
110. Карась А. Мовлення і соціальна дійсність: між примусом і свободою [Текст] / Анатолій Карась // Записки НТШ. – Львів, 2002. – Т. ССХІІІ. – С. 238–239.
111. Карась А. Реальність і філософія: спроби семіотичного підходу [Текст] / Анатолій Карась ; [зб. наук. праць Львівсько-Варшав. семінару “Філософія науки”]. – 2006. – С. 96–113.
112. Карась А. Гуманітарне знання в контексті комунікативної прагматики [Текст] / Анатолій Карась // Мультиверсум. Філософський альманах. – 2007.– Вип. 63. – С. 139–149.
113. Карась А. Семіотична перспектива інтерпретації реальності як дійсності [Текст] / Анатолій Карась // Філософська думка. – 2008. – № 5. – С. 16–29.
114. Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : монографія / Анатолій Карась. – К. ; Львів : Вид. центр ЛНУ ім. І. Франка, 2003. – 520 с.
115. Кара-Мурза С. Г. Манипуляция сознанием / Сергей Георгиевич Кара-Мурза. – К. : Оріяни, 2008. – 448 с.
116. Карнап Р. Значение и необходимость. Исследование по семантической и модальной логике [Текст] / Рудольф Карнап. – М. : Изд-во иностран. лит., 1959. – 384 с.
117. Касториадис К. Воображаемое установление общества [Текст] / Корнелиус Касториадис ; [пер. с фр. Г. Волковой, С. Офертаса]. – М. : Гнозис ; Логос, 2003. – 480 с.
118. Кісарчук З. Г. Соціокультурні чинники становлення сучасної парадигми психотерапевтичної допомоги особистості : монографія / З. Г. Кісарчук, Л. О. Гребінь, Т. С. Гурлеєва та ін. ; [ред. З. Г. Кісарчук]. – НАПН України ; Ін-т психології ім. Г. С. Костюка. – К. : Імекс, 2012. – 275 с.
119. Квадратура смысла: французская школа анализа дискурса [Текст] : [пер. с фр.] ; [сост., общ. ред. вступ. статья и

- коммент. П. Сергіо ; авт. предисл. Ю. С. Степанов]. – М. : Прогресс, 1999. – 416 с.
120. Квіт С. М. Герменевтика стилю [Текст] / Сергій Миронович Квіт. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2011. – 143 с.
121. Кебуладзе В. Феноменологія досвіду : монографія / Вахтанг Кебуладзе. – К. : Дух і літера, 2011. – 278 с.
122. Кісь Р. Сенс сенсотворення: впровадження до нової філософії смислу [Текст] / Роман Кісь. – Львів : Афіша, 2013. – 390 с.
123. Клочковський Я. А. Філософія діалогу [Текст] / Ян А. Клочковський ; [пер. з польс. К. Рассудіної]. – К. : Дух і літера, 2013. – 224 с.
124. Кошарний С. О. Феноменологічна концепція філософії Едмунда Гусерля. Критичний аналіз [Текст] / С. О. Кошарний. – К. : Укр. центр духовної культури, 2005. – 372 с.
125. Кошарний С. О. Філософія і культура у контексті онтологічного вчення класичної феноменології (Е. Гусерль) [Текст] / С. О. Кошарний // Філософська думка. – 1998. – № 4–6. – С. 118–144.
126. Кримський С. Б. Феномен українського бароко [Текст] / Сергій Борисович Кримський // Під сигнатурою Софії. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2008. – С. 319–347.
127. Кримський С. Б. Запити філософських смислів [Текст] / Сергій Борисович Кримський. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2003. – 240 с.
128. Кромпец М. А. Беседи о метафізиці [Текст] / Мечислав Альберт Кромпец ; [пер. з польс. А. Городецького]. – Люблін : Wydawnictwo Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu PL SITA, 1999. – 117 с.
129. Культурні цінності Європи [Текст] ; [ред. Г. Йонаса і К. Вігандта ; пер. з нім.]. – К. : Дух і літера, 2014. – 552 с.
130. Кульчицький С. В. Ціна “великого перелому” [Текст] / Станіслав Вячеславович Кульчицький. – К. : Україна, 1991. – 432 с.
131. Куцепал С. В. Ризоматичні варіації сучасної французької філософії [Текст] / Світлана Вікторівна Куцепал // Філософські обрії. – Вип. 11. – К. : Полтава, 2006. – С. 35–48.
132. Куцепал С. В. Комунікація та діалог у контексті освітніх викликів сучасності [Текст] / Світлана Вікторівна Куце-

- пал // Гілея : [зб. наук. праць]. – К. : 2012. – Вип. 66. – С. 535–539.
133. Куцепал С. В. Світ Ж. Дельоза: різом, сенс, нонсенс [Текст] / Світлана Вікторівна Куцепал // Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії : [зб. наук. праць]. – Запоріжжя : Вид-во ЗДІА. – 2013. – Вип. 54. – С. 216–224.
134. Куцепал С. В. Трансформація інституту освіти у сучасному інтелектуальному дискурсі [Текст] / Світлана Вікторівна Куцепал // Вісник ХНПУ ім. Г. С. Сковороди. – Х. : ХНПУ, 2014. – Вип. 43. – С. 4–15.
135. Куцепал С. В. Інформація як засіб здійснення гібридної війни [Текст] / Світлана Вікторівна Куцепал // Вісник Національного університету “Юридична академія України імені Ярослава Мудрого”. – Х. : Право, 2015. – № 3 (26). – С. 226–228.
136. Кучера Т. Сенс життя як етична проблема [Текст] / Тетяна Кучера // Університетська кафедра. – 2012. – № 1. – С. 79–91.
137. Лавріненко Ю. Розстріляне Відродження [Текст] ; [антологія 1917–1933 : поезія–проза–драма–есеї] / Юрій Лавріненко. – 6-те вид. – К. : Солоסקип, 2008. – 973 с.
138. Лавріненко Ю. Зруб і парости [Текст] / Юрій Лавріненко. – [Б. м.] : Сучасність, 1971. – 331 с.
139. Лакан Ж. Психоз и Другой [Текст] / Жак Лакан // Метафизические исследования. Статус иного. СПб : Изд-во Санкт-Петербургского филос. общества ; Алетейя, 2000. – Вып. 14. – С. 201–217.
140. Лакан Ж. Семинары. Книга II: “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа (1954–1955) [Текст] / Жак Лакан. – М. : Гнозис ; Лотос, 1999. – 520 с.
141. Лалл Дж. Мас-медіа, комунікація, культура: глобальний підхід [Текст] / Джеймс Лалл ; [пер. з англ. О. Гриценко та ін.]. – К. : К. І .С., 2002. – 264 с.
142. Лангребе Л. Інтенціональність у Гусерля і Бретано [Текст] / Людвиг Лангребе // Логос. – 2002. – № 2 (33). – С. 33–39.
143. Левінас Е. Між нами. Дослідження Думки-про-іншого [Текст] / Емануель Левінас ; [пер. з фр.]. – К. : Дух і літера ; Задруга, 1999. – 312 с.
144. Леонтьев Д. А. Психология смысла: природа, строение и динамика смысловой реальности [Текст] / Дмитрий Алексеевич Леонтьев. – 3-е изд., доп. – М. : Смысл, 2007. – 511 с.



145. Лепп І. Християнська філософія екзистенції [Текст] / Інья Лепп ; [пер. з фр. В. Ляха, О. Марштуренко]. – К. : Унів. Вид-во “Пульсари”, 2004. – 148 с.
146. Лисий В. Діалектика [Текст] / Василь Лисий. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2014. – 480 с.
147. Липовецкий Ж. Эра пустоты. Эссе о современном индивидуализме [Текст] / Жиль Липовецкий ; [пер. с фр. В. В. Кузнецова]. – СПб.: Владимир Даль, 2001. – 332 с.
148. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна : Трактат о знании [Текст] / Жан-Франсуа Лиотар ; [пер. с фр. Н. А. Шматко]. – М. : Институт экспериментальной социологии ; СПб : Алетейя, 1998. – 160 с.
149. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении [Текст] / Джон Локк ; [пер. с англ. И. С. Нарского] // Сочинения : в 3 т. – Т. 2. – М. : Наука, 1985. – С. 3–201.
150. Лукман Т. Некоторые проблемы современных плюралистических обществ / Т. Лукман // Социальные процессы на рубеже веков: феноменологическая перспектива. – М. : МГИМО, 2000. – С. 4–14.
151. Луман Н. Поняття цілі і системна раціональність: щодо функцій цілей у соціальних системах [Текст] / Ніклас Луман ; [пер. з нім. М. Бойченка і В. Кебуладзе]. – К. : Дух і літера, 2011. – 336 с.
152. Луман Н. Социальные системы. Очерк общей теории [Текст] / Никлас Луман ; [пер. с нем. И. Д. Газиева]. – СПб : Наука, 2007. – 648 с.
153. Лук'янець В. С. Сучасний науковий дискурс : оновлення методологічної культури / В. С. Лук'янець. О. М. Кравченко, Л. О. Озадовська ; НАН України ; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 303 с.
154. Людина в цивілізації XXI століття: проблема свободи [Текст] / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Т. В. Лютий та ін. – К. : Наук. думка, 2005. – 272 с.
155. Лютий Т. В. Філософсько-антропологічний аналіз “нерозумного” [Текст] : автореф. дис... д-ра філос. наук : 09.00.04 / Тарас Васильович Лютий ; Ін-т філос. ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2009. – 32 с.
156. Макінтайр Е. Після чесноти: дослідження з теорії моралі [Текст] / Елседеа Макінтайр ; [пер. з англ.] – К. : Дух і літера, 2002. – 438 с.

157. Маклюэн Г. М. Понимание Медиа: внешние расширения человека [Текст] / Герберт Маршал Маклюэн ; [пер. с англ. В. Николаева]. – М. : Жуковский ; Канон-пресс-Ц ; Кучково поле, 2003. – 464 с.
158. Мангейм К. Диагноз нашего времени [Текст] / Карл Мангейм ; [пер. с нем. и англ.]. – М. : Юрист, 1994. – 700 с.
159. Манога І. Розгортання буттєвого потенціалу особистості: психологічні засоби творення “індивідуальної історії” [Текст] / Ірина Манога // Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. – 2010. – № 2. – С. 4–7.
160. Марковцева О. Ю. Повседневность как бытие человека в мире [Электронный ресурс] / О. Ю. Марковцева. – Режим доступа : [http://vestnik.osu.ru/2006\\_6/18.pdf](http://vestnik.osu.ru/2006_6/18.pdf)
161. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы [Текст] / Габриель Марсель // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. – М. : Политиздат, 1991. – С. 352–364.
162. Марута Н. О. Предиктори суїцидальної поведінки при невротичних розладах [Текст] / О. Н. Марута, І. О. Явдак // Український вісник психоневрології. – 2006. – Т. 14. – Вип. 1 (47). – С. 59–63.
163. Мельник В. П. Людина і технонаука в контексті ноосферної парадигми [Текст] / Володимир Петрович Мельник, Віктор Гнатович Маринюк // Вісник ЛНУ імені Івана Франка. – Вип. 16. – 2013. – С. 3–17.
164. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия [Текст] / М. Мерло-Понти ; [пер. с фр. под ред. И. С. Вдовиной, С. К. Фокина] – СПб : Ювента ; Наука. – 1999. – 604 с.
165. Мерло-Понти М. Временность [Текст] / М. Мерло-Понти // Историко-философский ежегодник, 1990. – М. : Наука, 1991. – С. 271–293.
166. Милль Дж. Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи, с методами научного исследования [Текст] / Джон Стюарт Милль ; [пер. с англ. ; предисл. и прилож. В. К. Финна]. – 5-е изд., исп. и доп. – М. : Ленанд, 2011. – Т. 2. – 832 с.
167. Мінаков М. А. Історія поняття досвіду : монографія / Михайло Мінаков. – К. : Парапан, 2007. – 380 с.
168. Міфологія для дорослих: Боги, герої, люди [Текст] ; [пер. з польсь. Д. Андрухів]. – К. : Юніверсум, 2000. – 544 с.

169. Монжен О. Виклики скептицизму. Зміни інтелектуально-го пейзажу Франції [Текст] / Олів'є Монжен ; [пер. з фр. Т. Голіченко, С. Йосипенка, А. Рєпи]. – К. : Дух і літера, 2011. – 360 с.
170. Моріак Ф. У що я вірю [Текст] / Франсуа Моріак. – К. : Дух і літера, 1993. – 128 с.
171. Мудраков В. В. “Концепція релігійності” Ф. Ніцше: абсолютний нігілізм чи нова метафізика людини / В. В. Мудраков // Totallogy – XXI. Пострекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України, 2013. – № 29. – С. 180–195.
172. Мунье Э. Манифест персоналізму [Текст] / Эммануэль Мунье ; [пер. с фр.]. – М. : Республика, 1999. – 559 с.
173. Мунье Э. Персоналізм [Текст] / Эммануэль Мунье ; [пер. с фр. и примеч. И. С. Вдовина]. – М. : Искусство, 1992. – 143 с.
174. Нанси Ж.-Л. Corpus [Текст] / Жан-Люк Нанси ; [сост., общая ред. и вступ. статья Елены Петровской]. – М. : Ad Marginem, 1999. – 256 с.
175. Нанси Ж.-Л. О событии [Электронный ресурс] / Ж.-Л. Нанси. – Режим доступа : <http://www.russianparis.com/litterature/txt/nancy.htm>
176. Нестеренко В. Г. Вступ до філософії: онтологія людини / Владислав Григорович Нестеренко. – К. : Абрис, 1995. – 336 с.
177. Ніцше Ф. Філософія у трагічну епоху греків [Текст] / Фрідріх Ніцше ; [пер. з нім. К. Котюк] // Ніцше Ф. Повне зібрання творів: критично-наукове видання : в 15 т. Т. 1; [упоряд. Джорджо Коллі та Мацціно Монтінарі ; ред. укр. вид. Олег Фешовець]. – Львів : Астролябія, 2004. – С. 663–724.
178. Ніцше Ф. Так казав Заратустра ; Жадання влади [Текст] / Фрідріх Ніцше ; [пер. з нім. А. Онишка, П. Таращука]. – К. : Основи; Дніпро, 1993. – 415 с.
179. Ницше Ф. Сочинения: Литературные памятники : в 2 т. Т. 1 [Текст] / Фридрих Ницше ; [сост., ред., изд., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна ; пер. с нем. Г. А. Рачинского]. – М. : Мысль, 1990. – 829 с.
180. Ницше Ф. Сочинения: Литературные памятники : в 2 т. Т. 2 [Текст] / Фридрих Ницше ; [пер. с нем. К. А. Свасьяна ; сост. ред. и авт. ; примеч. К. А. Свасьяна]. – М. : Мысль, 1990. – 829 с.

181. Ницше Ф. Воля до влади. Опыт переоценки всех ценностей [Текст] / Фридрих Ницше ; [пер. с нем. Е. Герцык и др.]. – М. : Культурная Революция, 2005. – 880 с.
182. Отрега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства и другие работы. Эссе о литературе и искусстве [Текст] / Хосе Отрега-и-Гассет ; [пер. с исп.] – М. : Радуга, 1991. – 639 с.
183. Остин Дж. Значение слова [Текст] / Джон Остин ; [пер. с англ. В. Кирющенко ; вступ. ст. В. Кирющенко, М. Колопотина] // Остин Дж. Три способа пролить чернила : философские работы. – СПб : Алетейя, 2006. – С. 103–274.
184. Оржель О. Консолідація українського суспільства на основі національної ідеї: перспективи та обмеження [Текст] / Олена Оржель // Економіка та держава. – 2012. – № 8. – С. 102–105.
185. Павлишин А. Г. Проблема сенсу життя у філософії Фрідріха Вільгельма Ніцше [Текст] / Павлишин Людмила Григорівна : дис... канд. наук : 09.00.05 ; [Педагогічний університет імені Драгоманова]. – К., 2009. – 18 с.
186. Павиленис Р. Смысл и идентичность, или Путь к себе [Текст] / Роландас Павиленис ; [пер. с лит. Р. Чичинскайте]. – Вильнюс : ЕГУ, 2013. – 242 с.
187. Парк Р. Э. Человеческая миграция и маргинальный человек [Электронный ресурс] / Парк Р. Э. – Режим доступа : <http://www.twirpx.com/file/330787/>
188. Пітерс Дж. Д. Слова на вітрі: історія ідеї комунікації / Джон Дарем Пітерс ; [пер. з англ. А. Іщенко]. – К. : Вид. дім “Києво-Могилянська академія”, 2004. – 302 с.
189. Подорога В. Выражение и смысл: ландшафтные миры философии : Серен Кьркегор, Фридрих Ницше, Мартин Гайдегер, Марсель Пруст, Франц Кафка [Текст] / Валерий Подорога. – М. : Ad Marginem, 1995. – 428 с.
190. Попович М. В. Бути людиною [Текст] / Мирослав Попович. – К. : Києво-Могилянська академія, 2011. – 223 с.
191. Попович М. В. Поняття “дискурс” у метафізичному та логіко-лінгвістичному розумінні [Текст] / Мирослав Попович // Філософська думка. – 2003. – № 1. – С. 27–35.
192. Постмодерн: переоцінка цінностей : [зб. наук. праць ; відп. ред. В. С. Лук'янець, В. С. Ратніков]. – Вінниця : Універсум-Вінниця, 2001. – 314 с.
193. Проблема людини в українській філософії XVI–XVIII ст. : монографія / І. С. Захара, М. В. Кашуба, О. В. Матковська,

- В. І. Любащенко, М. Л. Попова. – Ін-т укр. Народознавства ім. І. Крип'якевича НАН України. – Львів : Логос, 1998. – 238 с.
194. Проблема человека в западной философии : Переводы [Текст] ; [сост. и послесл. П. С. Гуревича ; общ. ред. Ю. Н. Попова]. – М. : Прогресс, 1988. – 552 с.
195. Прокопович Т. Філософські праці. Вибране [Текст] / Теофан Прокопович ; [упоряд. В. Литвинов]. – К. : Вид-во “Дніпро”, 2012. – 616 с.
196. Пролеєв С. В. Метафізика влади : монографія / Сергій Вікторович Пролеєв. – К. : Наукова думка, 2005. – 324 с.
197. Ренч Т. Конституція моральності. Трансцендентальна антропология і практична філософія [Текст] / Томас Ренч ; [пер. з нім. В. Приходька]. – К. : Дух і літера, 2010. – 348 с.
198. Рижак Л. Філософія сталого розвитку людства [Текст] : навч.-метод. посібник / Людмила Рижак. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2011. – 518 с.
199. Рікер П. Сам як інший [Текст] / Поль Рікер ; [пер. з фр.]. – К. : Дух і літера, 2000. – 458 с.
200. Рікер П. Навколо політики [Текст] / Поль Рікер ; [пер. В. Андрушка, О. Мокровольського, А. Плеханової, О. Сирцовой, Л. Федорової, О. Шевченка]. – К. : Дух і літера, 1995. – 334 с.
201. Рорти Р. Философия и зеркало природы [Текст] / Ричард Рорти ; [пер. с англ. В. В. Целищев]. – Новосибирск : Изд-во Новосибирского ун-та, 1997. – С. XXII + 320 с.
202. Рорти Р. Прагматизм і філософія [Текст] / Річард Рорти // Після філософії : кінець чи трансформація? / Рорти Р. ; [упоряд. К. Байнес]. – К. : Четверта хвиля, 2000. – С. 24–66.
203. Роцин Д. Г. Понятия “смысл жизни”, “смыслжизненная ориентация” и “смыслжизненная концепция”: дисциплинарные и теоретико-этимологические рамки концептуализации [Текст] / Дмитрий Георгиевич Роцин // Вісник ХНУ ім. В. Н. Каразіна ; [ наук. ред. В.С. Бакіров. та ін.]. – 2010. – № 891. – С. 105–109.
204. Ружмон Д. Любов і західна культура [Текст] /Дені де Ружмон ; [пер. з фр. Я. Тарасюк]. – Львів : Літопис, 2001 – 302 с.
205. Рьод В. Шлях до філософії: ХІХ–ХХ століття [Текст] / Вольфанг Рьод ; [пер. з нім. М. Д. Култаєвої, В. І. Кебуладзе, В. М. Терлецького]. – К. : Дух і літера, 2010. – 368 с.

206. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей: Панорама новітньої науки [Текст] / Жаклін Рюс ; [пер. з фр. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
207. Саїд Е. Публічна роль інтелектуала / Е. Саїд. – Режим доступу : <http://commons.com.ua/publiczna-rol-intelektualiv/>
208. Саїд Е. Культура і імперіалізм [Текст] / Едвард Саїд ; [пер. з англ.]. – К. : Критика, 2007. – 608 с.
209. Саїд Е. Гуманізм і демократична критика [Текст] / Едвард Саїд ; [пер. з англ. Ар. Чапая]. – К. : Медуза, 2014. – 144 с.
210. Саїд Е. Орієнталізм [Текст] / Едвард Саїд ; [пер. з фр. В. Шовкуна]. – К. : Основи, 2001. – 511 с.
211. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: нарис феноменологічної онтології [Текст] / Жан-Поль Сартр ; [пер. В. Лях, П. Тарашук]. – К. : Основи, 2001. – 855 с.
212. Сартр Ж.-П. Стена. Избранные произведения [Текст] / Жан-Поль Сартр ; [сост. А. А. Лаврова]. – М. : Политиздат, 1992. – 480 с.
213. Сартр Ж.-П. Головна ідея феноменології Гусерля – інтенційність [Електронний ресурс] / Ж.-П. Сартр – Режим доступу : <http://www.philosophy.ru/library/sartre/int.html>
214. Сафонік Л. М. Тіло як соціальна знакова система [Текст] / Лідія Миколаївна Сафонік // Вісник ЛНУ імені Івана Франка. – 2005. – Вип. 8. – С. 83–93.
215. Сафонік Л. Благовоління перед життям як утвердження сенсу життя (критика морально-етичної концепції А. Шопенгауера) [Текст] / Лідія Сафонік. – Львів, 2011. – Вип. 1. – С. 49–56.
216. Сафонік Л. Філософія і вино: пошук єдності [Текст] / Лідія Сафонік // Вісник Черкаського університету. – № 210. – Черкаси, 2011. – С. 59–64.
217. Сафонік Л. М. Символізм у дискурсі вина [Текст] / Лідія Миколаївна Сафонік // Університетська кафедра. – К. : КНЕУ, 2012. – № 1. – С. 200–207.
218. Сафонік Л. Сенс життя людини у філософії першої половини ХХ століття [Текст] / Лідія Сафонік // Наукові записки. – Острог, 2012. – Вип. 10 – С. 225–233.
219. Сафонік Л. Сенси буття як підґрунтя сенсу життя у фундаментальній онтології М. Гайдегера [Текст] / Лідія Сафонік // Філософський альманах. Мультиверсум. – К. : Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди, 2012. – Вип. 6 (114). – С. 3–13.

220. Сафонік Л. Пошук нової онтологічної укоріненості людини у бутті як сенс життя [Текст] / Лідія Сафонік // Вісник ЛНУ імені Івана Франка. – 2012. – Вип. 15. – С. 45–52.
221. Сафонік Л. Реалізація душевних цінностей як сенс життя у філософії Й. Гессена [Текст] / Лідія Сафонік. – Львів, 2012. – Вип. 2. – С. 41–49.
222. Сафонік Л. М. Метафізика Жіля Дельоза як методологічне підґрунтя аналізу сенсу та смислів буття людини [Текст] / Лідія Миколаївна Сафонік // Благодійна організація “Центр практичної філософії”, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : Парапан, 2012 (44). – С. 98–104.
223. Сафонік Л. Розуміння сенсу життя в антропологічній думці М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера: компаративний аналіз [Текст] / Лідія Сафонік // Благодійна організація ; “Центр практичної філософії”, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : Парапан, 2012 (46). – № 4. – С. 57–66.
224. Сафонік Л. Інший як умова витворення сенсу життя людини у філософії ХХ сторіччя [Текст] / Лідія Сафонік // Благодійна організація ; “Центр практичної філософії”, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : Парапан, 2013 (48). – № 2. – 2013. – С. 181–191.
225. Сафонік Л. Критика філософської антропології у фундаментальній онтології М. Гайдегера [Текст] / Лідія Сафонік // Наукові записки. – Острог : Вид-во Нац. ун-ту “Острозька академія”, 2013. – Вип. 14. – С. 35–40.
226. Сафонік Л. Сенс життя як серцевина метафізичного мислення [Текст] / Лідія Сафонік // Науковий вісник Чернівецького університету : [зб. наук. праць]. – Чернівці : Вид-во Нац. Чернівецького ун-ту, 2013. – Вип. 665, 666. – С. 77–81.
227. Сафонік Л. Метафізика єдиного та множинного як методологічне підґрунтя аналізу сенсу життя та смислів буття [Текст] / Лідія Сафонік ; [зб. наук. праць]. – Львів, 2013. – Вип. 3. – С. 20–30.
228. Сафонік Л. Деконструкція метафізики як вивільнення буттєвих смислів [Текст] / Лідія Сафонік // Totallogy-XXI. Постнекласичні дослідження. – К. : ЦГО НАН України. – 2013. – № 29. – С. 156–168

229. Сафонік Л. Множинність буттєвих смислів як дорога до радості буття у філософії Ф. Ніцше [Текст] / Лідія Сафонік // Благодійна організація ; “Центр практичної філософії, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К. : Парапан, 2014. – С. 158–67.
230. Сафонік Л. Відкриті системи як спроба деконструкції метафізики тотальності [Текст] / Лідія Сафонік // Схід. Аналітично-філософський журнал. – Донецьк : Видавництво Український культурологічний центр, 2014. – Вип. 1 (127). – С.199–203.
231. Сафонік Л. Знекоріненість як можливість витворення сенсу життя у сучасному соціальному просторі [Текст] / Лідія Сафонік // “ScienceRise”. – № 1 (1). – X., 2014. – С. 99–107.
232. Сафонік Л. Сенс життя європейської людини ХХ сторіччя як множина буттєвих смислів [Текст] / Лідія Сафонік // Materialy XV Miedzynarodowej konferencji PTU Europejszyk tworca cywilizacji rozwoju i postepu. – Wydawnictwo Polskiego Towarzystwa Uniwersalizmu. – Warszawa, 2014. – S. 85–89.
233. Сафонік Л. Сенс життя та смисли буття: проблема розмежування [Текст] / Лідія Сафонік // Благодійна організація “Центр практичної філософії”, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – № 3 (перша частина). – К. : Парапан, 2014. – С. 178–189.
234. Сафонік Л. Сенс життя та смисли буття: проблема розмежування [Текст] / Лідія Сафонік // Благодійна організація “Центр практичної філософії”, Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – № 4 (друга частина). – К. : Парапан, 2014. – С. 132–139.
235. Сафонік Л. Безпритульність як можливість витворення сенсу життя (на прикладі філософської позиції Еміля Сьорана) / [Текст] / Лідія Сафонік // Університетська кафедра. – № 4. – К. : КНЕУ, 2014. – С. 149–156.
236. Сафонік Л. Формування концепту “схильності до спільного блага” як гарантія виживання спільноти [Текст] / Лідія Сафонік // Academia iunioa. – Український Вільний Університет, Мюнхен 2015. – Вип. 2. – С. 91–106.
237. Сафонік Л. Місце мови у процесах смислоконституювання дискурсів [Текст] / Лідія Сафонік ; [зб. наук. праць]. – Український Вільний Університет. – Мюнхен, 2015. – Т. 20. – С. 198–203.



238. Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время [Текст] / Р. Сафрански ; [пер. Т. А. Баскакова, В. А. Брун-Цеховой ; вступ. ст. В. В. Бибихин]. – М. : Молодая гвардия, 2005. – 613 с.
239. Скринник М. А. Буттєві смисли національної ідентичності в українському романтизмі [Текст] : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня д-ра філос. наук / Михайло Антонович Скринник ; Львівський національний ун-т ім. І. Франка. – Львів, 2008. – 36 с.
240. Скринник З. Е. Гроші як предмет філософського дослідження / Зоя Едуардівна Скринник // Філософія фінансової цивілізації : людина у світі грошей : [матеріали Міжнар. філос-економ. читань]. – Ун-т банк. справи Нац. Банку України ; [редкол. ; відп. секретар З. Е. Скринник]. – Львів, 2008. – С. 58–67.
241. Словник української мови [Текст] : в 11 т. – Т. 9. – 1978. – 405 с.
242. Слотердайк П. Критика цинічного розуму [Текст] / Петер Слотердайк ; [пер. з нім]. – К. : Тандем, 2002. – 544 с.
243. Смысл жизни : 2-е изд., пер. и доп. [Текст] ; [автор-сост. Ф. Папаяни]. – Донецк : Норд-Пресс, 2008. – 384 с.
244. Снайдер Т. Українська історія, російська політика. Європейське майбутнє [Текст] / Тімоті Снайдер. – К. : Дух і літера. – 2014. – 232 с.
245. Соболев О. Постмодерн і майбутнє філософії [Текст] / Ольга Миколаївна Соболев. – НАН України, Інститут філософії. – К. : Наук. думка, 1991. – 187 с.
246. Современная западная философия : 2-е изд., пер. и доп. [Текст] // Словарь ; [сост. В. С. Малахов, В. П. Филатов]. – М. : ТОН : – Остожье, 1998. – 544 с.
247. Сорос Дж. Криза глобального капіталізму (Відкрите суспільство під загрозою) [Текст] / Джордж Сорос ; [пер. з англ. Р. Ткачука, А. Фролкина]. – К. : Основи, 1999. – 259 с.
248. Строссон П. Ф. Индивидуы. Опыт дескриптивной метафизики [Текст] / Питер Фредерик Строссон ; [пер. с англ. В. Н. Брюшинкина и В. А. Чалого]. – Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. – 328 с.
249. Строссон П. Ф. Значение и истина [Текст] / Питер Фредерик Строссон [антологія] // Аналитическая философия: становление и развитие. – М., 1998. – С. 213–230.

250. Супруненко О. Украина postsovetica: пространство семантических интеракций [Текст] / Ольга Супруненко // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства : [зб. наук. праць] : у 2 т. Т. 1. – Х. : ХНУ імені В. Н. Каразіна, 2006. – С. 59-61.
251. Супруненко О. Спільні соціальні смисли як основа ефективної комунікації української нації [Електронний ресурс] / О. Супруненко. – Режим доступу : <http://www.viche.info/journal/1161/>
252. Сьоран (Еміль Чоран). Допінг духу: есеї [Текст] / Еміль Сьоран (Чоран). – К. : Грані-Т, 2011. – 184 с.
253. Тейлор Ч. Джерела себе [Текст] / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
254. Тейлор Ч. Секулярна доба [Текст] / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – Кн. 1. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.
255. Тейлор Ч. Етика автентичності [Текст] / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – 2-ге вид. – К. : Дух і літера, 2013. – 128 с.
256. Тейлор Ч. Мультикультуралізм і “Політика визнання” : Есей [Текст] / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ.]. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с.
257. Тэрнер В. Символ и ритуал [Текст] / Виктор Тэрнер ; [сост. и автор предис. В. А. Бейлис]. – М. : Главная редакция восточной литературы изд-ва “Наука”, 1983. – 277 с.
258. Тиллих П. Мужество быть / Пауль Тиллих ; [пер. с англ. О. Седаковой]. – К. : Дух и литера, 2013. – 200 с.
259. Толстов А. Б. Бытие смысла и существование о-смысляющего в смысловой сфере / Алексей Борисович Толстов // Философские науки. – 1997. – Вып. 3. – С. 224–227.
260. Тоффлер Е. Третья хвиля / Елвін Тоффлер ; [пер. з англ. А. Євса]. – К. : Вид. дім “Всесвіт”, 2000. – 480 с.
261. Тульчинский Г. Л. Проективный философский словарь: Новые термины и понятия [Текст] / Г. Л. Тульчинский, М. Н. Эпштейн ; [ред. Г. Л. Тульчинского, М. Н. Эпштейна ; предис. М. Н. Эпштейна]. – СПб : Алетейя, 2003. – 512 с.
262. Тульчинский Г. Л. Смысл и гуманитарное знание [Текст] / Г. Л. Тульчинский // Проблема смысла в науках о человеке. – М. : Смысл, 2005. – С. 7–26.
263. Уолцер М. Про толерантність / пер. з англ. М. Лупішко. – Х. : Видавнична група “РА Каравела”, 2003. – 148 с.
264. Усманова А. Р. Маргинальность [Текст] / А. Р. Усманова // Новейший философский словарь. – Минск, 1999. – С. 397.

265. Фарж А. Маргиналы [Текст] / А. Фарж // 50/50. Опыт словаря нового мышления ; [общ. ред. Ю. Афанасьева и М. Ферро]. – М., 1989. – С. 144.
266. Філософія Артура Шопенгауера та сучасність : колективна монографія / Карась Анатолій, Рьод Вольфганг, Лой Анатолій та ін. ; [ред. Анатолія Карася]. – Львів : ЛНУ імені Івана Франка, 2012. – 164 с.
267. Філософія сьогодні: Розмови з Ульріхом Бекон, Гансом-Георгом Гадамером, Юргеном Габермасом, Гансом Йонасом, Отфридом Гьофе, Віторіо Гюсле, Ричардом Рорті та ін.[Текст] / [ред. Ульріха Бьома ; пер. з нім. А. Л. Богачова]. – К. : Альтерпрес, 2003. – 168 с.
268. Філософія. Світ людини [Текст]. – К. : Стило, 1999. – 234 с.
269. Франкл В. Человек в поисках смысла [Текст] / Виктор Франкл ; [пер. с англ. и нем. ; общ. ред. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева ; вст. ст. Д. А. Леонтьева] : [сборник]. – М. : Прогресс, 1990. – 368 с.
270. Франк С. Сенс життя [Текст] / Семен Франк // І. В. Жеребило. Проблема сенсу в житті української середньовічної філософії / Ірина Владиславівна Жеребило. – Львів : ЛБІ НБУ, 2004. – С.121–223.
271. Фреге Г. Смысл и денотат [Текст] / Готтлоб Фреге // Семиотика и информатика. – М., 1977. – Вып. 8. – С. 351–380.
272. Фреге Г. Логика и логическая семантика [Текст] / Готтлоб Фреге ; [пер. с нем. Б. В. Бирюкова ; ред. З. А. Кузичевой] : [сборник трудов]. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 512 с.
273. Фрейре П. Формування критичної свідомості [Текст] / Пауло Фрейре ; [пер. з англ. О. Дем'янчука]. – К. : Юніверс, 2003. – 176 с.
274. Фромм Е. Втеча від свободи [Текст] / Еріх Фромм // Читанка з історії філософії : у 6 кн. Кн. 6 // Зарубіжна філософія ХХ сторіччя. – К. : Фірма "Довіра", 1993. – С. 179–195.
275. Фуко М. Наглядати і карати. Народження в'язниці [Текст] / Мишель Фуко ; [пер. з фр. П. Тарашука]. – К. : Основи, 1998. – 392 с.
276. Фуко М. Археология знания [Текст] / Мишель Фуко ; [пер. с фр. С. Митина, Д. Стасова ; общ. ред. Бр. Левченко]. – К. : Ника-Центр, 1996. – 208 с.
277. Фуко М. Історія сексуальності. Інструмент насолоди [Текст] / Мішель Фуко. – Т. 2. – Х. : Око, 1999. – 288 с.

278. Фуко М. История сексуальности–III: Забота о себе [Текст] / Мишель Фуко ; [пер. с фр. Т. Н. Титовой и О. И. Хомы ; общ. ред. А. Б. Мокроусова]. – К. : Дух и литера ; Грунт ; М. : Рефл-букв, 1998. – 288 с.
279. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек [Текст] / Фрэнсис Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : ООО “Изд-во АСТ” ; ЗАО НПП “Ермак”, 2005. – 588 с.
280. Фукуяма Ф. Великий крах, Людська природа і відновлення соціального порядку [Текст] / Френсис Фукуяма ; [пер. з англ. В. Дмитрука]. – Львів : Кальварія, 2005. – 380 с.
281. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие [Текст] / Юрген Хабермас ; [ред., пер. с нем. Д. В. Складнев]. – СПб : Наука, 2000. – 380 с.
282. Хайдеггер М. Бытие и время [Текст] / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – Х. : Фолио, 2003. – 520 с.
283. Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления [Текст] / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Республика, 1993. – 447 с.
284. Хайдеггер М. Циолковские семинары [Текст] / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. И. Глухой]. – Вильнюс : ЕГУ, 2012. – 406 с.
285. Хайек Ф. А. Дорога к рабству [Текст] / Фридрих Август фон Хайек ; [пер. с англ. ; предисл. Н. Я. Петракова]. – М. : Экономист, 1992. – 176 с.
286. Хамітов Н. В. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології [Текст] / Назіп Віленович Хамітов. – К. : Гранослов, 2000. – 251 с.
287. Хаустова О. О. Самогубство та побутова смертність в Україні: підсумки “2012 року” [Текст] / О. О. Хаустова // Український вісник психоневрології. – Т. 21. – Вип. 4 (77). – 2013. – С. 12–18.
288. Херрман Ф.-В. фон. Гусерль – Хайдеггер и “сами вещи” [Текст] / Фридрих-Вильгельм фон Херрман ; [пер. с нем. И. Н. Инишева] // Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гусерля. – Минск : ПроPILEI, 2000. – С. 11–27.
289. Херрман Ф.-В. фон. Фундаментальная онтология языка [Текст] / Фридрих-Вильгельм фон Херрман ; [пер. с нем. И. Н. Инишева]. – Минск : ПроPILEI, 2000. – 167 с.
290. Хесле В. Гении философии нового времени [Текст] / Виктор Хесле ; [пер. А. К. Судакова]. – М. : Наука, 1992. – 224 с.

291. Цимбал Т. В. Людина у пошуках ґрунту : монографія / Тетяна Володимирівна Цимбал ; Національний педагог. університет імені М. П. Драгоманова. – К. ; Кривий Ріг : Вид. дім, 2010. – 284 с.
292. Чанишев А. Н. Трактат о небытии [Текст] / Арсений Николаевич Чанишев // Вопросы философии. – 1990. – №10. – С. 4–14.
293. Черемісіна А. С. Онтологічна основа існування свободи екзистенціального гравця [Текст] / А. С. Черемісіна // Філософський альманах. Мультиверсум. – К. : Інститут філософії імені Г. С. Сковороди, 2012. – Вип. 6 (114). – С. 96–105.
294. Шаап С. Человек как мера: Учение Ницше о resentmentе [Текст] / Сибирь Шаап ; [пер. с гол. О. Пархомовой]. – К. : Изд-во Жупанского, 2008. – 205 с.
295. Шарден де Т. Феномен людини : у 6 кн. Кн. 6 [Текст] / Тейяр де Шарден // Читанка з історії філософії. Зарубіжна філософія ХХ сторіччя. – К. : Фірма “Довіра”, 1993. – С. 159–165.
296. Швейцер А. Благоговение перед жизнью [Текст] / Альберт Швейцер ; [пер. с нем. ; сост. и послесл. докт. филос. наук А. А. Гусейнова ; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева]. – М. : Прогресс, 1992. – 576 с.
297. Шелер М. Положення людини в космосі : у 6 кн. – Кн. 6 [Текст] / Макс Шелер // Читанка з історії філософії. Зарубіжна філософія ХХ сторіччя. – К. : Фірма “Довіра”, 1993. – С. 146–152.
298. Шелер М. Избранные произведения [Текст] / Макс Шелер ; [пер. с нем. ; сост., науч. предисл. А. В. Денежкина ; послесл. Л. А. Чухиной]. – М. : Гнозис, 1994. – 490 с.
299. Шелер М. Формы знания и образование [Текст] / Макс Шелер // Человек: образ и сущность: гуманитарные аспекты. Ежегодник. – 1992. – № 4. – С. 133–159.
300. Шестопалова Т. Національні компоненти літературної діяльності Юрія Лавріненка [Текст] / Тетяна Шестопалова // Літературознавство. – 2013. – № 2. – С. 63–66.
301. Шефтсбери Е. Sensus Communis, или опыт о свободе острого ума и независимого расположения дух [Текст] / Энтони Ешли Купер Шефтсбери // Эстетические опыты / Шефтсбери Е. ; [сост., пер. и ком. А. В. Михайловой ; общ. ред. М. Ф. Овсянникова]. – М. : Искусство, 1975. – С. 274–329.

302. Шибутани Т. Социальная психология / Тамотсу Шибутани ; [пер. с англ. В. Б. Ольшанского]. – Ростов н/Д. : Феникс, 1999. – 539 с.
303. Шинкарук В. Проблемы смысла человеческого бытия [Текст] / Володимир Шинкарук // Вибрані твори : у 3-х т. – Т. III. / В. Шинкарук – К. : Український Центр духовної культури, 2004. – Ч. I. – С. 283–294.
304. Шинкарук В. Про смисл буття [Текст] / Володимир Шинкарук // Вибрані твори : у 3 т. Т. 3. / В. Шинкарук – К. : Український Центр духовної культури, 2004. – Ч. 2. – С. 322–325.
305. Шопенгауер А. Избранные произведения [Текст] / Артур Шопенгауер ; [сост. и автор вступ. ст. и примеч. И. С. Нарский]. – М. : Просвещение, 1992. – 479 с.
306. Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи [Текст] / Фридрих Шлейермахер. – М. : REFL-book-ИСА, 1994. – 432 с.
307. Шпарага О. Н. Другой в интерсубъективном мире (Проблематизация Другого в пятой картезианской медитации Гуссерля) [Текст] / Ольга Николаевна Шпарага // От Я к Другому: проблемы социальной онтологии в постклассической философии. – Минск : ПроPILEI, 1998. – С. 20–29.
308. Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы [Текст] / Густав Густавович Шпет. – Томск, 1996. – 192 с.
309. Шпорлюк Р. Імперія та нації [Текст] / Роман Шпорлюк ; [пер. з англ. Г. Касьянова за участю М. Климчука та М. Рябчука]. – К. : Дух і літера, 2000. – 354 с.
310. Шюц А. Структура життєсвіту [Текст] / Альфред Шюц, Томас Лукман ; [пер. з нім. та післямова В. Кебуладзе]. – К. : Український Центр духовної культури, 2004. – 558 с.
311. Шюц А. Избранное : Мир, светящийся смыслом [Текст] / Альфред Шюц ; [пер. с нем. и англ.]. – М. : “Российская политическая энциклопедия” (РОСС ПЭН), 2004. – 1056 с.
312. Шюц А. Смысловая структура повседневного мира. Очерки о феноменологической социологии [Текст] / Альфред Шюц ; [пер. с англ. Л. Я. Алхасова, Н. Я. Мазлумяновой]. – М. : Ин-т Фонда “Общественного мнения”, 2003. – 336 с.
313. Шюц А. Феноменология и социальные науки [Текст] / Альфред Шюц ; [пер. с англ. В. Кебуладзе] // Феноменологія і практична філософія. – К. : Курс, 2003. – С. 189–205.

314. Юм Д. Исследование о человеческом познании / Давид Юм // Сочинения : в 2 т. – 2-е изд., испр. – М. : Мысль, 1996. – С. 3–144.
315. Яковенко А. В. Сенси життя, як соціальна проблема в суспільстві, що глобалізується : автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора соц. наук : спец. 22.00.01 “Теорія та історія соціології” [Текст] / Андрій В’ячеславович Яковенко. – Х., 2012. – 44 с.
316. Ямпольская А. Эммануэль Левинас: философия и биография [Текст] / Анна Ямпольская – К. : Дух і літера, 2011. – 376 с.
317. Яннарас Х. Варіації на тему “Пісні пісень” [Текст] / Христос Яннарас ; [пер. з грец. С. Говоруна]. – К. : Дух і літера, 1999. – 128 с.
318. Ясперс К. Психологія світоглядів [Текст] / Карл Ясперс ; [пер. з нім. О. Кислюка, Р. Осадчука]. – К. : Юнікерс, 2009. – 464 с.
319. Austin J. I. Philosophical Papers [Text] / John Austin. – Clarendon Press Oxford, 1979. – 302 p.
320. Austin J. Meaning of the word [Text] / John Austin // Analytic Philosophy : Selected texts. – Moscow : MGU, 1993. – PP. 105–121.
321. Apel A.-O. From a transcendental semiotic point of view [Text] / Karl-Otto Apel. – Massachusetts University Press : New York, 2004. – 224 p.
322. Bauman Z. Płynne życie [Tekst] / Zygmunt Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2007. – 248 p.
323. Bauman Z. Życie na przemiał [Tekst] / Zygmunt Bauman. – Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2004. – 208 p.
324. Bauman Z. Dwa szkice o moralności ponowoczesnej [Tekst] / Zygmunt Bauman. – Warszawa : Instytut Kultury, 1994. – 88 p.
325. Butler J. Uwikłani w płeć. Feminizm i polityka tożsamości, przeł [Tekst] / Judith Butler [wct. Karolina Krasuska]. – Warszawa : Wydawnictwo Krytyki Politycznej, 2008. – 270 p.
326. Bryant C. R. (Editor-in-Chief) Historical, Conceptual, and Theoretical Issues [Text] / Ralph C. Bryant // Encyclopedia of Criminology and Deviant Behavior. – Brunner-Routledge, 2001. – Vol. 1. – PP. 88–92.
327. Benedyktowicz Z. Portrety „obcego”. Od stereotypu do symbolu [Tekst] / Zbigniew Benedyktowicz. – Kraków, 2000. – 216 p.

328. Bhabha H. Location of culture [Text] / Homi Bhabha. – L; N. Y., 2010. – 304 p.
329. Bloom Allan. The Closing of the American Mind [Text] / Allan Bloom. – N. Y. : Simon and Schuster, 1987. – 383 p.
330. Bugental J. F. T. The Search for Authenticity: An existential-analytic approach to psychotherapy [Text] / James F. T. Bugental. – New York : Irvingston publs., 1981. – XXIV. – 477 p.
331. Castells M. Siła tożsamości [Text] / Munuel Castells. – Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN, 2009. – 464 p.
332. Cavell S. Must We Mean We Say. A book of Essays [Text] / Cavell Stanley. – Cambridge University Press, 1976. – 363 p.
333. Csikszentmihalyi M. Flow: The Psychology of Optimal Experience [Text] / Mihaly Csikszentmihalyi. – New York : Harper Perennial, 1990. – XIV. – 305 p.
334. Chołuj B. Inność w powieściach Teodora Fontane [Tekst] / Bożena Chołuj // Inny. Inna. Inne. O inności w kulturze; [red. M. Janion, C. Snochowska-Gonzalez, K. Szczuka]. – Warszawa, 2004. – 283 p.
335. Dominick J. R. The Dynamics of Mass Communication [Tekst] / Joseph R. Dominick. – Boston : McGraw-Hill Companies, 1999. – 568 p.
336. Frydryczak B. Nowoczesna jakość życia: od przygody do zblazowania [Tekst] / Beata Frydryczak // Drogi i ścieżki filozofii kultury. – Poznań : Wydawnictwo Fundacji Humaniora, 2002. – P. 56–69.
337. Fanon F. National Culture. The Postcolonial Studies Reader [Text] / Frantz Fanon – L. ; N. Y., 2001. – 232 p.
338. Gasche R. The Tainof the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection [Text] / Rodolphe Gasche. – Cambridge : Harvard University Press, 1986. – 348 p.
339. Giddens A. Nowoczesność i tożsamość [Text] / Anthony Giddens. – Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2010. – 328 p.
340. Giddens A. Modernity and self-identity: self and society in the late modern age [Text] / Anthony Giddens. – Cambridge : Harvard University Polity Press, 1991. – 256 p.
341. Habermas J. The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society [Text] / Juergen Habermas. – Boston : Beacon, 1984. – 465 p.
342. Hodge J. Heidegger and ethic [Text] / Joanna Hodge. – London : Routledge, 1995. – 224 p.



343. Jaspers K. Way to Wisdom : An Introduction to Philosophy [Text] / Karl Jaspers ; [translated by Ralph Manheim]. – New Haven and London : Yale University Press, 1951. – 208 p.
344. Karolczuk E. O wrogu. Szkice filozoficzno-historyczne [Tekst] / Edward Karolczuk. – Warszawa : Rziazka i Prasa, 2010. – 372 p.
345. Kolakowski L. Obecność mitu [Tekst] / Leszek Kolakowski. – Warszawa : Prószyński i S-ka, 2005. – 200 p.
346. Leech G. N. Principles of pragmatics [Text] / Geoffrey N. Leech. – London : New York, 1983. – 257 p.
347. Maddi S. R. The search for meaning [Text] / Salvatore R. Maddi // The Nebraska symposium on motivation 1970 / W. J. Arnold, M. H. Page (eds.). – Lincoln : University of Nebraska press, 1971. – P. 137–186.
348. Maddi S. R. Existential Analysis [Text] / Salvatore R. Maddi // The encyclopedic dictionary of psychology / R. Harre, R. Lamb (eds.). – Oxford : Blackwell, 1983. – P. 223–224.
349. Markowski M. P. Inność i tożsamość [Tekst] / Michał P. Markowski // Pragnienie i bałwochwalstwo. Felietony metafizyczne. – Kraków : Znak, 2004. – 173 p.
350. Marginalność społeczna [Zasób elektroniczny]. – Tryb dostępu : [www.rszarf.ips.uw.edu.pl/wykluczenie/Frieske.pdf](http://www.rszarf.ips.uw.edu.pl/wykluczenie/Frieske.pdf)
351. Melosik Z. Mass media, tożsamość i rekonstrukcje kultury współczesnej [Zasób elektroniczny] / Zbyszko Melosik. – Tryb dostępu : [http://edunet.amu.edu.pl/mae2012/04\\_Melosik\\_2012.pdf](http://edunet.amu.edu.pl/mae2012/04_Melosik_2012.pdf)
352. Ogden C. K. Meaning of Meaning. A study of the influence of language upon thought and of the science of symbolism [with supplementary essays by B. Malinowski and F. G. Crokshank] [Text] / C. K. Ogden, A. I. Richards. – New York : Harcourt : Brace & World, 1923. – 355 p.
353. Owens C. Dyskurs Innych: Feministki i postmodernizm [Text] / Craid Owens // Postmodernizm. Antologia przekładów. – Kraków, 1998. – 430 p.
354. Peirce S. C. On the algebra of logic: a contribution to the philosophy of notation [Text] / Charles S. Peirce // American Journal of Mathematics. – Vol. 7. – № 2 (Jan., 1885). – P. 180–196.
355. Phenix. H. P. Realms of meaning: a philosophy of the curriculum for general education [Text] / Phillip H. Phenix. – New York etc. : McGraw-Hill, 1964. – XIV. – 391 p.
356. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie [Text] /

- Helmuth Plessner. – Berlin und Leipzig de Gruyter, 1928. – 346 p.
357. Putnam H. Sense, Nonsense, and the Senses: An Inquiry into Powers of the Human Mind [Text] / Hilary Putnam // Journal of Philosophy. – 1994. – Vol. 91. – № 9. – PP. 445–517.
358. Putnam H. World and life [Text] / Hilary Putnam. – Cambridge, Massachusetts ; London : Harward University Press, 1994. – 531 p.
359. Quine W. From a logic point view: 9 logico–philosophical essays [Text] / Wilard Van Orman. – Cambridge, Massachusetts, London : Harward University Press, 1953. – 184 p.
360. Richard R. J. The tragic sense of life [Text] / Robert J. Richard. – Chicago University Press, 2008. – 551 p.
361. Ricoeur P. Drogi rozpoznania [Tekst] / Paul Ricoeur [tłum. J. Margański]. – Kraków, 2004. – 272 p.
362. Rhoades L. Widmo i widowisko kanibalizmu w społeczeństwie konsumpcyjnym [Text] / Lanke Rhoades // Er(r)go. – 2/2003. – № 7. – P. 25–37.
363. Royce J. R., Powell A. Theory of personality and individual differences: factors, systems and processes [Text] / Josiah R. Royce, Arthur Powell. Englewood Cliffs. (N. J.) : Prentice-Hall, 1983. – 304 p.
364. Scott S. Making sense of evereday life [Text] / Secie Scott. – Cambridge Polity Press, 2009. – 236 p.
365. Schutz A. The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl [Text] / Alfred Schutz // Collected papers / Schutz A. – The Hague : Martinus Nijhoff, 1996. – Vol. III. – P. 51–59.
366. Searle J. R. Foundations of illocutionary logic [Text] / John R. Searle, Daniel Vanderveken. – Cambridge University Press, 2009. – 228 p.
367. Scheler M. Die Sinngesetze des emotionalen Lebens. Bd. I. Wesen und Formen der Sympatie [Text] / Max Scheler. – Bonn, 1923. – 312 p.
368. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik : Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus; Sonderdruck aus: “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” [Text] / Max Scheler [herausgegeben von E. Husserl, Freiburg i. B.-Halle a. d. Saale]. – Verlag von Max Niemeyer, 1916. – Bd. I u. II, Bd III. – 620 p.

- 
369. Strawson P. *The The Bounds of Sense : An Essay on Kant's Cri-tique of Pure Reason* [Text] / P. Strawson. – L ; N. Y., 1966. – 296 p.
  370. Theunissen M. *The Other: Studies in the social ontology of Husserl, Heidegger, Sartre and Buber* [Text] / Michael Theunissen. – Cambridge : London : The MIT Press, 1984. – 451 p.
  371. Tischner J. *Filozofia dramatu* [Tekst] / Jozef Tischner. – Kraków. Wydawnictwo : Znak, 1998. – 263 p.
  372. Uiasz S. *O kategorii pogranicza kultur* [Tekst] / Snanislaw Uiasz // *Pogranicze kultur*. – Rzeszów, 1997. – P. 9–20.
  373. Walzer M. *Critique et sens commun. Essai sur la critique sociale et son interprétation* [Texte] / Michaël Walzer Paris (Ed), la Découverte (“Agalma”), 1990 // *Politix*. – Vol. 3. – № 10–11. – P. 152–154.
  374. Walzer M. *Sfery sprawiedliwości : obrona pluralizmu i równości* [Tekst] / Michael Walzer ; przekł. Michał Szczubiałka. – Warszawa : UW, 2007. – 506 p.
  375. Weisskopf-Joelson E. *Meaning as integrating factor* [Text] / Edith Weisskopf-Joelson // *The course of human life: a study of goals in the humanistic perspective* / C. Buhler, F. Massarik (Eds.). – New York : Springer, 1968. – P. 359–363.

## ЗМІСТ

<b>Передмова</b> .....	3
<b>Розділ 1. Концептуальні та методологічні засади аналізу смислів буття та сенсу життя</b> .....	5
1.1. Теоретико-методологічні засади категоріального аналізу простору сенсу.....	5
1.2. Полеміка прибічників цілісності та фрагментарності людського життя як методологічне підґрунтя аналізу сенсу життя....	13
1.3. “Сенс життя” та “смисли буття” – необхідність наукового та мовного розрізнення.....	18
1.3.1. Сенсо-відчуття та сенсо-розуміння: підстави розрізнення.....	24
1.4. Сенс, смисл та значення: питання розрізнення .....	31
1.4.1. Логіко-лінгвістичний аналіз сенсу, смислу та значення .....	31
1.4.2. Когнітивно-семіотичний аналіз значення “sense” та “meaning.....	49
1.4.3. Гусерліанська теорія значення .....	60
1.5. Місце концепту “схильності до спільного блага” у процесі витворення дискурсу сенсо-розуміння.....	67
<b>Розділ 2. Онто-соціальне обумовлення смислів буття та сенсу життя</b> .....	78
2.1. Коріння смислів.....	78
2.2. Тілесність – місце буттєвих смислів та передумова генерування життєвих сенсів.....	84
2.3. Природа та механізми конституювання смислів ....	91
2.3.1. Простір смислів .....	92
2.3.2. Парадоксальність смислів.....	97
2.3.3. Конституювання смислів .....	103
2.4. Значення мови у конституюванні смислового простору .....	110
2.5. Роль соціальних смислів у формуванні структурних елементів комунікації.....	117
2.6. Інтегративна природа сенсу.....	124
2.7. Ціннісно-смиловий спосіб буттювання сенсу .....	131
2.8. Мета та підсумок життя .....	140
<b>Розділ 3. Деструкція насилля, упокорення та знецінення життя як умова конституювання смислів</b> .....	152
3.1. Декларативність метаоповідей.....	154

3.2. Дисциплінарна монотонність як спосіб упокорення .....	162
3.2.1. Насилля як спосіб розпорошення смислів буття .....	167
3.3. Критика Ф. Ніцше дискурсу знецінення життя .....	174
3.4. Методологія деконструктивізму у спробі зсуву метафізичної системи .....	185
<b>Розділ 4. Дискурс сенсу життя в антропологічній традиції</b> .....	192
4.1. Компаративний аналіз розуміння сенсу життя в антропологічній думці М. Шелера, А. Гелена та Г. Плеснера .....	192
4.2. Гайдегерівська критика розуміння сенсу життя антропологічною традицією .....	212
4.3. Кризовий стан сучасної антропології як наслідок дискурсу етноцентричного домінування та нав'язування смислів .....	220
4.4. Інший як засада переусвідомлення людинознавчої кризи .....	229
4.4.1. Концептуалізація Іншого у філософії .....	231
4.4.2. Діалогічне бачення природи інакшості .....	237
4.4.3. Левінасова критика сенсо-розуміння у фундаментальній онтології М. Гайдегера .....	242
4.4.4. Інший як конститутивна структура формування сенсо-розуміння у постмодерній філософії .....	247
<b>Розділ 5. Неусталеність людини у бутті як ситуації невизначеності сенсо-розуміння</b> .....	251
5.1. Кризова доба як небезпека втрати сенсу життя .....	251
5.2. Деструктивні способи буття як наслідок смиислової фрустрації .....	258
5.3. Закорінення – тематично нашарований феномен .....	263
5.4. Роль знекорінення в опорі метаоповідям .....	272
5.5. Загрози соціального знекорінення (безґрунтів'я) .....	281
<b>Розділ 6. Трансформація сенсу життя у сучасному соціальному просторі</b> .....	290
6.1. Смилова мозаїчність людського буття .....	290
6.2. Вплив соціальних зрушень в Україні на процес конституювання сенсу життя .....	298
6.3. Смиловий спосіб співіснування у-сенсі в глобалізованому світі .....	304
<b>Післямова</b> .....	315
<b>Список використаної літератури</b> .....	318

Наукове видання

**Сафонік Лідія**

# **БУТТЄВІСТЬ СЕНСУ ЛЮДСЬКОГО ЖИТТЯ**

Монографія

Редактор *Р. П. Спринь*

Технічний редактор *С. З. Сенік*

Комп'ютерне верстання *Н. В. Якимів, Н. М. Лобач*

Обкладинка

Формат 60×90/16. Умовн. друк. арк. .

Тираж 300 прим. Зам.

Львівський національний університет імені Івана Франка,  
вул. Університетська, 1, м. Львів, 79000

Свідоцтво про внесення суб'єкта видавничої справи  
до Державного реєстру видавців, виготівників  
і розповсюджувачів видавничої продукції.

Серія ДК № 3059 від 13.12.2007 р.