

ЕГО-ІДЕНТИЧНІСТЬ

Роман КІСЬ

ОКРЕМІШНЄ «Я» І СВІТ СМИСЛІВ (уривки із нової філософської книги)¹

текст друкується в авторській редакції

Roman Kis

SINGLE «ME» AND THE WORLD OF SENSES
(analects from the new philosophic book)
a text is printed in the author editorship

The author develops the core idea of his earlier works in fundamental sensology. The article claims that universes of sense, which are mental representations of life-worlds, are in complex and mutually determining dynamic of «here-and-now» meanings; and further — the utmost meanings; and ultimately — the Supreme Meaning. The act of existence of our Self consists in the fact, that the Self is determinative generative power of meanings and networks of senses. My self-being as well as co-being and co-presence with Others are fulfilled through a sense-kinesis. The networks of meanings generated by individuals (owing to their sense-generating activities and interpersonal spaces of meaning) form the basic structure (substratum) of all the processes of culture-making.

Keywords: single individual, sense-kinesis, configurations of senses, being, co-being, interpersonal relations, Other, Face of Other.

© P. KISЬ, 2015

Едмунд Гуссерль (насамперед у своїх «Картезі-янських роздумах» та в інших творах) вважав: те, що існує-для-свідомости уконституїюється у ній самій. Наша жива свідомість є тому первинною данністю, — тією першореальністю, яка уфундує геть усі смисли, — і смисли речей, і смисли уможлядних конструктів, і смисли фантазмів, ба навіть і смисли «фіктивних» симулякрів... Ці останні хоча й поза-референційні і не мають десигніфікаційної сили, проте також можуть посідати свою більш-менш увиразнену смислоносність та бути за-лученими у ви-будову смислових світів саме якщо необхідно включені у тотальну гру смислів. Отож така первинна даність свідомости (її на-даність-Мені та самій-собі-і-для-себе) здійснюється у повсякчаснім самоуконституїюванні свідомости. Тут йдеться вже навіть і про самі способи ви-окремлювання (удискретнювання) інтенціональних об'єктів, — їх «ви-кроювання» із допомогою фреймів перцепції (які теж є вже частиною Мого ідіоіндивідуального досвіду). Йдеться тут також і про залученість попередніх предиспозиційних налаштованостей та атит'юдних (теж присутньо сенсоутворювальних!) «готовностей», — (готовностей «ЗА»; або ж готовностей» ПРОТИ)... Світ удоступнюється-для-нас (являється-для-мене-у — з'яву) саме у феноменах тільки тому, що ми спроможні «по-двоювати» цей світ у смислах, — вибудовувати свої власні смислові світи. Саме завдяки сенсотворенню (зокрема завдяки на-діянно речей і розмаїтих так званих «фактичностей» **смислами** можливим стало саме вже ви-окремлювання речей (ви-будова їх «окремішности»,

¹ Перший більш-менш розлогий шкід до сенсології (а це були ще маловсистемнені розмірковування із різних окремих питань теорії смислу) я майже пунктирно окреслив був у філософському щоденникові «Квадрига» (Львів, 2010); далі у світ з'явився мій спеціальний трактат в дусі трансдисциплінарного потрактування фундаментальної сенсології «Дискурс — дискурсія — сенсоутворювання. Вступ до філософії смислу» у межах моєї ширшої книги «Як зупинити розукраїнювання України?» — Львів, 2012); нарешті позаминулого — 2013 року — видрукуваний був мій філософський трактат «Сенс сенсотворення. Впровадження до філософії смислу». Мої загальні підходи до теорії смислу та перший начерк такої теорії вдалося було нашікувати в первісній версії під час розробки та здійснення магістерських програм із **соціолінгвістики культури** для магістрантів-культурологів (протягом 2001—2003 років) у Центрі розробки магістерських програм Львівського університету.

їх «удискретнювання») — їх ви-різняння-роз-різнявання «на тлі» тотальної континуальності всього суцього. Суцесті не по-кладені-перед-нами і не ви-ставлені світом, а буквально **ви-тягнені-у-з'яву-для нас (для Мене, для Тебе, для Неї) через їх сенсо-на-діяння та через «на-кидування» (проекцію) на все, що самотутює в регіонах не-Я; — накидування моїх фреймів сприймання та мого досвіду «сегментування» та категоризації світу, — аж до самих способів тлумачення світу (так званих інтерпретативних моделей)...** Буття, яке буття суцестей, отожд, начебто по-ставляється для нас самим світом безпосередньо... Така щосьність навіть і тоді, коли посідає дійсну свою субстанціональність у тім, що належить до «регіонів» **не-Я** та абсолютно співодночасно із миттю своєї феноменологізації-для-мене, пере-творюється у можливий вже «фокус» моїх зараз-та-ось-інтендувань. Саме в таку мить уможливується «на-цілювання» моєї свідомості на предмет, який вже «о-суцився» як конструкт «передо-мною», — у полі вже уможливленого відрефлексовування-споглядання предмета, як **окремої щосьності (предмета, який о-суцився-для-мене через його з'явлення у з'яву)**. Те, що навпроти-нас (ви-ставлене; по-ставлене «світом») **насправді ви-окремлюється (яко ви-окремлене самим актом сенсо-на-давання)** із неперервної тяглости та із континуальності співдій та із тотальної співзалежності (і спів-на-лежності) буттювань, віртуальних буттювань та ніщоти не-буттювання (всередині співбуттювань); а також «матеріальних» фізис-аспектів (гілетичних елементів) регіону, що цілком приналежний до того світу, що є світом **не-Я**. Йдеться про не-явлений (не- осущений-для-мене світ, який тільки дуже та дуже почасти удоступнюється активностям Моєї свідомості та нашим смисловим світам. Усвідомлювання буттювання розпочинається в буттюванні свідомості: смислоносні потоки думок і переживань майже буквально на-шаровуються на життєсвіт, який, водночас, є (стає) світом мого життєтворення та більш-менш о-смислованим (до певної міри навіть і регульованим із допомогою мого думанням та мого сенсотворення) світом-співбуттювання-з-Іншими... В онтичному плані життєтворення тотожне смислорухові, оскільки кожна моя життєдія (навіть абсурдна) є смисло-носною, смисломаніфестувальною та смисло-

орієнтувальною тощо. Сама життєдія (у тім числі мовленнєвий акт та — ширше — акт дискурсивний) «вплітається» у смислову текстуру життя та життєвого середовища. Врешті-решт, **саме у надрах дискурсивних практик** (які завжди є частиною соціокультурних взаємодій — у тім числі рольових та символічних інтеракцій — за участю усіх дійовців та під впливом багатьох інших коситуативних чинників — **ви-працьовуються та ре-продукуються дійсні смислові конфігурації**). Ось чому, між іншим, я люблю називати живі дискурсивні практики (що занурені у сам життєсвіт, у саме співбуттювання) **фабриками смислів**. Ці ж самі живі дискурсивні практики буквально «в-балакують» — втовкмачують у нас (принаймні у дуже значній мірі) і нашу ідентичність (зокрема і щось вельми присутнє у моїй **ЕГО — ідентичності**) і наші «підступи» до «в-ходження» — **вростання у смислові мережі (що і є моєю енкультурацією — моїм залучуванням у культуру та до співучасті у культурі)**.

Мав, безумовно, рацію М. Гайдеггер, коли зазначав, що дух людини не є річчю, що «відображає» явища як моменти зовнішнього світу. Як слушно зазначив був один із послідовників М. Гайдеггера (і водночас прихильник феноменологічного бачення) Ян Паточка, людина саме завдяки своїй унікальній розімкнутості «надає можливість суцтоту виявляти себе таким, що існує, бо єдиним в його *бутті тут* є присутність розуміння того, що означає *бути*, можливість, яку речі самі по собі не мають і яка не має для них сенсу прийти до свого буття, тобто стати феноменом, проявитись» [11, с. 209]. Суцте не просто «є» *тут*: воно може про-явитися саме тому, що людина (яко єдине твориво, яке розуміє, що означає «є», і що означає «бути» (а — отже — і є відкритою до того *що* є та *яким* чином — як — є) здатна опри-сутнювати і феноменологізувати суцте, — упорядковувати, структурувати і водночас трансформувати хаотичність суцтоту... Але — додама я — «на-кладаючи» на *це* («ось *це*», — тобто на уже феноменологізоване суцте) мапу із більш-менш виразними «координатами» смислів та смислевідношень, — у тім числі і смислів певної співприсутности (чи навіть і смислів прагнення-до-співпричетности, *спрагу усівпричетнювання*). Йдеться про співпричетність із тим, що явлене людині у смислах, у смислеобразах, у смислезнаках... Навіть і у невиразних слідах та у слідах слідів моїх «зустрічей» із феноменами, із людьми, із

текстами, із інтертекстуальними «відлуннями» усіх цих слідів та карбів... Або ж, як це писав був Гайдеггер з іншого приводу — у висліджуваннях цих слідів, коли ми несподівано для самих себе можемо бути припроваджені до Божественного сліду, — до далеких відлунь Першооснов Буття...

Уявлення про «мапу смислів»², що накладається на те, що «піддається» з'явлюванню у з'яву, нагадало мені чудовий образ-метафору (образ, що має пряме відношення до нашої проблематики) знаного американського філософа Джорджа Сантаяни: «... навіть у найнеспокійніші миті у глибині душі ми не перестаємо мріяти, реальний світ залишається ледь окресленим контуром на тлі хаосу і смуту. Наші логічні побудови панують над досвідом тією ж мірою, якою шахівниця паралелей, меридіанів панує над морями і океанами. Вони спрямовують наш корабель, але не керують хвилями (виділення моє. — Р. К.), що завжди в русі, незалежно від нашої спроможності плисти по них до обраних цілей» [13]. Щонайменше дві ідеї Сантаяни тут вельми важливі для нас... *Перше*. Сенси (сислові мапи) виконують сенсоорієнтовальну функцію серед «нуртів» і «звихрень» світу цього: самі траєкторії смислоруху є водночас нашими сенсожиттєвими «меридіанами» та «паралелями», що, власне, допомагають нам в-ходити у відкритість світу. Вони і є тією відкритістю, що уможлиблюючи зустріч із дійсністю у з'явленні-її-для нас яко з'яви. Яко з'яви, що виокремлена, ідентифікована і придатна до розпізнавання у цій своїй відносній дискретності, у-порядкованості, відносній сигніфікативній о-кресленості і психокультурній трансформованості (пере-

² Тут доречним буде також згадати мудрий вислів філософа Кожібського, що «мапа — це не територія». Сенси з допомогою яких ми даємо собі раду у цій дійсності не є самою дійсністю. У-діляючи певні сенси речам, нашим стосункам і так званім по-діям ми водночас *перепере-будовуємо ці речі; ці наші стосунки, ці так звані події та явища...* Певні сислові конфігурації спроможні навіть уфундувати та устійнювати-усталювати значні фрагменти моєї картини світу і — в такий спосіб — трансформувати моє світобачення, моє світопереживання, ба навіть і ставати *дійсними регулятивними чинниками щодо самих моїх способів співдії та спів-належності зі середовищем та з Іншими (стосунки із цими останніми — через співуконституїювання інтерперсональних сислових світів теж стають інтегральною частиною середовища та життєсвіту).*

перетрансформованості): о-сисленості, пережитості (яко частки досвіду), потрактованості-оціненості, а, відтак, можливо, і подальшій реінтерпретованості, подальшій включеності в інші картини світу та у заново-видозмінені (зі зміною герменевтичного кола досвіду; зі зміною конфігурації сислових агломератів; зі зміною епістемі; в залежності також від ідіоіндивідуальної — часто окаяноально-несподіваної комбінаторики — творчої вільної гри сислів у філософа, літератора, чи мистця взагалі тощо). *Друге*. Міра нашої «за-нуреності» у дійсність (явленість-для-нас світовості цього світу) є лише нашим зануренням у ту сислову «оболонку», яку ми «на-ростили» на дійсність яко *саме цю дійсність* (дійсність-явлену-нам) із її *що?* та її *як?*

Чи з'ява сама з'являється? Чи можна — як це гадає Мартін Гайдеггер — вважати саме мову криницею Буття? Що ми можемо в-бачати у глибинах буття, зазираючи у (крізь) роз-верзлість цієї «криниці»?... Може десь «там» (а Буття, знову ж таки, годі втиснути у рамці мовного дейксису тут-там — ще далі, або ж деінде — у рамці нашого топосоморфного мислення з його повсякчасними метафорами простої трьохмірної — макроскопічної — локативності... etc... etc...) не сама основа світобуття, а лише — хлюпотіння — перетікання затемнених (утаємничених для свідомого cogito) сислевідношень? Мерло-Понті теж вважав (як і М. Гайдеггер), що наша відкритість до світу не просто структурується мовою, але також і трансформується з її допомогою. Але і в Гайдеггера і у феноменолога Мерло-Понті бачимо субстантивацію мови і мовлення... Насправді самі способи ви-явлення явленого організуються («стягуються до купи», уконституїюються як відносна окресленість лінгвоконструктів (лінгвоконцептів), імажинацій, ейдосів, символів, емоційних пульсацій, патернів думання — у їх єдності та динаміці через щонайскладнішу гру сислевідношень, через оте «хлюпотіння сислів» у глибині Криниці буття, а не через устійнено-тривкі решітки вербальних конструкцій та граматологічно-логічних відношень... Те, що ми іноді приймаємо за глибинні «голоси» Криниці буття є насправді лише від-лунням наших власних «голосів» — думок, уявлень, тонких сислових осциляцій — та виходу за береги нашого власного мовомислення, наших власних хотінь (теж «скоординованих сисловими меридіанами») у відкритості цієї

Криниці щодо нашого споглядання-вчування-рефлексивного за-питування...Що ми споглядаємо? Що ми переживаємо як *Це споглядання?* Дійсно, цей світ, чи наші смислові «нарости» на ньому?

Розімкнутість буття людини у світі у світовідкритість Буття-для-людини, що оприсутнюється онтологічно за-даною властивістю людини розуміти те *що є і як є* (і, врешті-решт, здатність розуміти це «є» *яко існування*) уможливується тим, що людина посідає *специфічно людський досвід* (досвід, що теж онтично укорінений у суспільний спосіб буття людини) *яко досвід, що організується* («упорядковується», структурується, набуває аксіологічної та прагматичної значущості повсякчас *за-потребуваного і «готового»* — та цінного у цій своїй готовості — *до актуалізації досвіду*). Геть все оце здійснюється через *сенсоутворювання* (генерування нових смислів та нових констеляцій смислів); через *сенсо-відтворювання* у схожих ситуативностях; через *об'єктивізацію та акціоналізацію смислів* (їх уречевлювання в артефактах та їх за-пускання у дію); через, нарешті, *сенсопокладання* (як один із присутніх моментів ціннісно-орієнтованого життєокреслювання присутніх для нас, для кожного — для тебе, для мене, для неї — «точок перетинання» життєвих «меридіан» та життєвих «паралелей» у морях та океанах нашого (повсякчас збурюваного) життєсвіту).

Особистісна правда (яко внутрішня істина індивіда, що «стягується» — фокусується у «точці перетину» багатьох і багатьох притаманних окремішньому індивідові ідіоіндивідуальних смислових конфігурацій) існує *яко особистісна істина* (для самого індивіда). Ця *особистісна істина* — що зазначав ще Сьорен К'єркегор — дійсно постає та розгортається лише тоді, коли сам *цей окремішний індивід* (так званий **одиничний**, або ж *single individual*³) виробляє її в дії.

³ Концепт *окремішнього індивіда* (та всі філософсько-екзистенційні та філософсько-теологічні питання, що пов'язані із цим) К'єркегор проблематизує та розгортає насамперед у теоретичному контексті таких питань як: **юрба та окремішний індивід; окремішня особа — Бог; кардинальний вибір людини — окремішний індивід**. З огляду на те, що категорію «*окремішнього індивіда*» (данською мовою — *den Enkelte*) я свідомо запозичив у К'єркегора (хоч і суттєво трансформував — на підставі сенсологічної перспективи глумачення *Я та Самости і Своякості*), проте з огляду на значущість для мене

Щодо діяльності уяви, то, здається, немає сумнівів в тому, що цілісне бачення процесів феноменологізації неможливе поза філософським осмисленням імажинативної активності людини. Я зазначу тут лише те, що навіть і найбільш формалізований (у формально-логічний спосіб) та раціоналізований науковий дискурс (наприклад субдискурс алгебраїчний, науковий субдискурс тригонометричний, чи то, скажімо, у галузі специфічного субдискурсу квантової механіки тощо) в самому процесі пізнання-досліджування перенаповнені і буквально «пронизані» імажинативною активністю науковців (хай навіть і так званих «чистих теоретиків»). Це Джеймс, опонуючи Пірсові, писав був про те, що дійсний «потік життя» (полікомпонентні, багатошарові та рухливі моменти та чинники життєсвіту, життєвого середовища *яко середовища* уже феноменологізованого, чи, як сказав би я зараз — *о-своєного, доместикованого, ментально і духовно «при-рученого» у смислах*) годі увібрати у логіку, в устійнені раціональні схеми, цебто, сказати б, «зупинити» такий потік. Мені здається, що міркування Джеймса (супроти Пірса) і сьогодні суголосні із моїм сенсологічним розумінням життєсвіту (у його зв'язках *для-мене-для-тебе-для-неї-для-нас*) *яко надзвичайно лабільних, мінливих, не застиглих калейдоскопічно дивовижних смислових рекомбінацій у їх видимих (і по-чутих) життєформах та в ситуативно-діяльнісних перетіканнях*. Тому процитую тут трохи довший пасаж із цих міркувань: «Реальний світ, — зазначав Джеймс — нелогічний, не детермінований, і логічні терміни *лише позначають статичні позиції у потоці, який ніде не буває статичним* (виділення моє. — Р. К.). Точні відношення утворюють прекрасну схему, або таблицю, щоб ловити будь-які елементи екзистенційного потоку: чи не вдасться, мовляв, встромити їх (ці «елементи». — Р. К.) у неї... Встромити так, але ціною абстрагування цих елементів від реальності заради цілей логіки і математики. Це, може, й добре, та слід пам'ятати, що тут штучно зупиняється неперервний потік». Щоправда, окремі «бризки» із цього потоку — якщо продовжити відповідну метафору — ба навіть і цілі снопи бризок (сенси, що плавають, дифузні сенси, сенси імпліцитні, бачення К'єркегора я, все ж, подам конспективно його погляди на *окремішнього індивіда трохи далі в одній із приміток* [25].

конвергенція смислів-що-пере-перегукуються...) — «з розгону влітають» також і в «решітку» начебто суто наукової (абстрактно-логічної) категоризації.

Мислитель не лише мислить: не буває цілковито стерильних, — віделімінованих від смислових коннотувань; від смислеобразів, відокремлених від «підземних» течій, чи то напівприхованих асоціатів *чистих cogitates*, чистих концептуальних побудов... Мислитель не лише мислить, — він *переживає процес мислення*... Недарма згадуваний уже Джеймс вважав, що людина є істотою, яка не лише *набуває досвід*, але й *переживає досвід* (до речі, англійське слово *experiencing* має обидва смисли, а слово *experienced* означає і «досвідчений» і «той, що багато пережив в своєму житті, чи то бодай у якійсь ділянці життя»). Емоційне, діяльнісне, експресивне, образно-імажинативне, конативно-вольове, інтенційно-унапрямувальне (щодо самої свідомості та самої думки) не просто переплітається у смислах, але й «стягується» (стягується до купи) смислами, — увиразнюється як феномен (яко факт, яко дія, яко артефакт, яко більш-менш окреслений образ, яко усвідомлюваний мотив, ціль, завдання, яко цінність, яко сенсожиттєвий екзистенціал) саме у смислах і через смисли. Ота «величезна квітуча плутанина життя», що нею безмірно захоплюється Джеймс (із самим осердям цього життя — із почуттям людської залученості у дійсне переживання усіх цих процесів життєвотворення, яко, зокрема, світо-творення самого універсуму смислів та смисло-наповнювання нашого життєсвіту) набуває свого відносного еквілібріуму, що вже надається для осягання, для розуміння, для включення в герменевтичне коло «само-тлумачення» власне через відносно упорядкований у смислових мережах субстрат культури (разом із співвідносним психокультурним досвідом, — досвідом, який є, властиво, досвідом участі людини в культурі, досвідом оприсутнювання сутнісних сил людини...).

Вельми важливе — глибинно-метафізичне питання — чи з'ява сама з'являється? — питання, яке не раз ставив М. Гайдеггер у своїй сенсологічній перспективі бачення може отримати таку попередню відповідь: «щось» сприймається (розуміється, тлумачиться, о-цінюється) вже як *щосність* і як *своєність*, коли оприсутнюється у зустрічі зі смислом, — смислом, який нюансує щось як *щосність*.

У з'яві вирішальним є не відношення суб'єкта і об'єкта. Тут власне традиційна дихотомія філосо-

фії — непридатна. У з'яві вирішальною є онтологічно закладена можливість смислоруху, що не знає дуалістичного поділу на інтеріорне та екстеріорне, на активність суб'єкта та на об'єктність. Те, що Гайдеггер називає *посланням буття* дане людині у самім її нутрі. Людина здатна «вслухатися» у послання Буття (навіть коли не звертає на це — як зазначає Гайдеггер — уваги). Сама можливість ви-пірнання (ви-пірнання у з'яву свідомості) звістки буття із онтичних глибин людського єства уможливується власне належністю самого людського (і особистісного, і суспільного буття) до сфери сенсотворення. Тільки у цій сфері може бути оприсутнена Присутність: тільки у смислах може бути «с-хоплене» далеке відлуння буттєвісного. Тільки у смислах уможливлена до-будова (до-сотворювання) і перебудова світу та онтично-смислове по-двоєння світу... Смислові мережі людської культури — це герменевтичне «вухо» в-чування в присутність Присутнього. З'яву уможливує не слово, не сенс, а сенсотворче відношення до самого акту оприсутнювання.

Що таке наше світовідношення? Світовідношення — це таке взаємовідношення притаманних нам смислових мереж, що стосується відтворення (відтворення, у смислах, у картині світу) глибинної істини щодо тотальної пов'язаності речей та тотальної взаємопов'язаності всіх процесів. Сув'язі смислів можуть далеко не відповідати дійсній пов'язаності у самім життєсвіті (та у світі речей у тому числі). Але пов'язаність смислів відбиває універсальну пов'язаність (несамодостатність) речей. Полівалентність та гнучка слабофіксованість смислів (на відміну від моносемійності, наприклад, більшості спеціальних термінів) — аж до позавербальних ситуативних смисло-натяків, а також тонких міфопоетичних смислів та смислів зодягнених у шати етноексидем, символів, метафорично-метонімічних конструктів, асоціативних «вібрацій» внутрішніх форм слів, словосполучень, паремій та компаративних мовленнєвих одиниць тощо — може бути ближчою до Правди Буття (до того, що є Всім в Усьому) аніж навіть якісь глибоко філософські концепти. Концепти, які у своїй категоризації дійсності неминуче цю останню сегментують, — удискретнюють щодо певних класів понять та щодо окремих видабстрованих (неминуче виелімінованих із живої процесуальності, — у тім числі із процесуальності сенсо-

кінесису та з несподіваної гри смислів) вимірів. До того ж йдеться про виміри, що змодельовані на підставі взятих із доволі обмеженого людського топосоморфного-макроскопічного досвіду. Людина — повторюю ще раз, має відношення до Буття не через слово⁴, а через сенс. У конструювання смислів, які актуалізуються лише як ситуативні конструкти залучені і порух брови, і погляд, і уста, і сама постава людини, і її одяга, і сам контекст ситуації, що теж «пашиє» смислами⁵, і зустріч поглядів та обмін поглядами; ба й вже навіть і *шукання погляду Іншого* та той левінасівський «заклик» («за-клик» погляду до відповідальності), що не лише ви-ражає та репрезентує Іншого, але й одномоментно формує інтерперсональні смисли, уфундує саме інтерперсональне поле тут-і-вже смислів та десятки, десятки інших чинників у їх єдності та в динамічних пере-тіканнях. *Буттєвісне* («частиною» якого є саме «ядро» суспільного буття людини як *істоти засадничо сенсогенерувальної*) є не лише фундаментальною передумовою (краще сказати — *Можливістю*) будь-якої з'яви (як моменту, по-перше, сенсодавчого (сенсона-давального; сенсо-маркувального; сенсо-розпізнавального...), і, по-друге, о-смыслеувального сприйняття-розуміння, роз-різнення, ідентифікації); але й натякає на себе (це буттєвісне)... Буттєвісне «натякає» на себе тим, що вервечки та сув'язі тут-і-тепер смислів так чи інакше простягаються-«провисають» ген аж до смислів граничних і через трансцензус можуть припроваджувати нас — за умови відповідного етичного та духовного напруження — до вже згадуваних граничних смислів та екзистенційних смислів *над-предметного і поза-предметного...* Граничні

⁴ Слово може бути смислоносним, актуалізуючись у вербальних актах, хоча вербальний первень (включно із «о-звучуванням», із *фоне*) лише один із чинників сенсоутворювання.

⁵ Ситуативні смисли не лише акціональною (інтераційною) мовою типових — стало самовідтворюваних — ситуацій), але й діяльними чинниками можливих трансформацій ситуативності, ба навіть і кардинальної зміни цієї останньої. Ситуативні імплікатури смислів (на рівні вже навіть коситуативності речей, обставин та самої проксеміки ситуації — самого способу організації конкретних комунікативно-діалогічних топосів) можуть набувати неоднакової смислоокресленості для різних — окремих — контрагентів ось-контактування...

смисли (які, нагадую, не можна сплутувати із гранично абстрактними метатеоретичними, філософськими та теологічними категоріями⁶) можуть бути удоступнені людині як єдиній істоті, що живе у світі смислів і здатна урухомлювати свої переживання, думки, спонукання, наміри, інтенції, сподівання й очікування лише через власну свою вкоріненість у смислоносні субстрати культури у модальностях «о-пановування» цих смислових субстратів в ідіоіндивідуальному досвіді окремішньої людини. До того ж, підкреслюю ще раз, смислові мережі культури та семантичні поля мови, хоча й співвідносні та співвідповідні (функційно співодночасні в своїх актуалізаціях у життєдіях та у станах свідомості і самого ества людини), однак аж ніяк не ізоморфні.

Смислові мережі не субстанційні, — вони реляційні та кореляційні: у них за-дані невидимі регулятори та системоутворювальні чинники кореференцій, кореспонденцій, коваріацій смислів та смислових ігор. Смисловими мережами за-даються загальні рамці потенційної гри смислів (в усій їх полівалентності) та можливого пере-перетікання смислових потоків як загальної динаміки смисловідношень. Ці останні годі зредувати лише до дихотомійної системи бінарних супротивностей та медіацій, що притаманне було класичному структуралізму у структуральній антропології (Клод Леві-Строс, Греймас, ранній Мішель Фуко, ранній Ролан Барт; тартуська школа дослідження вторинних моделювальних систем Юрія Лотмана, Владіміра Топорова, Байбурина, Євзіна та ін.).

Буття, як умова буття людини, закладається свідомістю у негативний спосіб, як та сфера заперечення (*безпредметного чистого НІЩО*), що безмірно глибше за усі логічні заперечення. Про це дуже точно пише (у душі феноменології Е. Гуссерля) відомий чесь-

⁶ Адаже граничні смисли стосуються не свідомості, а *свободи*, — зокрема *свободи* від будь-якої уречевленості (тут йдеться, між іншим, також і про таку об'єктивацію, як вербалізованість, текст); *свободи* від субстантивності, акціоналізованості (о-формленості чогось у діях); *свободи* від моментів обмеженості кудию структурованістю мовомислення з його певним «набором» інструментарію формально-логічних операцій; а також *свободи*, як *свободи* (принаймні у мить пошуку граничних смисловідношень) від безпосередньо (зокрема ситуативно) ось-даного. Вільна людина не буває «виловленою» у пастку ось-даного.

кий філософ Ян Паточка: «Та сфера заперечення як така, можливо, є тим феноменом, з якого потрібно вийти, якщо потребуємо вловити те, що закладає свідомість, і що, однак, не є свідомістю: буття людини, свідомість є свідомістю саме через те, що для неї щось вказується. Саме вказуване зазвичай не вказується. Якщо йому потрібно *вказати вказуване*, то необхідно в певному сенсі переступити і через саму сферу вловлюваного у свідомості. Чому? Тому, що радикальні *ні, ніщо* не існують і не можуть бути предметом, і, все ж, з нього черпається будь-яка сила, яка потрібна для виявлення: і саме *erosche* Гуссерля це засвідчує. Вказуване може проявитися лише на тлі *ніщо...*» [11, с. 367]. Ця дійсно глибоко метафізична думка (щодо з'яви означуваного, як водночас відрефлексованого свідомістю на тлі Ніщо) все ж має, як я вважаю, досить істотну похибку. Ця похибка полягає в очевидній спрощеності (та у тяжінні до спрощування) нашого *дихотомійного мислення*. Адже «ви-пірнання» нового смислу — у-діяння смислу певному інтенціоналізованому предметові, — навіть якщо цей предмет є фантазматичним конструктом, а не річчю, явищем, чи процесом тощо — не є звичайною номінацією предмета (у пласкім дихотомійнім відношенні, у лінійній біполярній реляційності усвідомлювання — предмет), або ж свого роду вербальною (чи то знаковою) «етикеткою» до просто рефлексивного схоплювання відношення (чи відношень) *концепт — денотат* (де концепт — лінгвокультурний конструкт власне і на-дає ви-окремленому у тих відношеннях, що ви-окремлюють певну щосьність та дійсність денотата). Якщо на зазначеному вище дійсно тримається семантика інтенційного об'єкта, то *смысл* все-таки є завжди мереживною (у динамічній мережі смислів) взаємовизначуваністю, взаємонаповнюваністю та взаємозалежністю) недихотомійного плану (можна навіть сказати, що *смысл* на відміну від будь-якого *предмета думки та будь-якої відносної ви-окремленості, будь-чого відносно удискретнюваного в потоках переживань є поза-інтенційним, або ж радше таким, що не піддається на-цілюванню інтенції на нього, — несхопний яко певна данність*). *Смысл* є функцією гри безлічі смисловідношень (гри різно-мірної, а не лінійних відношень бінарності, бінарних супротивностей із їх роз-різновальними ознаками цілком дихотомійного плану). На відміну від семантики (яка дійсно тримається на відношенні вказуваного, що вказується, на референційності та кореференційності)

смысл яко дійсно спільна (неподільно спільна) «клітина» і *свідомості* (усвідомлювання, усвідомлювання-відчування, усвідомлювання-переживання, усвідомлювання-реагування) та водночас *культури* посідає своє глибинне осердя саме у *єстві того окремішнього індивіда, який Присутній-у-цьому-вказуванні*, — індивіда, який не байдужий до вказуваного і неминуче заангажований у багатопланові процеси переживання вказуваного як ситуативно, життєво, чи то аксіо-нормативно *значущого для Присутнього (присутніх)*. Сама *Присутність* мовця є чинником сенсоутворювання. Ця присутність є не лише тією *залученістю у ситуацію, що є однією із конституант самої живої ситуативності* (разом із тими імплікатурами смислів, намірів, сподівань, хотінь і настроєвих станів, що до них лине, що їх впливу зазнає, що ними мотивується, що їх якимось «враховує» у «загальному балансі» тлумачень-потрактувань, спонукань та самих емоційних реакцій на ситуацію *Той*, що являє свою присутність також і через мову самих обставин та їх динаміку). Врешті-решт, *Присутність є залученістю у дійсний комунікативний акт (акти)*. Навіть, якщо цей акт здійснюється як *Мовчання*. Адже за мовчанням стоять смислоносні пульсації *того, хто міг би сказати Щось*. Того, який *вже націлюється-налаштовується на говоріння*. Адже мовчання може бути *за-питуванням, що «від-гукується» на вічну таємницю суцього і на містерійність самого буття* яко буття. Присутність вже навіть і тому є сенсоутворювальною, що вона (навіть і безмовна присутність) є способом осягання з'яви смислу, або ж — навіть — і приховуванням смислу, що теж посутньо впливає на смислову та інтерпсихічну динаміку співприсутности... Сама Присутність «розчиняє навстіж» браму до в-ходження у тут-і-тепер комунікативну спів-дію... Мовчання Присутности — це теж реакція на ситуативність і одна з передумов її (ситуативності) *змінування*. Мовчання може бути мовчанням згоди і незгоди, мовчанням непохитності і вагання, мовчанням, що сигналізує (власне у смисловому плані) про завершення діалогічної спів-дії, мовчанням від-сторонювання та «бойкоту»-зневаги і — цілком навпаки — мовчанням, що у ньому потужно ви-зріває — започатковування взаємодії та порозуміння... Саме мовчання може бути більше насиченим щонайвитонченішими та інтуїтивно схоплюваними пресуппозиціями смислів аніж густо завантажена інформуванням (чи то переконуван-

ням, чи то погрозами, чи то благаннями, чи то втішаннями чи то напучуваннями-настановляннями і т. д. і т. п.) вербально-дискурсивні дії (мовленнєві події) в усій їх іллокутивних диверсифікаціях та перлокутивних наслідках та ефектах... Мовчання може бути *завантаженою смислами ретенційною «стежиною» до профази спілкування...* У мовчанні (в його смислоносних надрах) варто вбачати (як це робить, між іншим, також і Мартін Гайдеггер) онтологічні глибини самої можливості з'явлення. Ось ця думка філософа: «... Мовчання, що його часто вважають початком мовлення, — це вже відповідання. Мовчання відповідає безгучному передзвоні тиші сказання, яке з'являє й показує. Сказання, що полягає у з'яві — це як показування найвластивіший спосіб з'явлення. З'ява — вона каже. Відповідно мова мовить.» Відповідно — додам ще я — також сама присутність мовця (навіть, коли він мовчить) — теж мовить. Але і мовець, і мовчання, і сама конситуативність мовця та Іншого, мовця та обставин (мовець, сама його особистість, сама особистісність особистості є однією із щонайпосутніших обставин обставинності) — про-мовляють лише у смислах, через смисли, через поділяння певних домінантних моментів смислоносності цих смислів та їх співзалежностей і співдій. *З'ява є з'явою саме тому, що по-казує і ви-казує спів-зрозуміле (навіть коли приховує глибші смисли поза «куртиною» неповного розуміння)... З'ява отже можлива саме тому, що можлива вона у смислі і через смисл (або ж через певні сув'язі протосмислів), — через більш-менш розпізнавані траєкторії смислоруху.* Але і смислорух, разом із цим, являє (ви-являє) себе у дії (будь-яка жива ситуативність — навіть чисто діалогічна, чисто спілкувальна) є спів-діяльнісною, або ж такою, що розгортається на тлі (або ж навіть і всередині) певної подієвості. До того ж смисл не лише імплікований у дію (у дію, що чиниться із розумінням, — навіть якщо «розуміння» це нерелевантне або ж і геть неадекватне). Смисл не лише може за-початковувати дію (спонукати до дії, чи то надавати їй особливої значущості та ваги). Смисл може навіть під-порядковувати собі саму мову дії (адже кожна дія щось повідомляє про своїх дійовців, засвідчує якісь їх прикмети та вміння/невміння тощо). Не забуваймо про те, що і ситуативні ось-смисли (ситуативні смислоконструкти та смисли, що плавають у полях інтерперсональних взаємин); і щоденні наші прагмо-смисли, і смисли гранич-

ні (корелятивні із моїми життєвими Цілями, Цінностями та Сподіваннями) не лише актуалізуються у наших життєдіях, а, почасти, навіть і мотивують, і структурують і — в перебігові самих життєдій — у динамічний спосіб *реконструюють ці життєдії, — надають цим останнім иншого смислонаповнювання та інших спонукальних сил тощо...*

Що означає *згасання смислу?* Згасання смислу означає, що людина, яка вже не пошукує смислу, не є спрагою того, аби перейнятися смислоносністю смислу (чи ж то — навпаки — употужнити смисли новою душевно-духовною та ціннісною напругою та заново сповнитися у естві цієї повнотою та життєствердною силою смислу), — *духовно сутеніє (та водночас мізерніє — сповзає внутрішньо до випадково-ситуативного рівня, ви-ловлюється своїм еством у ці пастки з-дня-на-день ситуативностей у своїй куцїй — в рамках «стимул — реакція» — вузько-утилітарній та вузько-гедоністичній квазімотиваційності...).* У мотиваційності, що цілковито позбавлена внутрішнього гону — гону у координатах смислів граничних. Така людина вже не тільки не спрямована у якесь — бодай найближче — майбутнє, але й відізольована — відсепарована від минулого. Така людина вже навіть і не згадує нічого. Адже в дійсності *згадувати* означає, — як це дуже слушно казав був ще М. Гайдеггер, — *роздумувати про забуте...* Це, коли забуте — додам я — «ви-пірнуло» у фокус рефлексії. Але й рефлексування — у свою чергу — «збовтує» смисли забутого, що наче зненацька ви-пливають — здійснюються на поверхню усвідомлювання, розмислу, чи то навіть і внутрішнього боріння, чи то наснаженого сенсами діалогізму із перед-вчорашнім своїм «Я» та зі сьогочасними своїми «множинними» *alter ego...*; чи то, врешті-решт, із химерними смисловими перегукуваннями-переморгуваннями *реорганізованими праймінгом фрагментами пригаданого та ретенційно-протенційною співдією «на-пливань» із минулого та із того, що це передчувають і прочувають, що — як гадають, — мало би статися, — із очікуваного та із того, на що так горливо та напружено сподіваються...*

Повна істина не може бути відокремленою ані від Правди Буття, ані від можливостей людини, поперше, розмірковувати над тим, що оприсутнюється яко з'ява (саме завдяки співприсутності людської

сенсоутворювальної потенції); а, по-друге, пережити цю співприсутність як відкритість потокові переживань. Чи роздуми глибші⁷ ніж переживання? Чи переживання, може, глибші, ніж роздуми? Але істина там (а Істина — це і є щонайглибше), де роздуми наснажені і започатковані і «пронизані» *автентичними* (цебто засадничо екзистенційними, — такими, що збігаються зі сенсожиттєвими та суб'єктивно достеменними) *переживаннями*. Саме у цьому останньому разі уже не ми (я, або ти, або ж вона) «до-копуватимемося» до істини (тобто із пізнавальним, чи ж то радше із пізнавально — вольовим «зусиллям» про-суватимемося до щораз повнішої — у своїх глибинних вимірах — правди), а вже Істина сама наполегливо «стукатиме» у «браму» нашого ества, мовби «тяжіючи» до с-порідненого із нею самою поля наших актуальних переживань, — переживань на тлі істотного нашого досвіду та істотних наших сенсожиттєвих орієнтацій⁸. Таким чином, «заряджені» Істиною ідіоособистісні констеляції смислів стають підставою автентичного саморозуміння, що є внутрішнім від-повіданням на ви-

⁷ Глибші не просто як міра зануреності в метафізичні сутності, а яко співвідносне смислоносне багатство чи то смислова збідненість. Мислительні абстракції можуть бути цілковито бідними і однобічними, — аж до абсурдності. Добрий знавець філософії Альфреда Норта Вайтхеда (Whitehead) американський журналіст українського походження Богдан Годяк дуже дотепно показав смислову злиденність багатьох квазінаукових узагальнень, що «ви-хоплюють» тільки якийсь один момент для щонайширших генералізацій. «Абстрагувати — пише Б. Годяк, — означає тлумачити абстракцію з конкретною реальністю, а також думати, що часткове пояснення — це вірне пояснення. Вайтхед попереджає нас про небезпеку абстрактного мислення і називає філософію критикою абстракцій. Ми не повинні плутати абстракцію з конкретною реальністю. Що таке, наприклад, троянда? Науковці можуть сказати, що троянда — це скупчення атомів. Добре, вірно, але чи це реально? Це те саме, що сказати: Тарас Шевченко — це 70 кілограмів кісток і м'язів. У цих прикладах ми бачимо їх абсурдність, але смертельною річчю стосовно абстракцій є те, що в багатьох випадках ми не бачимо абсурдності за ширмою престижності науки. Вайтхед допоміг нам побачити це» [4, с. 101].

⁸ Сенсожиттєві орієнтації, хоч і мають у собі світоглядно-раціональну складову (у тому числі розважливості, життєві плани, моральні принципи тощо), однак у більшій мірі є самостановленням та самоорганізацією (у процесі їх взаємодії) *мнемосфери особи*; її *досвіду* та її ідіоіндивідуальних смислових сув'язей.

клики з'яви — Істини — Буття — для мене⁹. Саме у цій — умовно кажучи «точці» — про що не раз розмірковував був Ніколай Бердяєв (а, відтак, і Семьон Франк¹⁰, Сергій Булгаков та інші глибокі російські мислителі Срібної Доби), трансцендентне розгортається вже як іманентне (як внутрішньо власне окремішній людині, яка шукає істину, яка перебуває у процесі самостановлення-до-Істини).

Істина — не у знаннях та не в роздумах. Момент істини надходить — постає у переживаннях. Істина — це пережита істина.

Якось — така або така — дискурсивна практика (навіть у руслі вельми експресивних та ілокутивно сильних, скажімо, інвективних стратегій¹¹) «підморожує» оту живоплинність потоків переживань задля так званої *єдності значення*. Дискурс до певної міри «зупиняє» (або ж радше *притримує*) *гру смислів*, обмежуючи таку гру рамцями ситуативно-етичних конвенцій, а також тими «правилами гри» (комунікативних ігор, що є актуальною частиною ба навіть і конституантою міжособових інтеракцій), що окреслюються так званою *комунікативною компетенцією* узвичайненої (у межах певних комунікативних кіл, локальних культур, у межах певних функційних локусів спілкування, у межах певних суспільних стратумів, у межах таких дискурсивно-смислових світів, якими є, наприклад, молодіжні, мистецько-творчі та злочинні субкультури тощо) вербально-діалогічної поведінки. Дискурс «при-тримує» гру смислів (і не тільки в «берегах» за-даної наперед тієї ритуалізації мовлення, про яку писав ще Мішель Фуко). Дискурс

⁹ Саме в такий спосіб — через «перегукування» брами мого (чи твого) життя із Правдою Буття мої (твої) екзистенціали стають активно-діалогічними.

¹⁰ Зокрема у своїх дуже слушних заувагах щодо критики Достоевським *спокуси раціоналізму* С. Франк писав: «Человек не имеет ни права, ни даже подлинной возможности *отречься от личной свободы, от той таинственной глубины*, которая одна его животворит и вне которой он духовно гибнет. Единственная точка, в которой человек действительно соприкасается с Богом и через которую ведёт путь к добру и счастью, есть последнее, интимное, сокровенное средоточие человеческой личности — *индивидуальная свобода, во всей её иррациональности*».

¹¹ Адже брутальна лайка (яко стратегія комунікативної поведінки і навіть, яко один із жанрів цієї останньої) часто-густо звужує-стримує можливість ще чогось гіршого, — можливість фізичної агресії.

водночас є зав'язуванням «вузлових точок»¹². Ця дискурсивна «подоба» рибальського неводу, що вловлює та втримує «довкола» цих «вузлових точок» відносно моносемійність значень (і водночас гранично звужує простір самоактуалізації смислів, що вільно плавають) є спробою впорядкування семантики (кореспондентності) знаків, аби «зупинити» ковзання знаків один щодо одного. Така відносно жорстка (зумовлена дискурсивними структурами, дискурсивними тактиками та конвенціями) дисигніфікація смислів (їх — смислів — свого роду семантизація), — їх кореспондування із «решіткою» (решіткою, що «тримається» головню на зрегідизованих стереотипах та колективних опініях) психосемантики свідомості наче «приборкує» багатомірну (життєвісно поліфункційну та полівалентну) вільну гру смислів. Вільну гру смислів, яка у значно більшій мірі аніж «фіксовані» значення (у семантичних полях, на когнітивних мапах) може бути відкритою щодо реальної безконечномірності Правди Буття. Істина Буття, однак, (у тій мірі, в якій вона може стати з'явою для нас, — для мене — для тебе — для нього...) спочатку невиразно (ледь-ледь) «про-ступає» (сказати б «жевріє») у горизонтах граничних смислів. Власне те, що дійсно спроможне припровадити до такого — бодай цілком незначного «жевріння» (про-ступання-у-з'яві-для-мене) Істини Буття — є внутрішньо ускладнена (і водночас щораз більш усущільнювана) гра значень, смислів і смислових сув'язей, — особливо тих сенсоутворювальних агломератів, що ними вибудовуються-конструюються гранично аксіологізовані контури взаємопов'язаних цілей, цінностей та сподівань.

Дискурсивно організоване мовомислення (у тім числі і так зване раціонально-наукове) аж ніяк не може монополізувати (всупереч усім постулатам новочасних гіпертрофовано-зарозумілих сцієнтизму та технологізму) людського духовного пошуку співричетности з Істиною Буття. Згадаймо тут один із центральних постулатів онтології мови у Мартіна Гайдеггера: «Сутність мови є мовою сутности». Мені здається, що М. Гайдеггер гіпостазував слово (і загалом вербальні структури) яко «цеглинку» мови та мовлення (у тім числі в аспекті ви-явлення, чи то

з'яви есенціонально-буттєвісного). Згадаймо, що річ з'являється (у плані феноменального) у своїй виокремленості, у своїй окресленості (у своїй референції зі співвідповідними ментальними репрезентаціями) в о-кресленості саме смислами, а не словами: слова лише стягують-збирають смисли до купи. Слова — це вузлики у багатомірних («різноспрямованих») пучках смислів. Гайдеггер шукає сутність слова у мовленні, у звучанні (о-звучуванні) [3]. Сутністю слова, як я вважаю, не є ані значення, ані о-звучування. Сутністю слова є здатність стягування смислів у відносно о-креслені сув'язі (згустки) ейдосів та в ноєматичні комплекси смислів. Відтак, у мовленні слово являє (або ж послуговуючись термінологією Гайдеггера у показуванні через сказання оприсутнює) радше не сутне мови, а сутне мовця. Сутне мовця — людини: через мовленнєву в-плетеність у діялогічне (інтерперсональне) сенсоворення оприсутнювати своє буттєвісне покликання в світі. Сутнісне покликання людини (мовця — наголошую — а не мови) припроваджувати буттєвісні первні у з'яві через на-діяння смислами різних моментів, аспектів, вимірів, властивостей феноменологізованого (досі вже феноменологізованого). Брак власне вербальних актів (у мовчанці, у спів-мовчанні) не зупиняє потоки смислів: той, хто мовчить (як зазначає Гайдеггер) у не-мовленні «може сказати багато чого» [3, с. 213]. Ми можемо не тільки наповнити лакуну не-мовленого особливими смислами. Ми можемо напружено внутрішньо вслухатися у не-мовлене, яке водночас може бути сенсогенерувальним за-питуванням і сенсоутворювальним (сенсовідтворювальним) від-повіданням. Неомовлене, невербалізоване і просто невимовне (але пережите) може бути ближчим до правди Буття, а також більш спів-відповідним граничним смислам аніж деякі велемудрі філософські трактати з їх щонайскладнішими дискурсивно-логічними побудовами та позбавленими сенсу абстракціями. *Есенціонально-буттєвісне у мові, — це сам Мовець, який розуміє.* Перші слова у мові, — це не слова-сигнали, слова-маркери, слова-повідомлення... *Перші слова — слова-видобування певної порції смислу, — це слова, що «стягнули до купи» декілька (але не менше двох)¹³ теж сенсоносних (тобто на-ділених*

¹² «Вузлові точки» в інтерпритації таких знаних північноєвропейських дискурсолігів як Філіпс та Йорґенсен — це певні «привілейовані» знаки, що довкола них упорядковуються та набувають свого значення інші знаки.

¹³ Смысл — нагадує — існує лише у смисловідношеннях та через смислевідношення (зокрема через взаємоусто-

певним ситуативно-діяльнісним прагмо-сміслом, чи то, скажімо, певним сакрально-міфологічним смислом тощо) «прикмет» (до того ж самі «прикмети», «властивості», «особливості» ви-окремлюються яко такі, коли стають сенсо-носними, цебто уже в-писаними у досвід людини (хай навіть і досвід простого щодення, досвід світовідчування), та в-плетеними у саму основу соціокультурної тканини, де залягають ті смислові мережі, які уже по-діляються певною групою людей чи спільнотою. Слово є лише однією із «підпор» (хоч і вельми важливою підпорою), до якої стягуються і де зав'язуються у складні реляційні відношення та зв'язки смислоносні «нитки» та смислоносні «пасма» культури.

Саме мовець (конкретна особа-мовець) з його досвідом та з його *життєво-екзистенційною потребою* (такою, що сягає буттєвісного покликання людини) у сенсоорієнтуванні є центральним (мав би стати центральним) у філософії мови. Тому філософія мови (як і сама щонайширше закроєна проблема людини) потребує окреслювання в самому своєму осерді *сходження-конвергенції* проблем онтологічних, епістемологічних¹⁴ та власне філософсько-антропологічних. У цьому останньому (у баченні філософсько-антропологічному) найрелевантішою постановкою питання є не проблема «людина — мова», «людина — слово», а проблема «людина і сенсоутворювання».

Славнозвісна (часто цитована вже навіть і цілковитими неукамі) думка М. Гайдеггера про мову яко оселю буття можна було б, послуговуючись схожою метафорою, переформулювати сьогодні в такий спосіб: *сенсотворення (яке аж ніяк не тотожне мовленню) є стежиною до порогу оселі буття. Лише «до порогу», бо ж Буття-Яко-Такє (буття яко таке, що не може бути інтенційним об'єктом)*

сунковування смислів у смислових конфігураціях та в агломератах смислів)

¹⁴ Найважливішим аспектом тут є навіть не пізнання, гносіс, чи то проблема *cogito*, а проблема розуміння самого розуміння: чому, властиво, розуміння можливе саме як сенсоутворювання? Чому спів-розуміння (розуміння Іншого) можливе власне яко *по-діяння смислів (яко відносно спільна зона «перетину» смислових полів)*?² Чому (і в який спосіб), нарешті, можливе оце так зване *по-діяння смислів? Наскільки ці смисли (смислові конфігурації, що начебто по-діляються) дійсно збігаються (не збігаються) у контрагентів діалогізму?*

нашому людському о-сенсовлюванню «не піддається». Так ми маємо слово Буття, однак метафізична глибина буттєвісного не може бути експлікованою у жодних вербальних дефініціях. Буття годі збагнути раціонально. Однак Буття можна пережити яко *ви-слизання* Буття з-поміж будь-яких раціонально побудованих означень та дефініювань. Опоередковано можна було б сказати і так: той, хто пережив Божественність Божественного, — той «торкнувся», той пережив і глибину буттєвісного... Той пережив «про-міжок» автентичного буттєвування... Кому (у духовно-душевному переживанні) вдалося прочути «доторк» буттєвісного, — тому власне у таку мить (а може у такий «про-міжок» надтемпоральности та позапросторовости) пере-дав Своє «діткнення» (а в ньому і переживання сенсу божественности) також і Бог... Глибинно буттєвісне і Божественне нетотожні, однак вони взаємо-відповідні. У цьому (у сенсотворчій моїй спроможності), між іншим також і наша богоподібність, оскільки сенсоутворювання онтологічно тотожне Творчому (Створюванню Нового загалом). Адже і будь-який артефакт — це об'єктивована (втілена у матеріалі, у смислоформах, у локативности, у життєформах, у знаково-символьних структурах тощо) *смислова конструкція*... І в цій конструкції (далека аналогія — на подобу в-тілення Бога у Логосі) втілюються водночас і *за-дум творця*, і певний *над-мір гри смисловідношень*, і сам *процес виконання-творення* і (часто позасвідомо) ще одне зосереджено-напружене намагання «за-черпнути» часточку буттєвісного із буття: «перетранскрибувати» цю незбагненну часточку (що стала часточкою цілісного живого переживання) мовою людської культури — мовою смислів та динамічних смисловідношень (порівняй, наприклад «багатоповерхову» гру смислів у хоральних прелюдіях Баха, чи то, наприклад, в операх Вагнера або, скажімо — що особливо є дивовижним особисто для мене — у хоровому чоловічому багатоголосому співі грузинських горян сванів та мегрелів, що за самою своєю динамічною рівнобіжно-багатоскладовою архітектонікою майже «оголюють» глибинну універсальну модель взаємної гри (внутрішньої суголоносности) часом цілковито різних — в своїх ладових та інтонаційних «річищах» — смислових потоків¹⁵; чи то,

¹⁵ Грузинський багатоголосий чоловічий спів є рівночасним розгортанням багатьох «паралельних» співів, які диво-

скажімо, у симфоніях Лесі Дичко... У цих напевно цілком «різномірних» смислових світах, все ж, є «спільний знаменник»: прагнення в-тримати (радіше — затримати) вислизання Великої Буттєвісної Тайни (Тайни Буття) і — в такий спосіб) отримати більшу повноту насолоди Духа, духовної насолоди, — розкошування самого *душевно-духовного акту* — акту «наближення» до *Граничного*... Цим «втримувальним» («за-тримувальним») фактором є сам особистісний творчий (а, відтак, і співтворчий вже на рівні кожного окремішнього реципієнта) акт. Цей останній, посідаючи в собі — цебто цілком іманентно — *метафізичний вимір* (бо ж свобода і творчість і сам творчий акт як акт свободи, що є актом ви-ходу поза рамці узвичаєного status quo, поза рамці нашої «при-кріплености» до вузької обмежувальної смужечки тут-і-тепер життєвої прагмоситуативности; ба навіть і ви-ходу по-за рамці самої «традиції творення» з її відносно устійненим реквізитом «засобів», «композиції», «архітектоники», «версифікації» etc, etc) здатен теж (йдеться, нагадую, про творчий акт) додатково «за-черпнути» з буттєвісного певну (хоч і безконечно малу) «порцію» вже розтаємниченої (о-присутненої в творчій «продукті») незбагненої (але так-сяк, бодай почасти нюансованої смислами, ба навіть зісередини організованої-структурованої смислами) плінности потоку творчих переживань... Власне *творче* (яко процес) можна було б (від зворотнього) переозначити як стан (і процес) максимально можливої *актуалізованости* (і водночас максимально *вільної* актуалізованости) такої спонтанної (і водночас гранично згущеної¹⁶) гри

вижним чином (поза будь-якими терціями чи іншими відомими в музиці структурами) аж ніяк не зливаючись цілковито до купи, все ж, пере-пере-плітаються в унісон, унісон (уподібнений — принаймні для мене — спосіб) нагадує «коротке замикання» свого роду *trémix* поміж двома — трьома паралельними серіями смислоруху у сенсоутворюванні мовленнєвому.

¹⁶ Власне гранична «згущеність» самої «сіточки» динамічних інтерперсональних кореференцій і має здатність отого «при-тримування» ви-слизання Буття, що феноменологізує (наче «унаочнює», чи то, радше, екземпліфікує для нас) певний момент відчущання-переживання Вищої Реальности Буття. Вочевидь у справжній людській любові це поле інтерперсонального смислового єднання (та духовної, а не лише психосоматичної злуки Двох) дає ту міру «*ущільнення*» та сили смислових інтерференцій, коли ситуативні ось-смисли не тільки співдіють та

міжсмислових від-ношень, пере-пере-гукувань та реплікацій смислів і смислових коваріювань (зокрема, також, і тих, що *реінкарнують* «згаслі» *колись смисли* та смисли, що колись уже вивітрилися та девальоризувалися), яка здатна «нагадати» нам (мені — тобі — їй) про безконечномірність Універсальної Правди Буття. Тієї Правди, яка не може бути зведена-зредукована до фізико-математичних, біохемічних та інших формул і засадничо не може бути осягнена у будь-яких раціонально-філософських дискурсах (хай навіть і в п'ятистах взаємодоповнювальних субдискурсах п'ятисот філософських напрямів та шкіл). Те, що «в-хоплюється» («під-хоплюється») *рухливою щонайгустішою «сіточкою» смислових реляцій* (що у ній вільно здійснюється *пере-тікання та взаємонаповнювальність смислів, а сама цілісність є не «готовою» структурою, а власне процесом усущільнювання* як таким...). Отим процесом, у якому ладотворчим і сенсоутворювальним чинником є незримі «пульсації» самої Правди Буття). Отож саме завдяки смислам (смислам, що самі в собі несуть аксіо-евалюативний «заряд») людина спроможна

«зчіплюються» більш інтенсивно, але й повсякчас «вибігають» та «за-бігають» у смислосфері всеосяжно аксіологізованих *граничних смислів*... Саме «тут» прагнення до *Повноти Розуміння та душевно-духовного Успівричетнювання* (та самого *Прагнення віднайти-прочити, як Надситуативні, Над-ось-темпоральні Медіатори успівричетнювання та душевного Усущільнювання Двох*) може припровадити (за деяких інших сприятливих передумов) до сказати б «*інкорпорації*» (через *Граничні смисли, як чинники таких Опосереднювань*) якоїсь часточки *Верховного Смислу* (смислу — засадничо *панхронічного, над-сущого і поза-предметного*). Недарма у правдиво закоханих навіть буденні прагмосмисли (що завжди «вмонтовані» в о-речевленість ситуативних конкрецій та звичайних побутових потреб, що циклічно самовідтворюються) можуть повсякчас «об-ростати» ореолами *граничних смислів, смислів сакралізованих, ба навіть і смислів фетишизації і меморіалізації речей і обставин*. Це подолання гаданої «безпосередности» довілля (що із погляду сенсології, звичайно, ніколи не буває цілком емпірико-безпосереднім та на-даним мені або ж тобі, як Таке...) власне і створює *те більш глибоке дистанціювання від ось-довкілля та ось-життєвих-обставин, що власне і створює для закоханих більш інтенсивне переживання вільної відокремлености від «марнотности» з-дня-на-день співбуттявання та почування, сказати б, Вільного Пориву у щось Нетутешнє...*

усім єством пережити глибинну (онтологічно за-дану) співпричетність із Правдою Буття як частину цієї Правди. Яко те осердя людського життя (життя як екзистенції), що занурене в світ смислів і здатне на-рощувати та до-рощувати цей смисловий світ у спосіб активного сенсоутворювання, — аж до свого «про-риву» у поза-предметне.... Саме тому життя людське, життя окремишнього індивіда може досягати щонайвищу міру самоорганізації в цьому Всесвіті, як *організації світу смислів* як смислової експансії поза межі такого світу в процесах *вільного генерування нових смислів*.

Актуалізація сенсоутворювальної спроможності як живої креативності (творчості, що спрямована у сферу Нового) має своєю передумовою Симфонізацію (у внутрішній цілісності, взаємообумовленості та когезії) трьох базових чинників сенсоутворювання (сенсоутворювання як безумовно творчого-співтворчого «згущування»), а саме:

По-перше. Йдеться про такий присутній чинник (що не лише модифікує сенсогенерувальні процеси, але й здатен виводити ці останні у якісно нові локуси творчого зосередження), як *внутрішні стани душі та Духа окремишнього індивіда*, а також у разі діалогізму — особливі стани інтерперсонального поля сенсокінезису.

По-друге. Йдеться про такий базовий чинник (або ж навіть групу чинників) сенсоутворювання як жива ситуативність лінгвокультурного конструювання нових смислів¹⁷. Самі так звані «обставини» можуть бути «заряджені» тими смислами, що, відтак, імплікуються у цілісний творчий сенсокінезис, що «на виході» може давати несподівано нові (навіть для самого суб'єкта, що залучений в ці обставини) конфігурації смислів та смисловідношень.

По-третє. Йдеться про такий базовий фактор сенсоутворювання, як внутрішньо притаманна саме *вільній людині* (світоглядному нонконформістові, просто творчій людині) постійна налаштованість на само-подолання, на вихід поза межі досі звичного та узвичаєного — аж до екзистенційного прориву поза межі предметного (приблизно власне так розумів був *екзистенцію* Карл Ясперс)... А це за-

всіди пов'язано із *за-кидуванням смислових новотворів «попереду самого себе»*. Свобода, яко засадничо-буттєвісне у людині, чинить ці сув'язі смислів, що властиві окремишньому індивідові більш пластичними у відкритості до Нового, — чинить ці конфігурації смислів та модуси сенсокінезису такими, що надаються (за інших сприятливих обставин)¹⁸ до смислового самооновлювання. Цілоком супротивний такому (внутрішньо духовно/душевно *вільному*) тип, — тип, що уцурть нашіптований стереотипами та колективними опініями своєї спільноти, своєї референтної групи, навіть і своєї церковної громади, з якою людина себе безоглядно та беззастережно отожднює¹⁹. Людина, що

¹⁸ Щодо обставин, які сприяють смислового самооновлюванню особи може бути присутнє розширення досвіду людини та більш-менш кардинальна зміна самих обставин людського життя (аж до трансформації та переміни самого трибу життя та пов'язаних із цим життєформ).

¹⁹ Здеперсоналізованістю погляду на особове (на суб'єктність окремишнього індивіда) хибувала ціла низка спрямувань російської релігійно-філософської думки. Згадаймо, що Константін Аксаков (як, зрештою, і геть усі слов'янофіли та ті, що слов'янофілювали — від Перших слов'янофілів (від Хомякова, братів Кірієвських), до Других (Данієвській, Достоевській) і до Третіх слов'янофілів (до Карташова та тих, що слов'янофілювали у Срібну Добу та під час Першої Світової війни) ладні були ідеалізувати сільський «мір» росіян (з його цілковито перевагою вартостей гуртових над особовими і особистісними) та провадити мову про пріоритетність «растворенності лица в общине», про так зване «хоровое начало» («роевое начало») тощо. Апологія знеособленості притаманна була також і певній частині ранніх євразійців, зокрема видатному мислителю проф. Карсавіну у його філософсько-релігійному вченні про «*симфоническую личность*» (фактично доктрина Карсавіна була апологією рабської — жорстко-субординаційної — узаалеженості людського Я від складної ієрархії вищих онто-сутностей. У російській філософії більш-менш виразну виокремленість особового Я, що спроможне бути *самодостатнім щодо будь-якої детермінованості*, бачимо вже у філософії інтуїтивіста Лоського, в екзистенціаліста Льва Шестова, в персоналіста Ніколая Бердяєва. Подолання вульгарно-детерміністських та впливологічних концепцій однозначної дії *суспільства* на особистісний первень бачимо вже в книзі Лоського «*Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*» (особливо у Гл. VII, 5, — «Человеческое «я» как предмет мистической интуиции»). У своїй праці «*Основы абсолютного добра. Основы этики*» Лоський із цього приводу каже так: «Факты, свидетельствующие о могучем влиянии

¹⁷ Нагадує, що нові смисли можуть виникати як *ефект спонтанної співдії* (смислових «*пере-тікань*») у нових сув'язях смислів (у нових — «калейдоскопічних» — співналежностях смислів тощо).

її бачення світу ущерть нашпиговане стереотипами та шаблонізованими опініями, на жаль, гранично деперсоналізується, — перетворюється із дійсно окремішнього самобутнього індивіда у лише «екземпляр» суспільства, у людину юрби... Така людина

общества на каждую человеческую личность, так многочисленны, разнообразны и очевидны, что неудивительно появление, особенно в наше время, склонности преувеличивать значение общества в жизни личности. Избежать этой ошибки могут лишь те мыслители, которые знают, что центр каждой человеческой личности есть ее индивидуальное «я» как особое онтологическое начало. Но усмотреть эту индивидуальную глубинную сущность можно не иначе как с помощью утонченной способности наблюдения, приспособленной путем особого рода упражнений к видению таких предметов». До цього б я додав лише, що моє Я не має прямої зумовленості щонайглибшим онто-есенціальноним. Властиво окремішне людське Я **уможливлене буттєвісними первнями**, але не есенціально, але через буттєвісну **уможливленість самої появи смислу усього суцього та понадсуцього у сенсоутворювальній здатності людини**. Онтологія Я розкривається лише через онтологію смислу. Буттєвісне «зав-бачує» можливість появи смислу. Але смисл не існує поза окремішньо-індивідним (особово-людським). З другого ж боку, смислове та індивідно-суб'єктне уфундувають одне одного навзаєм і в цьому плані вони онтично тотожні. На жаль, навіть і такий дійсно видатний мислитель-софіолог, яким був Євгеній Трубецькой у своєму досить великому творі «Смысл жизни» (1918) — понад 350 сторінок — у семи розлогіх Главах не знайшов був місця бодай для невеличкого підрозділу про *особистість, про індивіда, про особові смисли, про смисл особового*. Тому, на жаль, одну із присутніх передумов всесвітніх катастроф (див. Гл. VII. Всемирная катастрофа...) **повну руйнацію особистісного первня людей** Є. Трубецькой не окреслив був навіть і пунктирно... Людину — у системі універсальної всеєдності — Є. Булгаков, яко релігійний філософ розглядає лише, яко **істоту родову**. Ось лише одна із ключових його думок у цьому плані: «Со-знание человека есть орган откровения всеединого смысла существующего и всеединого замысла Божия о мире. Но этого мало. — замысел о всемирном дружестве осуществляется через свободное согласие и через свободное самоопределение друга. В этом самоопределении человек становится активным участником творческого акта. Если в его универсальном по форме сознании открывается образ Вседержителя, то его свободная самоопределяющаяся воля есть осуществляющийся на земле образ Творца. В человеке и через человека обнаруживается творческая энергия земли в ее предельном, высшем выражении. В нем вся тварь приходит к творческому самоопределению. От него мир ждет того окончательного освобождения слова, которое явит тайну всей твари, выразит смысл всемирной симфонии света и звука» [16, с. 232].

майже розчиняється у щоденних дискурсивних практиках і радше просто *ре-продукує відносно устійнені смислові констеляції* аніж залучає саму себе у те вільне генерування нових смислів, які спроможні «за-пливати» по-за межі ось-даного... Адже саме у цей спосіб (у тім числі через сенсоповнені життєдії) мовби «роз-гортається» сфера самоздійснення окремішності окремішнього індивіда²⁰ у його вільній (не об-межуваній суспільством,

²⁰У своїм дослідженні праць провісника екзистенціалізму С. К'еркегора я вже звернув був увагу на ключовий концепт К'еркегора — концепт т. зв. «*окремішнього індивіда*». Тут лише дуже коротко зреферую думки К'еркегора з цього питання. Вже на *етичному* щаблі (цебто на тому тому, що передує власне релігійній стадії становлення особи) індивід, обираючи самого себе абсолютно (і в такий спосіб пізнаючи самого себе) набуває прикмет *вільної і свідомої особистості*, осягає нове бачення значущості власного Я. Такий акт абсолютного вибору самого себе не лише засадничо оновлює самосвідомість; але й, властиво, відкриває ту можливість автентичного самопізнання, без якого неможлива також автентична любов до інших. Той, хто не бачить своєї душі наскрізь (що неможливо без рішучості, енергії та пристрасності *самого акту вибору, самого вибору ви-бирати*), хто ще не скріпив своєї індивідуальності у такім кардинальнім виборі (тобто ще не почав **знати себе**, ще не набув **самости**), — той, властиво, ще не годен мати любов до інших та поціновувати в іншому оцей сутнісний первень людини. Особа, що чинить вибір геть уся вщерть сповнюється тим, що обрала і тільки в такому разі (як незалежена від зовнішніх обставин, не вилучена в ці обставини, не зв'язана ними, внутрішньо вільна) ладна вже *від-криватися до внутрішньої сутності інших людей, поціновувати цю сутність*, а отже тільки тоді здатна і на любов до інших. Людина властиво тільки тоді і стає **власне людиною (духом, особою, окремішнім індивідом)** стосовно Бога та через Бога, коли вже осягає такий стосунок, підноситься до такого стосунку, долає рівень «природної людини», людини юрби, людини, що провадить *безпосереднє* життя та *безпосередньо* сприймає світ (сказати б, грузне у безлічі *тут-і-тепер-моментів*). Юрба знає лише «природню людину», людину знеособлену, людину, яка мавпує. Людина юрби провадить своє життя лише *уподібнюючись до інших*, живе за правилом «бути, як інші» (в англійському перекладі щоденників К'еркегора — «To be like the others»). Юрба (а цю лексему К'еркегор вживає доволі часто) знає лише людину *деіндивідуалізовану*. В уконституїюванні окремішнього Я вирішальну ролю, як це гадає К'еркегор, відіграє «вертикальний» духовний вимір, вимір особистісної віри (реляція *людина-Бог*); а не вимір «горизонтальний» (реляція *людина — людина*). Адже щонайвища мета життя окремішнього індивіда:

не об-межуваній юрбою) сенсопороджувальній, сенсопокладальній та сенсостверджувальній активності... Дійсно, свобода окремішньої людини (навіть і нонконформіста, що цілком свідомо відмежує себе від опінії та жорстких прескрипцій довілля), все ж, об-межена середовищем, бо ж це середовище є, насамперед, *середовищем співбуттявання людей*, що неможливе без готовності до поділяння смислів із Іншими. Однак якнайцільніша наша причетність до самого осердя генерування

осягнути (у покаянні та через покаяння) повноту єднання із Богом. Тому згаданий вже вертикальний вимір особистісного — Віра. Особистісно-смысловий досвід віри самого К'еркегора із богословської точки зору цілковито збігається із лютерівським постулатом щодо живої особистісної віри та особистісного стосунку Бога й людини: віра, яка спасає — це віра впевненості у тому, що Спаситель народився *«pro nobis»* — *«особисто для нас» (особисто для кожного зокрема)*. Тому власне один із провідників Реформації (і в цьому з ним погоджувався К'еркегор) писав, що єдина віра, яка заслуговує на те, аби називатися християнською, є безумовна впевненість у тому, що Христос є Тим, ким Він є не для Петра чи святих, а *особисто для кожного з нас*. Звідсіля — особлива вартісність *усамітненої молитви та особистісна значущість дистанціювання від світського у світі*. «...Християнське вчення, — пише К'еркегор, — закликає кожну особу («each and every person») відійти вбік, стати осторонь і каже: «Зачини свої двері і молися до Бога, і ти матимеш те найвище, що особа може мати...» [17, с. 70]. У юрбі, чи у так званій публіці немає виокремлених «одичних» (*«ones»*). Так звана публіка є сумою негативних одичних, «які властиво не є одичними, а які стають одичними почерез суму, замість того, аби сума ставала сумою одичних» [17]. Масовидне сприйняття людини, що припроваджує до помилкового уявлення про те, що там, де юрба — там і правда, а також не менш помилкового уявлення, що правда начебто потребує мати на своєму боці юрбу, ще й тому завдає величезної шкоди, що навіть і політики, які промовляють від імені юрби, втрачають своє Я, уникають цього власного свого Я, ухиляються від того, аби ставати цим Я. І подібно до того, як політики, які цілком знеособлено промовляють та діють від імені «громадськості», так само і в релігійному житті люди оперують абстракцією «Церква». У цім теж проявляється намагання ухилитись від найбезпечнішої у нашу добу речі — ухилитись від того, щоб бути Я. Діалектика богословської думки К'еркегора торкнулася тут глибинної істини: тільки окремішньо-індивідне спроможне «вмістити» у собі повноту божественного, універсального, вічного, істинного. Докладніше про інші моменти особистісно-індивідного та деіндивідуації див. зокрема у моїм есеї [15].

нових смислів та до творчого трансформування тих смислів і смислопоєднань, які вже досі побутували є якраз «ухилянням» від сліпого «репродукувального» конформізму та способом *втримати внутрішню мою свободу*. Отож — скажу метафорично — навіть і в цілковитій зануреності в саму гущу людей та в щоденні комунікативні поля життєсвіту — я можу не втрачати свободи самодостатності свого єства у його сенсогенерувальній та сенсоорієнтувальній активностях, — в усьому тому, що спроможне ви-ходити поза межі та поза обмеженість *ось-даного та торкатися Граничних смислів (як також і Смыслу Верховного)*. Тут йдеться також про «захисний» пояс тих моїх особистісних смислів («пояс», що тотожний *периметрові свободи мого особистісного життєсвіту*) які (йдеться про світ ідіоіндивідних смислів) «віддіджують» та відкидують геть пласкі шаблонізовані (у плані сенсокінесису — цілком регідні) опінії, моделі тлумачення та поведінкові моделі так званого безпосереднього довілля... Ці останні — за самою своєю природою — можуть об-межувати творчі пориви (а також і спонтанні смыслові флуктуації) мого власного світу смислів яко світу ідіоособового... Яко світу, що *пере-житий та удосвідчений всередині мого власного життєтворення (самотворення) та мого ж таки досвіду*... Таке творче і вільне Я спроможне не просто відкидати стереотипи, але й самі стереотипи піддавати потужній «термічній обробці» новими смыслами... Отож і самі ці стереотипи теж починають «плавитися» і в «знятому» вигляді в-ходить у динамічні «сполуки» нових смыслових сув'язей, — інкорпоруватися в сферу ідіоіндивідного, ставати цим самобутньо-моїм... Однак ізоляція від середовища (звуження сфери співдій із Іншими) не завжди рятує мою свободу. Так само як і занурення в середовище аж ніяк ще не підпорядковує мене такому довіллу духовно та розумово... Зазначу, що й причетність до «сметанки» суспільства, до якоїсь із суспільних еліт суспільства ще не може врятувати (врятувати саме того, хто не здатен поставити суверене своє Я в саме осердя сенсокінесису) від самовтрати — від втрати свого власного — ідіоіндивідного — смыслового світу, його самости, його духовної автономії. Причетність до еліти (чи однієї з еліт) ще не здатна запобігти перетворенню будь-кого (навіть і найбільш «високочолого») в одну

із «уречевленостей» цього елітарного «прошарку»... Прошарку, в якому теж, на жаль, є небагато спроможних до того аби ви-вищити власне своє єство над тими об'єктивувальними силами, якими є «опінії», певні сталі репертуари тематизації спілкування та регулятивні приписи (аж до більш-менш жорсткого режиму певних субдискурсивних практик).

Окреміше Я тільки у тому розумінні є точкою з-бігання—збирання смислів докупи, коли воно саме є вузлом кардинальних смисловідношень особистісного досвіду. Дифузний досвід стає особистісним досвідом (усвідомлюється як *посутнє-мого-життя*) саме тоді, коли під дією протоособових смислів цей досвід «від-находить» та «ви-находить» Я (Я, яко Самість, яко Мойність і яко Само-стояння в індивідних життєдіях та у власній децизональності тощо). Отож мій цілокупний особистісний досвід «розміщує» це Я в самім своїм осерді не просто як в осерді досвіду, а як в осерді у-досвідчування (запевненості Мойністю мого досвіду та у Мойності мого досвіду) у самочинності цього досвіду яко і початкової, і прикінцевої ланки Моєї Дії, Мого Вчинку, Мого Розуміння та, врешті-решт, Мого зараз-само-розуміння, Мого бажання, Моєї спрямованості-до; Моїх спеціальних пріоритетів та уподобань... Я діє; мислить і орієнтується; порівнює-зіставляє з Іншим та з иншістю инших; чогось постійно хоче і переживає Себе яко Хотіння; зрештою, приймає якісь рішення щодо чогось; бунтує та збунтовується супроти самого себе і ви-вищується над собою тощо) у сфері ДО-СВІДУ подібно до того, як Тіло (теж **власне** Моє Тіло) реально діє в обставинах та ситуаціях. Тіло — це частина обставин. Натомість Я — частина кардинальних смисловідношень досвіду, — удосвідченості цим досвідом також і моєї діяльнісної та життєвої автономності. Моє Я стає тим Початком за-пускання сенсогенерувальної машини, коли ще відносно дифузні та розрізнені (фрагментні) смислові агломерати, відчуттєво-почуттєві конкреції та імпресії поступово зосереджуються у відносно цілісних (динамічно усущільнюваних) смислових конфігураціях та смислових мережах. Смислові мережі можливі вже власне там, де є **рефлексивне відношення** (а це рефлексивне відношення забезпечується власне моїм само-усвідомлюваним Я) поміж ситуативними смис-

лами (смислами яко ситуативними конструктами та яко прагмо-смислами) і горизонтами граничних смислів (Цілей, Цінностей, Сподівань).

Поза реальністю смислів неможливе буття інтенціонального. Іntenція не лише у-напрямується на те, що вже є смислоносним (що вже попередньо наділене смислом, що вже «в-плетене» та «зав'язане» на певний пучок смислів, або у що вже смисли попередньо були інскрибованими). Іntenція вже від початку «урухомлюється» смислом: у своїй «спрямованості-на» вона (цебто інтенція) завжди є «спрямованістю-від». Іntenція не «ви-карбовує», не «ви-світлює» смисли у темряві не-буття. Іntenція не оприсутнює суще. Іntenція «лине» лише до того, що вже з'явилося у з'яву, уже феноменологізувалося, уже стало набутком суб'єктивності, або ж принаймні «зажеврило» (яко здогад про смисл, яко «натяк» на невідоме, хоч іще без достатньо виразних смислових маркувань). Натомість феноменологічна редукція припроваджує не до емпіричної дійсної суб'єктивності, а до її ейдетичного конструювання. По той бік ейдетичного конструювання залишається жива смисленаповненість свідомості. Бо ж редукувати — то ж «узяти в дужки» реальний світ. Цебто, властиво, ту «сітку смислів», яку ми на цей світ «на-кидуємо». Редукувати — це усунути фактичність самих актів свідомості, що спирається лише на смислорух, а не на щось инше. Лише сенсокінесіс дає можливість дійсній свідомості (моїй, твоїй) вийти в реальний світ (отой, що «взятий в дужки» гуссерлівською редукцією) і тільки таким чином буттєвати у світі. Йдеться про буттєвання свідомості, що стає *сушим-для-себе* саме у модусах самоочевидного і самоданного оприсутнювання особистісних смислів. Нагадаю, що думка про оприсутнювання смислів, як особистісних смислів у рамках самої лише свідомості, хибує на соліпсизм. Тому суб'єктивність як смислорух (яко рецепція, реінтерпретація смислів, комбінаторика та констелювання смислів, смислові інверсії та субверсії, інтерференції різних смислових агломератів тощо) мала би розглядатися у категоріях існування людини. Йдеться про існування людини у розімкнутості до буття. Буттєвання самих актів свідомості уможливується смислорухом. Тому буттєвісним є не буттєвання свідомості (чи то, скажімо, універсальна модулярність свідомості, як у Ноама Хом-

ського; чи то так звані *ізоморфи свідомости*, як у Джозефа Кемпбелла), а сама *можливість* цього буттявання, що узаasadничена здатністю сенсопороджування та руху смислів. Метафорично кажучи: перші смисли стали *розплющеним оком буття*, — «поглядом» буття на самого себе із *щонайвищого* щабля свого ладоутворювального саморозвитку — із верховини смислових мереж у динамічному їх розгортанні. Моє *ось-тут-і-тепер-існування* є способом буттявання за допомогою смислів та в універсумі смислів. Існування людини, яко буттявання всередині буття, можливе через розімкнутість людської свідомости у смислах та через смисли. Я в-кинутий не у світ *сущого*, — я занурений у світ людських смислів, у якому *суще* оприсутнюється, насамперед, яко конструкт (фрейм-протосмисл, лінгвокультурний концепт, імажинативний образ, но-ема, ейдос, нюансоване переживання, чи то символ, міфологема або ж фантазм). Мій *життєсвіт* (вкупі з моїм життєвим середовищем, яке яко середовище-для-мене теж «зіткане» зі смислів, чи то, радше, наділене смислами) є водночас тією логосферою (логосферою, що онтично тотожна семіосфері та креатосфері), у якій (у цій логосфері) тільки і уможливилась постановка самого питання: *Що є буття?* Чи то скажімо питання: *що є завжди-тут-присутнє Dasein?* Чи то хай навіть і, наприклад, такого питання: який вимір суб'єктивності, яко реальности о-значений гуссерлівським *Я можу?* Або ж, скажімо, який *онтичний* і який *онтологічний* статус того, що ми окреслюємо, яко «є», або ж «існує»? Чи ж то, приміром, питання: чи суб'єктивність є *тут-присутність* (у роз-криванні світові), чи наше «я» є, насамперед, *само-відношення (самість)?* Саме інтенсифікація та «згущування» смислоруху (аж до седиментації певних смисло-відношень у щонайскладнішій філософській категоризації світу та філософського осмислення *посутньо-есенційного* в світі), врешті-решт, припровадило людину (принаймні дуже багатьох із нас) не лише до субстанціоналізації «чистого» (чи то, радше, голого) мислення, але й до граничного гіпостазування панраціоналізму та панлогіцизму, до ототожнювання розумово-раціональної активності (мислення) із щонайпосутнішим у людській суб'єктивності загалом. З другого боку, постулюючи примат сенсоутворювальних енергій та примат смислоруху у становленні, розгор-

танні та утвердженні суб'єктивності, я аж ніяк не схиляюся тут до якогось скрайностевого ірраціоналізму, *нонкогнітивізму*, чи то, скажімо, *постмодерністської критики* певного типу просвітницько-позитивістського раціоналізму (зокрема у намаганнях частини постмодерністів деконструювати *гранднарративні* побудови людського інтелекту та широкі концептуальні *метадискурси*). Нагадаю також, що в історії філософії *завсіди* мала місце так звана *критика розуму* (його можливостей та меж). Сьогодні настав час і для сенсологічної критики розуму, зокрема і в аспекті намагань деяких мислителів «від-сепарувати» так званий «чистий розум» (і — відповідно — суто інтелектуальні побудови) від того потужного сенсокінесісу, що лежить у самих підвалинах людської суб'єктивності. Це окреме питання і я не маю можливості зупинитися тут на ньому докладно. Зазначу лише побіжно деякі найважливіші (як я вважаю) аспекти майбутнього розгляду цього питання. Спробую радше попередньо проблематизувати це питання.

В емпіричній суб'єктивності, яко безпосередній реальності існування *homo interior*, не існує «дистильованої» думки і чистих пізнавальних актів. Кожний мислительний акт занурений у переживання (почасті навіть у потік випадкових імпресій, які теж можуть бути сенсоутворювальними). Розгортанню щонайабстракtnішої думки можуть безпосередньо сприяти цілком непримітні (чи то майже непримітні) тілесні порухи та фізіологічні імпульси. Далі. Думка існує водночас у модусі *cogitates* та у модусі *пригадування* (через це останнє та через деякі позараціональні інтенції та фонове «мерехкотіння» вражень і певних фрагментів фонових *принагідних* імажинацій відбувається одночасове і «паралельне» напливання тих сенсоутворювальних енергій, що не лише просто «нашаровуються», а інтенсивно втручаються у динамічну гру смислів. Концепція Жіля Дельоза дає нам дуже складний механізм цієї «машини» сенсоутворювання і становлення суб'єктивності. Тут зазначу лише, що так званий *пасивний синтез звички* у Жіля Дельоза між іншим полягає у тому, що *живе сучасне* перетворює минуле і майбутнє на два асиметричні елементи цього сучасного. Існування в сучасному — існування не лише тілесне та в психофізіологічному плані, а *існування як дух (існування-для-себе)* — потребує цілісного відтворення такого *трансценденталь-*

ного елементу нашого існування як чисте минуле («минулого, яке ніколи не було сучасним»), яке супротивлене послідовності актуальних сьогочасних. Тільки так (через чисте минуле яко «еталон» цілісності життя) можливе становлення таких модусів суб'єктивності, як *споглядання* і *пам'ять* (без них неможливе також і самоусвідомлювання). Чисте минуле (те, що *назавжди відбулося*) є часом цілісності, є темпоральністю цілісного «Я». У цьому аспекті варто розглядати також ролі пам'яті для становлення суб'єктивності. Йдеться власне про споглядання, що залучене («в-монтоване») в пам'ять. Йдеться власне про живу пам'ять, що можлива лише там, де є від-критість можливостей того часу, який *іще не відбувся* (того майбутнього, що створює передумову завжди-можливості-статі-іншим). Адже уявлення про те, що *назавжди від-булося* може мати сенс лише за умови реальності (яко відкритої можливості) того часу, який *ще-не-відбувся*.

Усе це настільки ускладнює (зокрема через транс-темпоральну взаємодію досвіду, пам'яті, споглядання, переживання, фантазування-мріяння, імажинації, сприймання, імпресій, тілесних стимулів і хотінь із власне розумовими актами та когніціями, що абсолютно вилучає сьгодні конструювання чи то філософських (філософсько-епістемологічних, філософсько-антропологічних) схем *чистого розуму, чистого мислення, чистого раціонального пізнання*, яко, мовляв, субстанційної основи людської суб'єктивності. «Я», що стається-у-становленні, та майбутнє, яко те, що здійснюється-у-становленні, пов'язані не лише тяглістю темпоральностей, а й присутніми (внутрішньо-глибинно злученими) *смысловими параметрами*: сама *трансцендентальність* того, що *ще не відбулося* (а власне *майбутній час* є *чистою можливістю темпоральності*) є дуже важливим уконституційовувальним чинником людської суб'єктивності у таких її аспектах, як не лише *ratio* та розум, когнітивні акти й пізнання, інтелектуальне «схоплення» та саморозуміння; але й духовне споглядання та уява, спонукання та сподівання, ціннісні орієнтації та очікування і т. д., і т. п. І дійсно, саме час за-дає зв'язність, чи то радше внутрішню реінтегрованість суб'єкта, який *мислить*; (суб'єкта, який переживає; суб'єкта, який занурений у модус споглядання, чи то у модус споминання; у раптовий спалах духовної інтуїції); чи то, скажімо, в емоційно-

естетичне та оцінкове нюансування смислового — теж смислового! — потоку естетизованих образів; суб'єкта, який просто чогось жадає; суб'єкта, який страждає (можливо, навіть і від неможливості інтелектуально схопити, щось вельми-вельми присутнє) і суб'єкта, який мужньо переборює всілякі страждання і т. д., і т. п. І це внутрішнє усучільнення суб'єктивності стається не внаслідок синтезу темпоральності, а саме тому, що горизонти цілепокладання, горизонти граничних смислів, що кореспондують із горизонтами сподівань і намірів, устремлень і бажань в-будовані в неемпіричний (але ладоутворювальний щодо усієї системи темпоральностей моєї (твоеї, її) суб'єктивності *неемпіричний майбутній час*. Філософія (особливо гносеологія та філософія людини) від часів просвітництва, позитивізму та модерну (а відповідна парадигматика мислення та корелятивна з нею епістема усе ще досі дуже тяжіє над українською думкою) переважно хибувала на *панраціоналізм* не тому, що сфокусувалась була на людському розумові (розум людини безперечно заслуговує на таку увагу до себе), а тому, що майже втратила була із поля зору *цілісність людської суб'єктивності в ситуації існування, в ситуації співприсутності та свідчії з Іншим (Іншими)*. *Ratio* і пізнавальна активність (які *не можуть бути витлумачені тільки із себе*) є лише одним (хоч і вельми важливим у динаміці взаємозв'язків, взаємодії та «взаємо-підживлювань») «багатошарових» чинників *сенсоутворювання та смислоруху*, як «роз-гортання» і здійснювання (актуалізації та в-тілювання) суб'єктивності людини. *ЕГО-свідомість* індивіда, годі зредувати лише до розумового самоусвідомлювання, — зокрема через *картезіанське* «*мислю, значить існую*». Адже самі *потоки свідомості* у розмаїтих взаємозалежних своїх модусах (що вже згадані вище), а не лише яко чисте мислення *самі стають динамічною складовою ви-будови (конструювання) тієї реальності, яку ми маємо (сприймаємо, переживаємо, відрефлектуємо, віднаходимо в ментальних образних та ейдосних репрезентаціях, екземпліфікаціях та констеляціях смислообразів), яко моє (твое — її) існування...* Адже мріяння та мрійництво (а не лише строго раціонально організовані мислительні операції) дуже часто стають необхідною передумовою і так званої суто інтелектуальної творчості (наукової, фі-

лософської, теологічної тощо). Зрештою, мрія може навіть ставати і частиною власне раціонально-пізнавальних актів, «підтягуючи» інтенційну унапрямленість цих останніх до тих граничних смислів, які ще більше наснажують мрійництво... Це К'єркегор, попри свою відданість (але теж дійсно *пристрасну* відданість!) цілераціональному осмислюванню та аналітичному розважанню над певним своїм колом релігійно-філософських та людинознавчих (життєзнавчих) питань, вважав великою обмеженістю переважну зосередженість лише на раціоналізованому думанні. Із багатьох його висловлювань з цього приводу, — лише одне вельми характерне: «І справді, — як пише данський мислитель, — хіба це не своєрідне безумство, — прагнути такою мірою підкорити кожну пристрасть, кожне хвилювання свого серця, кожний настрої холодній владі свого розсудку/розуму? Хіба це не манія намагатися бути такою мірою нормальним, бути якоюсь ідеєю людини, а не живою людиною, не таким, як усі ми слабкі та хисткі. Хіба це не божевілля завжди пильнувати, завжди бути насторожі, завжди шукати для себе задоволення геть в усьому, ніколи не піддаватися ефемерній мрійливості?» [5].

Смисли — повторюю — глибші від щоденної життєдіяльності людини (у тім числі її — людини — мислительної активності). Вони лежать в основі цієї життєдіяльності *яко завсіди і неминуче (навіть у повному усамітнюванні, у повній ізоляції) співдіяльності*. Тільки із цього стає зрозумілою природа постійного діалогізму самої Моєї думки та спонтанного пере-пере-зукування смислових сув'язей, — навіть здавалось би і зовсім «віддалених»... Тільки із цього погляду стає більш-менш чітким автокомунікативно-мислительний механізм генерування нових — «третіх» — смислів у місцях внутрішніх «зустрічних потоків», чи то «зустрічних течій» *Ego та Alter-EGO*, чи то — відповідно до іншого — широкочживаного у працях постмодерністів метафоричного вислову — внаслідок «короткого замикання» рівнобіжних смислових (чи то семіосмислових) серій... Смисли існують лише *всередині життєдіяльності людини (зокрема діяльності мовленнєвої, діяльності цілісного мовомислення, розмаїтих співдіяльностей людей у їх співбуттвованні тощо)*. Смисли — це є той спосіб, яким «показують» себе речі нам не самі по собі як

такі, а уже будучи «при-провадженими» (через свою *за-лученість у колообіги культури; через свою залученість у лінгвокультурне конструювання; через свою залученість у креатосферу та в семіосферу та співвідповідну їм реінтерпретативну діяльність; через свою інкорпорованість у смислові ресурси мого досвіду; через, нарешті, способи використання речей та орудування ними, — modus operandi) у нашій смисловій світі (субсмисловій світі).*

Попри епістему *суб'єктно-об'єктної дихотомії*; попри епістему *ego cogito* (а обидві епістемі були панівними в досьогочасній філософській думці), Емануель Левінас заснував був засадничо нову філософсько-мислительну парадигму (можна сказати, що й нову епістему) — епістему — умовно — *Погляду Іншого* (підставою буттвовання людини є не розум, а Погляд Іншого²¹). Як це слушно зазначив був Сартр *Інший є аж ніяк не категорією, а саме ось-цим-Іншим* (моїм конкретним контрагентом цілком конкретної діадичної ситуації). Як розмірковував був із цього приводу Сартр, — *конкретний Інший, що наділений своїм власним іменем, є онтологічною підпорою моєї трансценденції*. А я б ще «роз-шифрував» (чи то реінтерпретував) цей сартрівський акцент на на-діленості Іншого власним своїм іменем, яко доволі широку філософічну метафору. А саме, — цю на-діленість Іншого Іменем варта сприймати (розуміти, тлумачити), яко вельми складне смисловідношення Іншого до ідіоіндивідуального смислового світу, а також до повсякчасного самостановлення — творення цього особистісного смислового світу, яке (це становлення) не може бути чимось іншим, як повсякчасною співдією із багатьма Іншими, — із випрацюванням ними всіма (у постійному полі співдії, — від прямого контакту — до вторинних і третинних інфопотоків) відносно спільної картини світу та відносно спільних смислових орієнтирів (смислових «вузлів» та смислових «точок») у цьому більш-менш по-ділюваному світообразові.

Конкретний Інший, яко (згідно із Сартром) — онтологічна підпора моєї трансценденції є таким вочевидь не тому, що наділений властивим та власним іменем, а тому, що ладен (і здатен) спів-буттвовати зі мною (і таки в дійсності співбуттвuje зі мною), яко той,

²¹ Йдеться тут також про вельми важливий (теж розглядуваний Левінасом у цьому ж епістемічному відношенні) релігійно-філософський аспект *епіфанії обличчя Іншого*.

що спів-генерує-зі-мною-смисли²². Йдеться тут власне про того Іншого, який на підставі інтерналізації смислових мереж може по-діяти зі мною смисли (та їх специфічні сув'язі), може трансформувати їх у смисли ситуативно-інтерперсональні (ті, що народжуються у контактувальних обставинах і вузькоситуативних контекстах), може розуміти мене на підставі спільного регіону перетину смислових світів (онтично тотожних із инакшістю досвідів) і обличчя якого здатне посылати мені смислові сигнали (і, зокрема, за-кликати до співвідповідальності) щодо подальшого плину нашого діалогічного контактування (чи то протиборства-агоністики, чи то порозуміння-єднання, чи то контрадикторно-неповного та внутрішньо амбівалентного — дисконсенсуально-консенсуального ситуативного — гаданого — «начебто-розуміння»...). Йдеться про Обличчя Іншого, яке є не просто сенсоносним, а, дійсно, реально збуджує той чи інший напрямок сенсокінесису, — відразу «в-плітається» в ілюкутивно-перформативні та символні модули взаємодії (спів-дії). Обличчя, що посилає імпульси засвідчування присутності, яко спів-присутності (а в обличчі Іншого сходяться до купи смисли психокультури, цебто, насамперед, лінгвокультурні концепти, смисли миттєво-ситуативних порухів та афектів²³ і, нарешті, смисли моральної відповідальності щодо себе та щодо Іншого). Обличчя Іншого уже саме по собі (у мить ситуативного смислоруху) є вже «місячним сяйвом» (відображенням сяйвом); є смисловою «о-сяяністю» (а не елементарним бігевіористським ефектом стимул-реакція) усієї цілокупності ситуації, — усієї її смислової цілісності (а можливо — також — і смислової гетерогенності та смислової амбівалентності). Обличчя Іншого налаштовує мене на те, аби бути «зіркішим» (цебто водночас і більш відповідальним в своєму смисло-означуванні та у смисло-розрізнованні) щодо можливих наслідків релевантного (а також більш-менш прецизійного) смисле-розпізнавання та щодо дистинкцій смисло-уділяння певних топіків та предметів діалогічності, певних ідеографічно-

²²Парадигму сенсології (та становлення співвідповідної із цим епістемі науки і філософії) тут можна-нагадувати, яко — умовно — Четверту епістему, — після суб'єкт — об'єктної дихотомії, картезіанського cogito та «Погляду Іншого».

²³Навіть щонайелементарніша афектність та афектованість є моментом позитивної визначеності суб'єкта, яко дійовця співдії, яко творця (співтворця) ситуації контактування.

смислових та значеннєвих фацетувань уже досі певним чином наративізованої свідомості. Все це — в динамічній своїй цілокупності — тотожне розумінню та пресуппозиційно-смислово ви-передженню подальших діалогічних «ходів». Тому обличчя Іншого (як співодночасно та спів-залежно також і мій Погляд і моє Обличчя) далеко не є лише функційно-ситуативним, чи то пара-лінгво-прагматичним втіленням-«відображенням» простої реакції (згідно із лінійно-кавзальною формулою «стимул — реакція» у бігевіоризмі). Обличчя Іншого теж завсіди нагадує мені про те, що юнгівська *Persona* — це, дійсно, та юнгівська Маска, яка не тільки щось-для-мене оприявнює-виражає-мовить, але і щось приховує та маскує... Але й **приховування**, зрештою, теж більш-менш явно і явлено **ви-ражає смисли тайни** (яко самого **втаємничування тайни**) та смисли загадковості, чи то «непевності» і можливої «підступності» приховуваного...

На якій підставі здійснюється єдність із Іншим? На підставі тієї напруги, що народжується смислами та смисловими полями. Йдеться, зокрема, про чисту напругу смислового поля, цебто співприсутність, яко присутність у спільному полі гри смислових напруг, а не про трансмісію знаків і значень. Йдеться про саму можливість перебігу та «зіштовхування» смислів у полях інтерперсональності (яко загального смислового напруження співприсутності). Це останнє не піддається дихотомійній суб'єкт — об'єктній аналітиці, оскільки дійсність буттявання-з-Іншим є лише смисловою реплікацією фундаментальної цілісності самих первнів буття.

Присутність (та її здійснювання в реально-ситуативних актах співприсутності) має онтично та екзистенційно вельми важливу функцію: вона є випробуванням мого Я на його (цього Я) тожсамість. Йдеться, зокрема, про само-втримування-Я-в-собі через «стягування» себе у горизонтах власних (співвідповідних собі) домінантних смислів. Присутність як випробування мого Я на його здатність до самостояння є водночас його випробуванням на здатність до змагальності-протиборства (agon); на резистентність мого Я щодо збурень пов'язаних із присутністю ситуативно-обставинних чинників та чинників інтеракції та співдяльності тощо. Для етики Левінаса, — як це дуже точно зазначає дослідник цього мислителя К. Сігов, — «по-

еднувати не означає змішувати. Навпаки тільки розрізнення та перепад напруг між потенціалами зберігає енергію їх обох, їхнє змагання...» [14].

Правдива феноменологічна оцінка соціальності — не в пошукові її основи в стосунку-до-Іншого, а в інтерперсональній цілокупності смислових полів сенсопороджування (сенсовідтворювання) та трансляції смислів. Сенсопороджування (як і трансляція смислів та авторепродуктивне відтворення відносно устійнених сув'язей смислів) не лише уможливується стосунком-до-Іншого, але й становить сам фундамент такого стосунку. Сенси, пов'язуючи людей (пов'язуючи їх у співрозумінні, у логосфері, в етосі, в креатосфері та у спів-праці, у сфері *sacrum* і т. д. і т. п.) власне і чинять їх водночас окремішньо-несхожими у смислових плянах.

Інтерперсональні сенси є дійсними носіями нашого самостановлення у свободі: вільну індивідуальність осягають там, де власне виходять «на-зовні» (самодостатність і самість є запевненням-ствердженням активного «Я» в інтерпсихічній діянні). Інтерперсональне бачення людської свободи дуже істотно, на мою думку, увиразнив був Емануїл Левінас. У схожій до цього перспективі бачення свободу варто розглядати як від-критість і як по-долання (яко здатність долати само-обмеженість, — обмеженість, що «звужує» інтеріоризацію екстернально: самообмеженість, що просто блокує можливість «роз-ширення» мого «Я» у напрямках до Инакшости Инакшого). Отож свобода, яко відкритість і яко подолання (яко відкритість до єднання і розуміння та водночас, яко подолання самообмежености індивідуального досвіду у транспсихічних (надіндивідних та міжіндивідних сув'язях смислових світів); яко, сказати б, звільнення від самосебезалежності, — все це передбачає — як, я вважаю, ту реальність співприсутностей, що вибудовується реальністю смислокінесису (в усіх його модусах, множинних валентностях та гетерогенностях) у регіонах тих смислових світів, які є для нас водночас і дійсним життєвим середовищем (середовищами) і процесами життєтворення. Життєтворення, яко взаємоопосередкованости життєдій (а дискурсивні практики, нагадаю, це теж життєдії). До речі, життєві середовища та життєтворча активність людей (культуротворення — культуровідтворення) є неподільними саме у своїх смислових текстурах.

Вільне єднання та вільне співрозуміння, а також подолання окремішнього індивідного «досвіду» у досвідах інтерперсональної комунікативно-діяльничної свободи. *Перше*. Йдеться про самоподолання тілесности (в її до-смисловій «матеріальній» подобі). *І друге*. Свобода виводиться не із моєї іманентно-самодостатньої спроможности проти — стояти другості. Свобода, насамперед, у вільному визнанні другості (Инакшости Инакшого), що дарує моєму існуванню істинну свободу, яко звільнення від самотности і яко звільнення від кайданів цілковитої прив'язаности до самого себе [8, с. 40]. Моя свобода (сама можливість самоздійснення свободи) — не лише у вільному проти-стоянні другості другого (а — отже — і у можливості самовтримування в етичному та в духовному самостоянні), але — і як це підкреслює сам Левінас — у моїй свободі вільно вибрати другість [7, с. 89]. А, отже і бути відносно відкритим щодо инакшости Другого. Бути зацікавленим у цій його инакшості задля особливої свободи (і тут — дуже важливий сенсологічний аспект!) — свободи, що є свободою роз-ширення периметру смислів та нових устосунковувань смислів. Таким чином другість несе мені про себе Вість, яко про сутність моєї власної свободи. Отож, як це зазначає сам Левінас, ми маємо властиво діло із двома гатунками свободи: 1) Первісною (первинною) свободою первоначала власного Я у його гіпостазісности (це так звана «перша свобода» — «це поки що — не свобода вибору, а свобода начала» [8, с. 40], — свобода започаткованости Я у власній свободі (справжнє Я — це і є свобода). Це (філогенетично та онтично) — самовідношення існувальности (самої можливости актів існування) до існування, яко життєпроцесу. 2) Свобода вибору (зокрема визнання Другого як такого, що дарує своєю співприсутністю та нашим співбуттяванням звільнення мого Я від усамітнености, а, відтак, від закапсульованости у самосвідомості)... Міжособова відповідальність дає мені (дає тобі, дає кожному зокрема) можливість бачити сенси зблизька (співпереживати і співтворити їх у живій конкретности ось-ситуації та Тепер-моменту) і таким чином бути в дійсності вільним (і переживати це яко свободу духа!) від збідненого (аж геть злиденного у смислових планах)

Загального... Попри дружність другого Третій-для мене теж може бути сферою розширення моєї свободи: адже Третій вириває мене з близькості до Іншого та з попередньої відповідальності. Первинність нашого людського буттявання, як це слушно зазначив був той-таки Левінас у бесіді із філософом Соломоном Залка, є буттявання-задля-Іншого: Безкорислива турбота та альтруїзм щодо Іншого є джерелом будь-якої правдивої цінності і, врешті-решт, зав'язується (саме через певну унапряменість смислоруху у полі співбуттявання) на *горизонти граничних смислів*. Царство духовності, яке царство правдивої свободи (і правдивого самоздійснення в цій свободі) насправді вибудовується саме там, де моменти добра і прихильності; добра і любові розгортаються у полі інтерперсональної співдії, що і є автентичним життям-яко-таким та тією душевно-духовною зануреністю, що не розчиняє наше (моє — твоє — її Я), а ушляхетнює це «Я», увиразнює і ви-вищує його (зокрема вивищує його над емпіричною буденністю через глибинну смисловність екзистенціалу турботи-про-Іншого та через аксіологію Ви-вищування мною цього Іншого, як абсолютно самоцінного в своїй инакшості). Саме у таких смислових регіоні людського буттявання (буттявання яко співбуттявання) і здійснюється те, що Левінас (у вже згадуваній тут його праці «Час та Інший») називає *розплутуванням кайданів поміж Я і Самим Собою* [8, с. 55]. Покликання людини до милости та милосердя (яко перша цінність і яко первинний обов'язок) саме тому утверджує нас (мене — тебе — її) в нашій самості, що *роз-гортає свободу мого «Я» через смислосферу актуалізації мого обов'язку та моєї відповідальності*. Саме в такий спосіб *моя думка та моє «Я» впізнають самі себе у дзеркалі автентичного смислоруху*, — у *духовному переживанні свободи в актах відповідальності та покликаності (вільної покликаності) до обов'язку*. З другого боку саме *духовно вільна окремішня людина* (людина, що, зокрема, вільно покермовує свою залученість у життєдії, а не просто ладна «жити із-дня-на-день») здатна бути і більш відповідальною. Незрівнянно більш відповідальною (цебто такою, що *здатна перейматися смислами обов'язку та зобов'язаності, як і смислами подолання* — також і через самоподолання — геть усіх перепон у здійсненні того, що стверджує мене, як від-

повідальну особу та до-дає мені впевненості і запевненості в тому, що *ставлення до обов'язку та до його діяльнісних «в-тілювань» це і є шлях мого особистісного самоздійснення*). Саме це чинить мене незрівнянно більш відповідальним аніж та людина, що живе «за правилом» «як усі», «як інші», «як у людей» (цебто властиво цілком віддається течії життя, здається на цю течію). Те, що я *вільно обираю Другого*, — у цьому свобода. *Свобода виводиться* не із моєї начебто іманентної самодостатності чи то із якоїсь есенціональної цілковитої суверенності «Я», а також не із моєї спроможності *проти-стояти другості*, а із моєї здатності активно спів-діяти з Іншим (Іншими) саме у тім регіоні, де смисли побудження (смисли сердечних побуджень-до), смисли особистісної покликаності і смисли обов'язку, смисли відданості обов'язкові онтично збігаються, є *онтично тотожними*. *Смисли обов'язку* (смисли, що ними переповнена також психоаксіологія відданості ідеї та ідеалові, відданості цінностям, відданості людей навзаєм одне одному та відданості певним дійсно підставовим засадам еталонної — чи то референтної — групи і т. д. і т. п.) є вельми важливою складовою того «цементного розчину», що скріплює до купи «Я» і «МИ». Добре збалансований еквілібріум Я — МИ (за багатьох інших сприятливих передумов, які я тут поки що не розглядаю) існує саме там, де вже існує доволі значна спільна зона перетину (динамічного взаємо-покривання, зокрема у смисловій своїй суголосності) особистісних обов'язків та очікувань найближчого довкружжя, предиспозицій та сподівань довкілля, — у гущі життя, у самім середовищі життєдіяльності).

Саме обов'язки, цілі, цінності, рольові очікування та етичні конвенції утворюють складне переплетіння²⁴, що за усієї своєї багаточаровості щільно

²⁴Усі тут перераховані та багато інших моментів співдії (а всі ці аспекти — взаємозалежні і водночас стягуються до купи динамікою смислоруху у самім житті, — у співдії смислів, що імпліковані в конкретну ситуаційність зі смислами граничними) можуть бути також співвіднесеними з одним із ключових концептів В. Дільтея щодо так званої «взаємопов'язаності життя» (Zusammenhang des Lebens). Нагадую, між іншим, що концепт цей, відтак, перейняв був Гайдеггер. Взаємопов'язаність у самім субстраті життя зумовлена зокрема тим, що сам плін життя і способи актуалізації життєформ та акціонально-

припасовується навзаєм коситуативністю багатоаспектних життєвих обставин, модусів життєдії, життєформ та дискурсивних практик. Якщо особа є дійсно вільною, то все перераховане тут зовсім не скоує її єства, а стає власне локусом (*локусом і водночас способом*) *самоздійснення*, індивідуального духовного зростання та особистісного удосконалювання. А з іншого боку *суб'єкт може і відкидати самого себе*, якщо притаманні йому особові смисли свободи розуміються (тлумачаться, переживаються) *яко без-оглядне* (цебто — буквально — без огляду на Іншого, без огляду на Другого) цілковито розгнуздане (позбавлене навіть і соціопсихічних «берегів») свавільне «Я». Таке ж безвідповідальне знехтування другости може мати також і зовсім інше (на перший погляд цілковито супротивне) самозамикання окремішнього «Я» у «психокапсулі» самозосередженості. І в одному і в

поведінкових сценаріїв, самі способи експлікації цілей та цінностей, самі модуси та смислоформи екстеріоризації намірів, спонукань і бажань геть *завжди передбачають Іншого (навіть якщо це вбачання і завбачування опосередковане і «відкладене»)*, *цебто, врешті-решт, передбачають живе людське контактування*, — саме тут взаємодіють *поле залежності, поле обов'язку, поле свободи*. Навіть заманіфестувати — експонувати своє прагнення до свободи ми можемо насамперед перед-Іншим). Зрештою і смисловим джерелом контакту є Інший або ж *близькість-до-Іншого*. Інший зазвичай є самоціллю сенсонапружень у смисловому полі, є, врешті-решт, самоціллю запускання діалогічного смислоруху та генерування нових смислових поєднань. Усе це *для-Іншого, перед-поставою-Іншого, під-поглядом-Іншого, у пошуку зустрічі-з-поглядом-Іншого та задля-співдії-з-Ним*. Алтерність — про що вже йшлося — є необхідним моментом самоздійснення у свободі. Алтерність у цьому відношенні потрібна зокрема задля того, аби не підпасти під цілковиту владу Імпресій Теперішнього. Адже Інший (у тім числі вибудова образу Іншого, — аж до його кавзальної атрибуції тощо) реактуалізує до-теперішні ретенційні моменти контактування з Іншим/Іншими, — втримує суб'єкта у цілокупності свого власного смислового досвіду. Цебто, врешті-решт, дає можливість бути вільним від надмірної (руйнівної для мене) інтерференції тих смислів, які засадничо не притаманні моему смислово світові (у відносній автономності та не-схожості). На цьому тлі (у межах такої концептуальної схеми) *респонзивна та респонсивна феноменологія Іншого* Емануеля Левінаса може бути трансформована у феноменологію досвіду — *дискурсії — сенсокінесису — контакту* (але це вже окрема тема).

другому разі гранично звужується *відповідальність щодо постави Іншого*.

Правдива свобода — це не просто щонайширший спектр самих можливостей вибору, а основна притаманність окремішньо — особистісного первня. *Свобода у цьому сенсі (у цій смислоносній своїй іпостасі) є здатністю повсякчас посідати самого себе*. *Свобода є здатністю до самоопанування самоти та у самоті* також і тоді (а може і власне тоді!), коли *суб'єкт здатен сказати собі НІ*, утверджуючи свою дійсну самототожність заново²⁵ (тобто водночас *відсторонюючись-ухиляючись від того, що не пасує смислоокресленості саме моєї свободи*, або що може бути загрозливим і руйнівним для неї). Саме з *огляду на Іншого*, або ж на обставини у реаліціях (у стосунках-взаєминах *Я — Інший*) ми спроможні до вільного само-обмежування, до вільного подолання (*задля збереження цілісності мого смислового світу*) свавільних імпульсів. Ми, зрештою, спроможні також до втримування в собі тієї смислової цілокупності, яка ви-будовує та «підтримує» («підтримує» саме смисловими «підпорами» та «конструкціями»), що злютовують смисли у смислові сув'язі) суверенну свободу того смислового світу, який є світом *homo interior*. За безсумнівної важливості інтерсуб'єктивного простору (яко простору самоздійснення моєї свободи, — навіть у вільнім — в ім'я свободи Іншого — самообмежуванні модусів і сенсоформ розгортання особистісної свободи мого духа і мого діяння) смислоносність і смислонаповненість свободи у кожному разі, у кожній ситуації, у кожному конкретному епізоді, за будь-яких соціокультурних обставин можливі лише, *яко глибинно-особистісне переживання актів свободи (яко смислодинамічний процес становлення-у-свободі, яко сенсожиттєве опанування нових регіонів себествердження у свободі)*. Тут доречним буде процитувати міркування Карла Ранера з цього приводу: «Об'єкт свободи у її властивому сенсі — це сам суб'єкт, і всі предмети пізнання довколишнього світу, які ми розглядаємо, є предметами свободи тільки тоді, коли вони здійснюють опосередкування цього кінцевого та обмеженого простором і часом суб'єкта з ним самим. Там, де свобода правильно розуміється, вона становить собою не можливість чинити те або інше, але можли-

²⁵Порівн. у відомого теолога та філософа Карла Ранера [12].

вість приймати рішення, що стосуються самого себе і можливість творити себе самого (виділення моє. — Р. К.)» [12, с. 52—53]. Але цілком очевидно також, що у своїй свободі приймати рішення щодо самого себе я маю також свободу самообмежувати себе з огляду на обов'язок щодо Іншого, з огляду на своє бажання шукати близькості з Іншим, з огляду... на Погляд Іншого... Погляд, що закликає до відповідальності; з огляду, зрештою, на потребу шанувати смисловий периметр свободи Іншого, з огляду на глибинну потребу самозбереження (у тім числі самозбереження перед загрозою свавілья трансгресивних побуджень) унікальної самототожності і своякості смислових ресурсів мого власного — вкоріненого в ці особистісні смислоресурси — єства. Самоудосконалювання, яке взорування-на... теж іманентно вже містить у собі алтерність міжособового (а, відтак, і діадичність дійсних життєвзаємин). Вибірковість інтенціональностей «завбачує», зокрема, також і певну мою унапрявленість (предиспозиційну на-ціленість) щодо тих персон та щодо контактування з ними саме тому, що Я (Ти, Вона) почуваю (почуваємо) певну «консонансність» у моєму (нашому) переживанні-тлумаченні-поцінюванні тих чи тих смислових конфігурацій, тих чи тих смислових аспектів життєсвіту; тих чи тих візій та опіній у їх смислонаповненості, у їх «зарядженості» смислами (чи то характерними відлуннями-перегукуваннями смислів), у їх ролі смислових мірок та лекал для потрактування того, що діється поруч із нами...

Щонайпосутніше діялізму (на що звернув був особливу увагу Емануель Левінас) полягає у тому, що сама сенсопороджувальна здатність обличчя (мого, твого, її, кожного зокрема) є не просто інструментом комунікативних актів (чи то одним із багатьох опосередковувальних механізмів міжособового спілкування), а дійовим чинником, що уконституїює саму життєву ситуацію контакту. Зокрема обличчя — у його смисловій відкритості та у смислоносності (у чому обличчя від початку формувалося, як на-цілене на співприсутність та на порозуміння і на спів-дію з Іншим) існує, насамперед, для обміну поглядами, для смислової зустрічі поглядів: Я не тільки бачу очі Іншого, — каже Левінас, — я також бачу, що він дивиться на мене... Чому я часто шукаю Погляду Іншого? Що мене спонукає до цього? Спонтанний потяг?

А може я шукаю у цій зустрічі поглядів (зустрічі поглядами) попередньо-предиспозиційної «змови» щодо розуміння, вирозуміння та порозуміння? Що до такої бажаної конвергенції різномислових особистісних світів та взаємоустосунковування (когезії) смислів... Що до бажаного вилучення асиметрії взаємин у тут-і-тепер ситуативності... Що до ви-лучення (мінімізації) упередженості... Зрештою, немає іншого способу перейнятися Відповідальністю щодо Іншого, як в-никання у страждання Іншого, що є самим процесом смислових в-чувань і в-слухань, моментів емпатії та живої антиципації, передчуванням грядущих траєкторій сенсокінесису, а не лише знанням про страждання Іншого... Таким чином діялігічний акт не лише розпочинається ще до його вербальної експлікації, але й зароджується у самих своїх душевних (а також в етичних) імпульсах, що «втручаються» у сам живий перебіг смислоруху та миттєво о-креслюють саме міжособове поле можливої інтерференції смислів та протосмислової вибудови попередніх містків діалогізму. Погляд не просто в-дивляється в обличчя Іншого, а наче в-дивляється-зазирає в криницю смислів, — в онтичну криницю співможливого співбуттювання. Обличчя не просто щось означає і щось о-значає. Обличчя не просто щось ви-ражає і щось відображає... Обличчя не просто за-кликає до співвідповідальності за можливі наслідки діалогу. Дійсно, обличчя спроможне «тематизувати душу», але й воно здатне також «одухотворити» тему. Воно здатне також передувати тому, що просто спонукає до прямого емоційного реагування і за-кладати у це реагування ті смисли, що безумовно вищі та витонченіші від самого безпосереднього стимулу — реагування... Обличчя — це суще душі, це смислоформи залученості душі у живу співприсутність. Поза обличчям, без обличчя немає повноти присутності. Як писав був Деріда у своєму розлогіму трактаті про Левінаса («Метафізика і насильство») обличчя «не втілює, не обличює і не сигналізує ні про що, окрім себе самого, душі, суб'єктивності». Тому й думка, тема, ідея, смисл — це майже безпосередньо і напряду — Обличчя. Контрагент комунікації абсолютно присутній у своєму обличчі. Обличчя не тільки о-повідає про Іншого і ви-повідає Іншого, — воно в своїй епіфанії по-казує мою (твою, її) по-

кликаність до відповідальності за Іншого: обличчя, — каже Левінас, — викликає до суду, обличчя допитує, обличчя сповіщає про те, що Інший є моїм ближнім, тобто тим, хто, врешті-решт, здатен поділяти зі мною спільні смисли і — завдяки саме цьому — вибудовувати співприсутність, співдію, співчування і діалог... А я б ще додав до цього: Якраз *Інакшість* обличчя Іншого, не лише екстерналізує недоступну-мені- Тайну Homo Interior Іншого; але й безмірно по-глиблює містерійність Містерійного (в загадковий спосіб при-ховує приховуване); не лише від-слоняє куртину; але й відкриває те, що за цією Першою (видимою та зримою — наступна Запона); нарешті, почасти, відхиляє і Третю Запону (яка — в самому моєму Єстві..., яка унедоступнює Мене- мені- самому, повсякчас знову і знов Нагадуючи (і прямо, і в грі нятяків та на-тякування на можливі ще якісь Натяки...) про Прихованість приховуваного та про Об-меженість і Об-меження не лише Розуміння-Іншого, але й про Об-меженість Само-розуміння... А також про те, що разом із щоразу більш увиразнюваним смисловим Схоплюванням Обличчя Іншого (та якраз **завдяки** такому схоплювання Обличчя Іншого) — поглиблюється та упрозорюється моє схоплювання-Себе, посилюється бажання линути в Глибонечу свого ж таки єства... **Найважливіший наслідок всіх оцих схоплювань — самосхоплювань, — наростання бажання збагнути, досягнути (досягнути у мислі, досягнути в потоках переживань загалом) власне своє суверенне Єство...**

Моє мислення діяльнісне, тому що воно обумовлює **зміни та змінювання**. Воно змінює певні стани моєї свідомости. Воно залучене у сенсокінетичне та як один із чинників цього останнього може посутньо змінювати-трансформувати відносно усталені досі смислові конфігурації; може створювати засадничо нові смислові відношення, а, відтак, трансформувати також і самі смислові мережі. Вочевиднення об'єктів мого усвідомлювання та мого мислення здійснюється через думку, яка буквально ви-робляє об'єкт. Якраз вочевиднення об'єкта-для-мене здійснюється власне тому, що саме моє Его на-дає думці при-свійну силу при-власнювання «свого» об'єкта». Я «підштовхує» — урухомлює думку

саме тому, що ми (кожен із нас зокрема) уже попередньо ви-працювали лінгвокультурний кон-структ об'єкта, яко **Мого** об'єкта, яко об'єкта-для-мене: без увиразненого Я думка неспроможна «ви-робити» об'єкт, — о-креслити цей останній у певних попередніх лінгвокультурних смислах, яко об'єкт-для-мене... Яко об'єкт, який вже спроможний за-цікавити мене саме завдяки **Моїм** зацікавленням, **Моїм** уподобанням, запотребуванням та інтересам... Якраз інтереси надають виокремлювально-об'єктивувальної сили (і водночас — смисло-репрезентувальної визначености) для **Мого** об'єкта, яко такого, що до нього я не годен бути байдужим і який, зрештою, потрібен саме **Мені...** Без активності Я неможливим є сам процес конструювання об'єктності об'єкта, яко предмета-для-Мене... Власне в такому разі думка і знерухомлюється і стає неспроможною привласнювати об'єкт «для» мого усвідомлювання у певних смислових конфігураціях, у смислообразах, у «категоризаціях» об'єкта через «розташування» його у певних семантичних полях та у певних «решітках» значеннєво-поняттєвих реляцій... Тільки увиразнена Я-суб'єктність спроможна випрацьовувати відносно удискретнений (удискретнюваний-для-мене) предмет. Стагнація і знерухомлювання думки (думки вже неспроможної дієво ви-працьовувати предмети-для-себе) може мати місце власне там, де уневиразнюються персонологічні сили мого Я... Треба погодитися із Жаком-Люком-Марйоном, який каже про те, що якщо сама об'єктивність нашого знання залежить від об'єкта, то, нарешті, сам об'єкт залежить від об'єктності його вочевиднення. А це останнє, врешті-решт, узалежене «від кривизни думки, яка помишляє... Кривизна думки *cogitatio* імпліцитно включає в себе деяке присвоєння через відбиття..., остання імплікація якого має ім'я **Ego**» [9, с. 34]. Зрештою, у цілій низці своїх філософських розмірковувань (зокрема у «Медитаціях II») Декарт розглядає мислення не лише як урухомлювання понять, ідей, істин, чи то вважає процес мислення «способом розподілити думки на певні роди». Декарт не вважав думання самими судженнями та розуміннями, ствердженнями та заперечуваннями тощо. Декарт розглядає мислення у взаємопов'язаних динамічних формах та модусах (модусах саме мис-

лення!) відчуття, воління, виображування, бажання знати якомога більше, бажання триматися у межах істини; бажання піддавати геть усе сумнівowi; ба навіть і парадоксальної радості від заблуджування думок і помислів на манівці... Далі. Для Декарта мислити — це значить усукупнено здійснювати свої здатності (здатності, що належать Мені) невідступно та зосереджено мислити власне про те, що годі забути; народжувати через сумніви та «зісподу» сумнівів зовсім нові продуктивні запитання... Далі. Впевнюватися (і активно переживати таку самозапевненість) в тому, що вже немає чогось непевного та необґрунтованого в самому перебігові думок... Прагнути до непохитного у висновках... Долати хибну уяву так званої «брехливої пам'яті» (еліминувати самоошуканство у мисленні)... У слухний і необхідний момент «вмикати своє виображення» (це останнє — теж, яко модус мислення і яко дійсно «частина мислення»)... Зрештою, втрапляти знову в заблуду... Далі. Позбавлятися при звичаєності до старої опінії... Далі. Долати узвичайненість мислити в полоні слова і визволятися із такого полону... Далі. Дошукуватися суперечностей і мати здатність вбачати їх. Все це ми можемо нині розглядати не просто яко те, що «стається» в нашім (моїм, чи у твоїм, кожного зосібна) умі, а як інтегральну частину буттєвності окремішньої людини та дійсних змін у цьому її буттєванні. Зрештою, набуте мною пізнання та мій досвід мислення-розуміння має свій життєвий ужиток (зокрема в самій самоінтерпретації свого життєтворення та в самій здатності прецизійніше розрізняти-розпізнавати смисли речей, подій та учинків)... Сама сенсожиттєва зорієнтованість людини (наприклад її самопосвята філософуванню) може не лише впливати на ті чи інші зосередженості ума людини; але і в плані щоденних життєдій (та вмотивованості цих останніх) бути узалежненою від цих зосередженостей. Тут йдеться не лише про деяку співзалежність самого трибу життя і когнітивних стилів людини; а також про співзалежність світообразу властивого окремішньому індивідові та його сенсожиттєвих спонувань та орієнтацій. Тут йдеться не лише про певні кореляції між сенсожиттєвими орієнтаціями, горизонтами цілей та сподівань людини і, нарешті, самою вибірковістю пізнавальних унапрямлень та інтелектуальних предиспозицій ума конкретної людини та відповідної «прив'язаності» та-

кого окремішнього індивіда до певного дискурсивного тезавруса та певного способу мислення і певних способів та модальностей «в-писаності»/не-в-писаності цього останнього у щоденні життєдії людини... Йдеться тут, насамперед, про те, що філософування може бути (як це казав ще Мартін Гайдеггер) **вкладанням всього себе у життємислительну діяльність філософування**, — унапрямленістю самого філософування (яко життєдіяльності) до горизонту граничних сенсожиттєвих смислів (зокрема щодо смислів екзистенційних, що не мають для себе жодних корелятивів в емпіричних потоках щодення, в емпіричному буттєванні людини, а є властиво позапредметними)...

Якісь кардинально важливі судження та категорії (із погляду зрушень самих мислительних парадигм і паттернів думання, ба навіть і переходу до нових типів раціональності) можуть припроваджувати до змін в самій епістемі та в когнітивних стилях. Якщо моє мислення дійсно перформативне (бо ж може — іноді опосередковано, іноді напряду — **видозмінювати** мої емоційні стани, мої життєві наміри, мої вольові спонукання, видозмінювати самі ресурси мого досвіду та моїх мотиваційних сил і — відповідно — до цих своїх «наслідків» — набирати нового «розгону» та «злету» (чи ж то нових «уповільнень» та інгібувань), — значить саме по собі картезіянське «Я мислю» не є онтоконстантою; не є цілковитим інваріантом антропологічних узаданень людини (і яко родової людини, і яко кожного окремішнього індивіда). Саме тому картезіянське «Я мислю» не може бути підвалиною онто-теології та онто-метафізики. Однак моє мислення впливає посутньо на самі способи самоусвідомлювання мого Я та на моє самостановлення яко особи. Узалежненість мого *Homo interior* від певних шаблонізованих структур моєї свідомості (зокрема на рівні психосемантики свідомості, на рівні картини світу, на рівні світоглядних уявлень тощо) свідчить також про те, що міра моєї душевнодуховної **свободи-несвободи** узалежнена від цих відносно зрегідизованих моделей і когнітивних схем і може навіть гальмувати моє самостановлення, — стримувати та в-тримувати це останнє у відносній не-свободі. Мислення стає одним із джерел моєї свободи тільки у тім разі, коли мені самому (у тім числі моїй *ego* — свідомості) *вдається*

ся вивільнятися від абсолютно настійно-невідступної диктатури самих — одноптипних та устійнених — мислительних операцій; вивільнятися від прикованості до узвичайнених способів думання, — від того, що етнолінгвіст Гаймз називав був «звичками думки» (*habits of the thought*). Тому вочевидь годі субстантивувати та гіпостазувати моє (твое — її — його) мислення (як це ми — принаймні, почасти — бачимо в картезіанстві). Самі акти моєї дійсної існувальності залежні від мислення, але не зумовлені актами *cogitates*. Існувальність годі відокремлювати не тільки від мислення (яко процесу) та від по-мисленого, але й від усієї динаміки моїх життєдій; від усього мого досвіду, від актуального потоку переживань в усій його багатоскладності та полівалентності (що, зокрема, фокусується в лабільності смислів, що плавають та в живій динаміці (у тім числі — в незалежній від розумових актів) «багатошаровості» спонтанних смислових взаємоустосунковувань...

Не еквівалентність, а онтичну тотожність (в утотоженості співрозгортання мислення та буттювання у буттюванні сенсокінесісу) — онтичну тотожність між актом мислення і актом буттювання я волю тут постулювати на відміну від картезіанства (зокрема на відміну від деяких роздумів Декарта в «Медитаціях...»). І, дійсно, — мислення та буттювання — взаємоналежні. Мислення, насамперед, через живі (конкретно-ситуативні та епізодні) смислові імплікатури включене у життєсвіт та в життєдії. Акт мислення є не лише актом саморозгортання думки, але й дією інтелекту, яко з-дійснювання думки у її феномені з'являнні у з'яву «поруч» з іншими предметами свідомості та «поруч» із іншими модусами діяльності свідомості (пригадуванням, виображуванням, ви-будовою смислообразів тощо). Тут досить згадати не лише життєсміслові та інтенціональні зв'язки поміж мисленням та помисленим та не лише участь думання в уфундовуванні картини світу. Згадаймо, що ця остання вже майже безпосередньо включена у життєдії, бо ми властиво живемо не в світі, а в картині світу і не в певному місцезнаходженні, а в моїй «протлумаченості» тих чи тих місцезнаходжень. Тут додатково варта згадати також і те, що самі ситуативні процеси мислення повсякчас «спираються» на свої смислові корефе-

ренти (зокрема речово-смислові репрезентативи та дійсні дисплеї поведінкових актів у життєсвіті та в життєдіях. Сам акт мислення, яко змістовне/змістовлювальне здійснювання (саморозгортання) думки вже має бути, — як це слушно зазначив був Жан Люк Марйон [9, с. 85] — у стані аристотелівської *ἐνερῦεία*. Мислення годі зводити до буття. Воно стає частиною буттювання, яко діяльнісно-дієвого розгортання смислів та втілювання смислів в екстероформах (у смислообразах, у живій семіозі безпосередньо в самій семіосфері-креатосфері, зрештою, у тих життєдіях, що ніколи не бувають життєдіями, які б не були не на-ділені смислами, — навіть якщо такі життєдії абсурдні тощо).

Один із найглибших французьких мислителів минулого століття, якому вдалося було в холістський спосіб поєднати феноменологічне бачення із екзистенціональною концепцією людини, Моріс Мерло-Понті дуже слушно зазначив був, що в споглядальному полі рефлексії людини, все ж, немає повного світу. Цей мислитель розмірковував про «непрозорість фактичності» [10, с. 85]. Із цього погляду (а до нього я ладен приєднатися) світовість світу (і на рівні іманентно притаманному всьому, чим є не-Я, — у тому числі в межах самого-по-собі фюсіс-у; а також в межах тієї соціокультурної реальності; що перебуває — принаймні поки що — поза межами мого власного особистісно-групового досвіду та поза межами Моєї індивідуально-спільнотнісної креатосфери і — відповідно — смислосфери, в яку я не включений, — не «занурений»...) **може лише, почасти, удоступнитися мені через вибудовувані (конструйовані моєю свідомістю та моїми дійсними життєдіями) смисловідношення**²⁶. Але і мій світ смислів і мої

²⁶ Дійсні смисловідношення перебувають не тільки в полі взаємоустосунковування лінгвокультурних конструктивів (у їх постійній співдії із моїми фоновими знаннями, із моїм досвідом в його повсякчаснім самостановленні і — не в останню чергу — із наскрізь смислоносними комунікативними актами), але й у сфері позавербального семіозису: сфера екстралінгвальних поведінкових актів; музична семіосфера, яка майже не піддається жорсткій вербальній десигніфікації; сфера малярська, а також сфера інсталяційних та перформенсистських мистецтв; які генерують свої специфічні смисли та свої специфічні модули смисловідношень на підставі своїх власних систем кодування та полісемійно-лабільного «о-значування» тощо. Саме у мистецтвах смисл найбіль-

мислительно-рефлексійні поля, які **неспроможні опанувати повного світу (моє окреслювання предметности предмета завжди і неминуче є «втручанням» Мого досвіду з його численними лакунами знання та гранично симпліфікованими когнітивними схемами та мірками о-цінювання), все ж, є узалежненими від реальностей існування (співіснування, співбуттєвості-зі-світом). Буттєвості, яко спів-буттєвості є дещо ширшим від гіпостасісності моєї окремішньої Я-існувальності...)** хоча б уже навіть і тому, що не може не перебувати по-за корелюваністю, ба навіть і дійсною конституційністю із десятками чинників, речей та процесів, які буттють та співдіють (є певним чином також взаємозалежними) в регіонах Не-Я. З огляду, насамперед, вочевидь на інтенціональність будь-якої думки згадуваний вже М. Мерло-Понті розмірковує також і про залежність нашого існування від нашого мислення-рефлексування (сама думка в активний спосіб модифікує мою існувальність). «Рефлексія лише тоді рефлексія..., коли усвідомлює себе рефлексією-пронерефлексивно...» [10, с. 96]. Рефлексія не просто кореспондується із існуванням, із так званими фактами та явищами існування, — рефлексування усвідомлює себе яко зміну структури нашого існування. Це Кант — згадаймо — розмірковував був про мислення яко про акт реалізації свідомості, що є актом вольовим. Адже є це водночас актом усвідомлювання своєї присутності в певній ситуації тут-буттєвості... Однак (вже із нашого сенсологічного погляду), оскільки тут-буттєвості є розгортанням сенсокінесісу (у тому числі того смислоруху, що здійснюється в реальних смислодіях та через смислодії), то й акти свідомості досягають свою причетність до дійсного потоку мого ось-буттєвості яко проекція смислових конструкцій мого *cogito* (та мого самоусвідомлювання в дійсному перебігові цього *cogito*) у сферу співбуттєвості, — у сферу дійсної співприсутності та співдії зі середовищем (життєвим середовищем) реальної інтерперсональності та живих поміжлюдських стосун-

ше являє себе не яко **конструкт розуміння-глушення, а яко нюансоване переживання...** Інтерпретативні моделі на вербальний кшталт є надто грубими для для в-чування-у- смисли музичного твору, яко у смислосносний потік переживань.

ків. Отож, дійсно, сама зміна структури мого існування (яко співбуттєвості-з-Іншими) «розпочинається» вже із самих актів розгортання моєї мислі, моїх намірів, моїх відрефлексованих бажань... Можна було б (трохи спрощуючи) сказати і так: співдія є також співдією окреслених смисловими «пунктирами» цілей та намірів, наших бажань, інтенцій та навіть і більш про-думаних «планів», наших потреб та аспірацій, рішень та поведінкових актів і дійсних вчинків (у тім числі і тактичних «ходів» наших — кожного зокрема — у дискурсивних діях, які теж неминуче й завжди є інтегральною складовою інтеракцій, є частиною наших життєдій та співдій). У Канта явище є тут-буттєм розуму (є розгортанням суб'єктивності). Це дійсно так. Але явище посідає ще й інший аспект: явище є не лише проекцією суб'єктивності у локусі життєдії суб'єкта, але — так чи інакше — певною за-лученістю у життєдію у полі життєдіяльній інтерсуб'єктивності, у полі співжиттєдій-з-Іншими... Явище не просто з'являється у з'яву, — воно стає функційною підпорою для самоздійснення і посилює потребу у такім самоздійсненні. Явище (яко явище-для-мене) посилює, зокрема, *потребу у здійсненні мовомислення та в центрованості думок...*

Це Фіхте окреслював був світ яко діяльність та яко дійовість. А реальність, яко дійовість — додам я тут — полягає також у повсякчасних «вихлюпах» пасем смисло-пов'язування суцільних-ось-зараз-думок (так само суцільних-ось-зараз намірів та хотінь тощо)... У по-в'язуванні цих смислових вихлюпів із речами (із об'єктами, із тим, що ось-з'явилося-мені-у-з'яву-навпроти у самім життєвім середовищі. Йдеться про так зване безпосереднє до-вкілля²⁷, що тотально вже-наділене-смислами та «зіткане», зрештою, із живих — теж смислосносних — поміжлюдських стосунків)... Фіхтеанське розуміння світу яко діяльності у світлі моєї фундаментальної сенсології може бути сьогодні перетлумачене саме через сенсокінесісну реінтерпретацію самого діяль-

²⁷ Ми дуже умовно можемо називати наш життєсвіт «безпосереднім», чи тим більше емпіричним. Адже геть усе тут (у цім так званім найближчім до-вкіллі) уже «про-тлумачене», уже опановане яко ресурс досвіду, уже о-значене (десигніфіковане) та на-ділене смислами (цілими пасмами та «вузлами» смислових імплікатур). Місце сприймається мною яко *приналежне-до-моєї-співдіяльності-з-Іншими.*

нісного первня. Адже сам діяльнісний первень (що полягає також, між іншим, у потребі людини в життєдіях та, зокрема, потреби людини в екстерналізації смислових енергій), як і самі процеси життєдій здійснюються через акти (та з допомогою актів) смислоокреслювання, смислопокладання, смисло-втілювання та смислоорієнтування (орієнтування у смислових світах), в актах ціннісно-поціновувальної артикуляції та нюансування тих або тих смислів і смисловідношень, в актах смисло-розрізнювання, смисло-розведення та актуального (зараз-і-тут) смислопоєднування. Дійсно так, як це мислив був Фіхте людина покликана, насамперед, до життєдіяльності. А як сказав, — також і до життєдій яко до процесу самостановлення — самостановлення спільнот та окремих індивідів у їх самотніх смислових узагодженнях. Отож усе суще яко таке (у тім числі і сам — кожен зокрема — особний індивід; і сам перебіг його думок та всього потоку його переживань, що їх феноменологія розглядає теж яко *сущі*) можливе не лише в устосунковуваннях із людиною та її життєдіяльністю (приблизно так вважав Фіхте); але також лише у дійсній усущільненості та в цілості (у самому житті, у самім життєсвіті, у самім перебігові дійсного життєтворення) **із діями сенсоокреслювання речей, із діями сенсо-розпізнавання та сенсо-рознесення, із діями мого інтелекту та із діями моїх вольових спонукань...** Зрештою, гадаю, що саме **по-в'язування у смислові сув'язі є теж «зустрічними» актами (є співдією та співналежністю) спонтанного сенсокінесісу та самоусвідомлюваних (відрефлексованих моїм Я) актів мого розуму..** Смислові констеляції не просто «о-гортають» інтелекцію думки і тим більше не є лише супровідним «шлейфом» думання. Смисли є властивим «матеріалом» думання, — дійсною підставою для ви-будови раціональних (чи то квазіраціональних) конструкцій. Інтелекція актуалізується там, де вже є здатність розуміти. Цебто, насамперед, там, де є вже певна «на-працьованість» та «ви-працьованість» інтерпретативних моделей, а, отже, і певна увиразненість герменевтичних горизонтів (див., напр., у Гадамера). Отож сама здатність раціонально «схоплювати» та розуміти пов'язана із виразністю та окресленістю самої мислительної Ідеї. До речі, хибне знання та хибна експлікація ідей та

певних «загальних істин» теж може бути (здаватися) суб'єктивно прозорою та увиразненою для свідомості. Сама так звана «здатність розуміти» не визначає істинність («правильність») думки. Як, зрештою, бачимо не існує чистої (онтологічно, а насправді радше **онтично**) в-корінені інтелекції. А це вже є підставою для деконструкції (бодай часткової) картезіанського постулювання Першости (чи то верховенства) Думання... Чи є інтелекція актом самого лише ума? Чи взагалі існують акти чистої здатності розуміти? Чи то може якраз вони (ці акти розуміння) «схрещені» та агреговані із найвно-сенсуалістськими виображеннями та відчуттєвими конкреціями (гілетичними елементами, ноетичними комплексами, інтуїтивними в-чуваннями та антиципаціями тощо)? Чи самоочевидною та самозапевненою в своїй начебто вочевидності є кожна моя думка (як, зрештою, і моя душа)? Які критерії запевненості (безсумнівності) самих критеріїв запевненості, які теж можуть бути деконструйовані моєю (твоєю-її) мислительною активністю? Адже *ego cogito* не є таким Сущим, що посідало би статус Першости (чи то хай навіть і було би Первинним) у ланцюжках каузальних (чи то хай навіть і функційно-структуральних) зчіплень та обумовленостей. Якраз навпаки, — *Cogito* узалежене від Першости смислів (смисли первинні щодо процесу роз-пізнавання — думання — інтерпретації). Смисли — у свою чергу — «в-монтовані» у сам життєплин співбуттєвання... Я-суб'єкт для мене (як, зрештою, і для Декарта) є емпіричним суб'єктом. Однак для мене мислення яко таке годі вважати щонайвизначальнішим уконституїювальним чинником моєї суб'єктності. Так само мислення не визначає всю повноту пізнавальної активності. Пізнавання (розпізнавання-ідентифікування речей та предметів свідомості) є, насамперед, уділяння їм певного смислу у спосіб «в-писування» цих речей (предметів) у пасма смисловідношень. Йдеться тут властиво про те, що самі смислові контури «речей» завжди «про-ступають» із «темряви» когнітивної не-виявленості (ба й феноменальної не-явленості) через смислові «взаємопідсвічування», що може здійснюватися і без участі свідомого (відрефлексованого в полі у-свідомлювання) та уконституїювального («конструювального») мислення. Тому, коли Декарт

каже, — «завжди схоплюю деяку річ як предмет мого мислення», то я (назагал погоджуючись із цим) волю ще додати до цього таке: *Я завжди схоплюю певний інтенціональний предмет, яко саме такий, що на-ділений певними смислами (у тім числі і тими моїми особистісними ідіосмислами, що я ось-зараз — одномоментно з по-мисленим — «інтродукую» у «охоплюваний» мною смислообраз предмета.* Сама вже інтенція думки (йдеться властиво про недоекспліковану думку...) має в своєму самому витоківі «заряд» предиспозиційної (протосмислової) націленості-на..., або й навіть смислової пресупозиційності... І тут смислове (чи то навіть протосмислове і передсмислове) теж засвідчує свою першість (свою первинність) щодо ще не-завершеної, недо-здійсненої когніції.

Картезіанство (чи то свідомо, чи то мимоволі) наділяє мислення статусом онтологічності. Мислення годі зводити до буття, чи то навіть до існування (що теж — в свою чергу — аж ніяк не тотожне буттюванню. Воно (мислення) стає частиною буттювання та співбуттювання яко життєпроцесів урухомлювання та розгортання смислів, смислевідношень, ейдосів, значенневих «одиниць» (семем), понять, категорій, суджень, інтерпретативних моделей (розмаїтих способів тлумачення, що завсіди йдуть у парі із самим намаганням-прагненням розуміння та бажанням порозумітися тощо), ноєзо-ноематичних комплексів, когнітивних схем та когнітивних мап тощо (в їх єдності та в динаміці). І все це, — не просто «на тлі» всього мого досвіду (у тім числі досвіду імпресивно-експресивно-емоціонального) та та «на тлі» мого життя та моїх життєдій; а в цілковитій невідривності моєї мислительної діяльності (навіть і щонайабстрактнішої) від життєсвіту (у тім числі — від стосунків людських, стосунків інтерперсональних, від щоденного життєплину, від межових ситуацій у цім моїм життєсвіті, від ситуацій вибору, від прагнення розуміння та по-розуміння з Іншими та аффіліації з Іншим (чи то «відштовхування» від цього Іншого); у цілковитій злуці (співпоєднаності) із амбівалентними прагненнями втримування своєї особистісної свободи та водночас із прагненнями до спів-належності та належності-до... і т. д. і т. п.). Різні способи вжиткування конкретних мислительних дій у щоденних поміжлюдських стосунках теж має безліч ще недосліджених модальностей і зале-

жить (принаймні почасти) від розмаїтих «зворотніх» та «зустрічних» імпульсів, які линуць зі самих надр таких поміжлюдських взаємин²⁸. Все це (і багато чого іншого, що я вже згадував в цьому трактаті і окреслював був, як регіони самости та співбуттювання) не просто стає «життєвим» тлом для мого Я, і не просто потрапляє у поля інтенційності моєї свідомости; чи ж то «нагадує» про якісь складові мого досвіду; але й у багатьох присутніх аспектах живої континуальності співприсутності та співдії життєсвіту (що стає Моїм життєсвітом) та моєї ego-свідомости і мого ego-досвіду буквально **ви-буттєвлює із себе (у цілісній динаміці співбуттєвальних процесів і життєдій) оце моє Я.** Врешті-решт, все це так чи інакше в-монтоване в саме моє життя, що у ньому (у життєдіяльності, у життєплині) певну квазіметафізичну «упривілейованість» посідає оте картезіанське «я мислю». Але у чому ця буттєвально-понадбуттєвальна упривілейованість мого Я?²⁹ Людина саме тому здатна орудувати смислами (та в-носити в смисловідношення відносний лад і когезію), що моє самосвідомісне Я (моя Ego-свідомість) не є чимось субстанційним, а є, властиво **самим-стягуванням-на-себе (стягуванням-докупи яко таким) та самою здатністю стягувати-на-себе (усукупнювати, «фокусувати») кардинальні (структуроутворювальні) невидимі «павутинки» смислових мереж... Саме моє Я — не**

²⁸ Юлія Крістева у своїх розмислах про Мішеля де Монтеня (у відомій її книзі «Самі собі чужі») не лише наголошує на тім яким чином особистісне Я «вписане у структуру уваги Іншого». Йдеться також і про те, в який спосіб та чому Моє Я віднаходить для себе функційну підпору і — відповідно — самостверджується в контактуванні з Іншим. А таке можливе власне тому, що окремішне Я **забезпечує собі довіру завдяки Іншому.** Довіра (життєва довіра та готовність до-вірятися Іншому) безумовно у певний спосіб під-живлює та унапрямує (а часто навіть інтенсифікує саме у динамічних структурах живого ось-зараз контактування із Іншим) мовомислення та — відповідно — сенсовідтворювання у полі в-віряння-себе-Іншому. Власне у цьому смисловому полі, де тільки і може бути зреалізованою Моя потреба довіри — від — Іншого.

²⁹ Уконституїювання (уфундування) Я-суб'єкта Декарт здається узалежнював теж насамперед від мислення окремішнього індивіда (зокрема від так званих ІДЕЙ). Тому у творах та листах Декарта подибуємо такі словосполучення як *idea mei ipsius (ідея мене самого), sui idea (ідея себе)* тощо.

є смислоносним, але воно є усудільнювальним щодо притаманних моєму досвідові та моїй свідомості тих смислових конфігурацій, що унапрямують сам плин смислових ігор... Не мислі усудільнюють мою свідомість та самоусвідомлювання (збирають її до купи). Оце «Я мислю» посідає свій дійсний субстрат в субстанціональності дійсних смисловідношень досвіду, що є властиво саме Моїм Особистісним досвідом, — досвідом, що «занурений» у моє життєтворення... Головною «підпорою» мого Я є не моє мислення. Думки — не субстанційні, бо ж вони (яко такі) є чистими смисловідношеннями... Субстанційним є сам «матеріал думання» — смислові конструкти та їх агломерати... Саме тут виникають щодо картезіанського Я мислю дуже важливі питання. Чи саме Ego мислить? Чи Я дійсно усвідомлює свій «вклад» (і який саме?) у динаміку унапрямування моїх думок та в самі способи їх по-в'язування? Чи моє Я знає про самі підстави мого думання та про самі послідовні-непослідовні перебіги мого думання? Чи залучене моє Я (та в який спосіб?) в уфундовування та у здійснювання (у здійснювання яко в акти свідомості та в акти усіх моїх мислительних сил) притаманного мені (ось-зараз) процесу думання та про-думування чогось? Чи не є моє Я (яко «вузол» моїх особистісних смисловідношень, чи ж то — краще сказати — яко «вузол» устосунковувань смислів, що є особистісними смислами) водночас більш чи менш опосередненим устосунковуванням мого Я і щодо самого перебігу мого мислення яко такого? Чи є моє Я конституантою моєї свідомості, чи ж то — навпаки — сама Ego-свідомість (чи — вужче — Я-ідентичність) є «підсумком» закономірної еготизації свідомості в процесах її розвитку, — в процесах її емансипації від щоденного тиску групових смислів (смислів, що беззастережно поділяються-з-іншими) в процесах емансипації мого Я — що тотожне його ви-окремлюванню — із (від) колективних уявлень, від групових опіній, від поведінково-ситуативних прескрипцій мого людського докілья тощо)? Який суб'єктно-психічний (функціональний) «локус» мого Я? Тобто, чи варта розглядати це Я насамперед у фокусі прийняття особистісно важливих (принаймні суб'єктивно значущих) рішень, у фокусі кардинальної децизійності перед поставою сто-

роннього «замаху» на це Я, перед загрозою його дезінтеграції (зокрема моральної самовтрати Я під тиском обставин, чи в ситуаціях граничного упосліджування мого Я)? Чи не є також моє Я посутнім опосереднювальним осердям поміж моєю свідомістю і життєсвітом (зокрема життєвим середовищем яко, насамперед, середовищем людей та середовищем стосунків-із-Іншими)? Які визначальні механізми такого опосереднювання? І чи — в такому відношенні — не варта було б розглядати самі «механізми» такого опосереднювання саме в **трияді динамічних устосунковувань приблизно як ось у такій схемі: Мій Досвід (зокрема притаманна мені мережа особистісних смислів) — далі Ситуативно-Життєвісні Прагмосмисли — далі Мої Горизонти Граничних смислів**? До речі саме у цьому останньому регіоні Моєї свідомості — саме за щонайдійовішої участі мого Я відбувається «збалансовування» (чи то відтворювання більш чи менш добре «врівноваженого» еквілібріуму) поміж моїми власними (самооркестрованими) ціннісними уподобаннями, преференціями та «правилами», принципами мого власного життя та — з «другого боку» — в суб'єктивний спосіб трансформованими мною соціогруповими приписами, конвенціями та нормами соціонормативної культури... Далі, — чи Я знає про мої думки та роздуми, про мої наміри та мої спонукання щось чинити так або інакше тощо через пряму залученість в їх **розгортання-уконституїювання** (а також у співдії зі спонтанним самостановленням певних гадок і переживань); чи то — радше — у **спогляданні** співвідповідних думок (роздумувань), ідей та переживань на загальному тлі свідомості і — відповідно — відрефлексованості (зокрема щодо моїх фонових знань) мовби «збоку»? Чи у виображуваному (у щонайнесподіваніших і не зовсім «роз-бірливих» химерах уяви, — на рівні продукуваних уявою смислообразів та невиразних «натяків» на смислообрази) не приховане також і децю імпліцитне, — «не на-дане» рефлексивному усвідомлюванню? Далі. Зasadничо-опосереднювальна роль моєї Ego-свідомості в устосунковуваннях Мого Досвіду та щоденного світу прагмосмислів (у тім числі притаманних мені смисловідношень щодо конкретних речових об'єктів) надає якраз цій моїй Ego-свідомості зосереджено-потужної **привласнювальної сили**:

речі, якими я орудую; речі, якими я послуговуюся яко знаками, маркерами та символами певних дій та певних моїх світо-відчужень (світо-переживань) стають уже речами-для-мене; стають під-ручними речами. Стають речами, які у своїх смислоокресленнях кон-центруються «довкола» моєї Я-свідомості, — о-пановуються цією останньою яко її смислові під-пори. «Кривизна думки» полягає власне у тому, що думка не лише по-мишляє об'єкти, але й «при-власнює» собі їх — об'єктів — смислову текстуру (що нею досі були на-ділені ці об'єкти). Cogitatio чинить Я фокусом «стягування» смислообразів речей до купи і таким чином через урухомлювання рецепції та думки, думки та рецепції; рецепції та апперцепції дає мені не тільки глибшу міру розуміння світу речей яко світу смислів (речей у «бліках» та в «тінях» мого Я-індивідуального смислового світу, — речей, що вже при-власнені — інтеріоризовані цим Моїм ідіосмисловим світом³⁰), але й увиразнює «контури» мого саморозуміння... Згадуваний вже Жан-Люк Марйон приблизно саме так потрактував був (властиво — реінтерпретував був) картезіанське Ego cogito. Цю навдивовиж глибоку думку Марйона я волю процитувати тут у більшому витягові. Марйон вважає, що так звана об'єктивність знання, врешті-решт, залежить від об'єктності вочевиднення об'єкта. А це, — як пише Марйон, — «в свою чергу, залежить від кривизни думки, яка помишляє... Кривизна думки, «cogitatio» імпліцитно включає в себе деяке присвоєння через відбиття... остання імплікація якого має ім'я ego. Cogitatio без ego знов стало би простою думкою, себто думкою нерухомою (виділ. мною. — Р. К.) й неспроможною виробити об'єкт... Як objectum не існує без деякого cogitatio³¹,

³⁰ Речі світу, що вже «абсорбовані» нашим досвідом не лише зазнають (вже в межах цього останнього) «термічної обробки» притаганим мені смисловим «інструментарієм», але й уже, яко новопосталі лінгвокультурні конструкти, спроможні у, свою чергу, употужнити «присвійну» силу досі накопичених мною смислових ресурсів та їх спромогу «огортати-обкутувати» собою якісь нові об'єкти (цебто, властиво, **продувати** нові об'єкти нашого розуму, поступово трансформуючи ці останні в інтенційні предмети, — предмети майже відірвані від їх первинної емпіричної явленості (на-даності) мені (тобі, їй, кожному окремішньому індивіду).
³¹ Таким cogitatio може бути і щонайпростіший акт смислового виокремлювання-розпізнавання якоїсь речі, що

що забезпечує його об'єктність, так і cogitatio не змогло б забезпечити певності свого об'єкта без деякої кривизни, що має ім'я ego...». Можна було б, на мою думку, також сказати про це і в такий спосіб: саме ego cogitatum чинить об'єкт присутнім яко присутній-для- мене (присутній- для — тебе / для-неї) яко об'єкт, що в-тягнений у спів-буттявання-зі-мною власне якраз Моїм буттяванням, — буттяванням, що «тяжє» до ідіоіндивідуальної самоцентрованості мого самоусвідомлювання, моєї ego-свідомості³²... Властиві моїйму індивідуальному досвідові смислові конфігурації та ті виображення (які теж є смислообразами уяви), що до них «при-хиляється» та чи инша річ, трансформуючись у предмет моєї свідомості, продукує певну смислову перспективу бачення-споглядання речей. Ця остання, у свою чергу, теж «скріпляє» смислові периметри самоокресленості мого Я та його (цього мого Я) дійової заангажованості у конструювання смислових світів, сказати б (звісно — умовно!) **довкола** цього окремішнього Я. Тому й дійова (та діяльнісна!) залученість моєї ego-свідомості у смислове конструювання, у сенсотворення, у сенсокінесіс, у когітацію не лише стає одним із модусів буттявання цього окремішнього Я. На цьому «відтинковій» взаємопов'язані мислення, пізнавальні акти та смислорух дійсно стають способом мого Я певним чином **бути, — способом, зрештою, стверджувати себе у співбуттяванні зі світом (з Іншими).**

Инший-для-мене (яко намагання збагнути істину Иншого) потрібен мені яко той, хто Про-мовляє-до-мене та водночас яко той, що Ладен Слухати мене і — можливо також — намагатися по-діляти зі мною якісь відносно **спільні смисли...** Инший має таку ж,

неунікнено має свій когнітивний аспект, — момент «потрапляння» у певний перцептуальний фрейм, чи ж то у попередньо вироблений смислообраз візуалізації речі; чи ж то своєрідної миттєвої «регіоналізації» речі на когнітивній мапі свідомості.

³² Отож моє суверенне Я, яко **включене у буттявання** «дозволяє» також і моїм мислительним процесам (дозволяє cogitatum, які повсякчас «занурені» у густий «розчин» сенсокінесісу) у їх (мислительних актів) дійсному буттяванні на-бувати статусу сущого та перебувати у статусі сущого (порівняй там-таки. — С. 35). Це додатково надає і згадуваної вже тут **певної упривілейованості існування самому ego.**

як і Я дійсно універсальну (а ще, як це казав, Абрагам Маслоу — інстинктивноїдну) *потребу «належати-до...»*. Тому дуже часто (в разі ситуативно-сислового домінування цієї потреби-прагнення «*belonging together*») бажання співналежності збуджує мотивувально-сислові сили до бодай часткового «по-долання» психокультурних та сислових перепон щодо инакшости Инакшого (що допомогло б такому духово-душевному та емоційному зближенню-єднанню-афіліації)... Тому власне однією із самоцілей діадичного спілкування є вибудова спільного (хоча й асиметричного) поля діалогізму, що в ньому стають можливими співподіляння сислів та (бодай часткова) конвергенція сислів. Саме у цій площині можливим стає здійснення глибинної потреби мого Я (і в його Гіпостазисності, і в його Своякості, і в його Хтойності) *бути Вислуханим Иншим. Вислуханим не лише задля співузгоджености ситуативних співдій та задля гаданої реалізації спільних прагмосислів, намірів та очікувань, а задля самоцінного-для-Мене переживання мною ось-слухання-мене-зараз-Иншим яко можливої зацікавлености мною яко уваги-до-мене; яко уваги до продукованих мною сислів та істин; яко цінне-для-мене (житєво значуще для мене; або й навіть аксіологічно-вагоме-для-мене в горизонтах і в перспективах споглядання-переживання граничних сислів) очевидне бажання Иного зрозуміти власне Мене яко Ось-Такого в моїй хтойності та своякості (а не тільки сприйняти-зрозуміти мої — нерідко, можливо, і цілком недолугі та «недоречні» саме тепер — мовленнєві синтагми...)*. А також (в разі тієї особливої уваги-до-мене Иного, що її — цю увагу — можна окреслити яко за-слуханість мною) внутрішньо надихатися та внутрішньо насолоджуватися власне тим, що цей власне Инший слухає тебе із певною заангажованістю, ба навіть із душевним розкошуванням... Та не тільки це... Инший із очевидністю (і я бачу це в Його погляді!...) дійсно хоче збагнути мої бажання, мої емоційні порухи, мої аспірації; мої налаштованості на подальші наші взаємини (чи то — навпаки — на припинення таких взаємин)... Зрештою, вже саме моє за-питування Иного (навіть і начебто цілком нейтральне) може містити в собі полісемійні та полівалентні у сислових

планах натяки щодо моїх оцих спонтанних спонукань чи ж то на-мірів бути-для-Иного³³ корисним, приємним, потрібним Иному, — бодай вже на цій «смужечці» ось-ситуативности... Це може бути водночас поєднане із багатоаспектністю самої-Моєї-потреби-в-Иному. Або ж навіть і потреби в самій Потребі³⁴, — у потребі мати близько (і по змозі — частіше) Того Иного, який намагається Тебе зрозуміти, сам хоче такого розуміння та вирозуміння, чи то навіть і пошанування; сам да-

³³ Вочевидь одним із рушійних чинників моєї потреби, мого прагнення духовного та душевного зближення з Иним є також бажання бодай почасті відкрити-для-себе (та цим власне емоційно збагатити себе!) глибинні сенси спонукально-мотивувальних сил Иної душі, переживши почасті переживання Иного — у спосіб емпатичного в-чування — яко майже свої власні ось-тут переживання... Емпатія, яко гранично можлива повнота утотоження з Иним в самому акті емпатичних в-чувань може давати «зустрічні» імпульси для себествердження, — зокрема через віру у дивовижні свої можливості бодай часткового подолання самої фундаментальної діадичности спілкування через отаке переживання (співпереживання) **ОДНОСТИ**.

³⁴ Про те, що особистісні наші *потреби* і структурально, і функційно, і у цілісних сув'язях відчуттєво-життєдіяльнісних гештальтів нашого світосприйняття-світovidчування-світоторозуміння (самого нашого — мого — твого — її *тлумачення* життєсвіту та *розуміння* наших обставин — у кожного зокрема) *посутньо впливають вже на саму сенсоріку сприйняття (і на саму динаміку перцептивної активності людини)* дуже переконливо показали були праці таких американських психологів як С. Брунер, Р.Р. Блейк (Blake), Рамсі (G.V. Ramsey), Мерфі (G. Murphy), Л. Повстмен та ин. Зокрема Мерфі у відомій своїй книзі «*Personality*» (1947. — С. 338) розмірковує так: «зі зміною напрямку наших потреб, ми буквально **бачимо по-різному (виділено мною. — Р. К.)**... Залишається очевидним, що потреби відіграють істотну ролу як в унапрямлюванні самого становлення структури нашого сприйняття, так і в унапрямлюванні структури наших моторних звичок». На мою думку, цей зв'язок потреб із вибірковістю «фільтрів» моєї перцепції варта прослідкувати також у ширших співдіях самої структури та сили моїх *прагнень-хотінь; сенсопороджувальних потенцій мого «млявого» чи то мого більш інтенсивного мислення (вкупі з інтенціональністю самого рефлексування)*. Все це тільки підтверджує моє уявлення про те, що дійсна множинність чинників сенсоутворювання, все ж, працює (у межах *Життєдіяльності, яко Цілого*) на усудільнювання та когеренцію самих сислів за усієї розмаїтості модусів сислоруху (у тім числі і складної *гри сислів*, як одного із важливих моментів сенсокінесису).

рує Тобі (вже і самою своєю мовчазною співприсутністю із Тобою) Твоє нове (чи о-новлене, — увиразнене у смислових моментах) глибше розуміння і самого Себе і Своїх хотінь та дійсних потреб... Зупинімося (принаймні тезово) на цьому останньому. Адже саме тут — основне онтичне та екзистенційне коріння всієї проблематики відношення Я-Інший.

Щодо розмаїтих аспектів потреби-в-Іншому (Інших), то варта повсякчас мати на увазі те, що такі питання не можна не розглядати у різноплощинності корелюваній між устосунковуваннями Я-Інший та самим середовищем життєтворення.... Тут власне не можна не брати до уваги того, що власне дійсні взаємини Я-Інший (у множинності таких Я-Інший-Інші) власне і є одним із щонайважливіших діяльнісно-уконституїювальних чинників самого середовища. Середовища, яке (як я вже не раз зазначав) є середовищем самих людей, їх реальних взаємин, їх спів-життєдій та проти-дій; їх мовленнєвої діяльності. Таким чином самі процеси взаємин та співдії людей стають інтегральною частиною не просто дискурсивного середовища, а середовища символічних інтеракцій, соціокультурних дій та дійсних наслідків такого спів-діяння... Тому потреба і прагнення спілкування та спів-дії з Іншим (Іншими) означає насамперед неунікненну потребу зорієнтовуватися у середовищі (у середовищах) життя, як у смисленаповненому світі багатьох смислових світів. Або ж, якщо спрощувати: йдеться, насамперед, про дійсну потребу пристосування-приподобляння власних своїх життєвих кроків та рішень до очікувань, до можливостей та до обмежень співвідповідних смислових, — засадничо соціокультурних (сублокальних, субкультурних, референтно-групових) світів... Саме тут варта шукати головний нерв усієї проблематики соціокультурної адаптації. Далі. Потреба і прагнення зближення-єднання-з-Іншим є не лише (однією із «розгорток» потреби достатньо гнучкого входження-в-середовище та смислового (а отже і психокультурного) орієнтування в цьому середовищі (середовищах); але й глибинною потребою людського єства до свого «розширення», до оновлення, до роз-гортання сфери своєї свободи в такому оновленні. Відкритість-на-Іншого та Відкритість-до-Іншого (і це добре показав був Е. Левінас) саме в різних аспектах

інтерперсональних стосунків є важливим моментом особистісної свободи. Адже окремішнє Я не тільки одержує в цьому відносно вільному доступі до Іншого (до певної частини досвіду Іншого; до инакшости його знань і смислових ресурсів, до унікальних — ідіоіндивідуальних — моментів емоційних реакцій Іншого, що теж є наскрізь реакціями смислоносними...³⁵) імпульси відносно вільного «розширення» та вільного смислового «добудовування» свого окремішнього Я³⁶. Співодночасно з усім цим моє Я одержує імпульси звільнення від малопродуктивної прикутости-до-самого-себе та набуває нового досвіду «діткнення» до інших (инакших) смислових світів... Хоча в цьому є також і потенційна загроза відпаданню-від-самого-себе (в разі злиденности та невизначности смислових ресурсів власного мого єства та їх (смислів), наприклад, «вивірювання»-знецінювання). Вочевидь поруч із потребою на-бування Іншого та инакшого (в чому здійснюється також **при-власнювальний (присвійний) вимір мого Я**, який я окреслив тут як **Мойність**³⁷) водночас діє потреба

³⁵ **Відкритість-до-Інших...**, яка нова якість свободи мого окремішнього Я (у порівнянні із первісною свободою самостояння в самісності та в гіпостасісності мого самоіснування) передбачає також і від-критість до самобутности характерологічних примет Іншого; до актуального, чи то потенційно можливого прагнення Іншого відкритися тобі; бути готовим приймати тебе (наскільки це можливо взагалі) дезаксіологічно (без евалюативно заангажованого та дискурсивно-виразно проартикульованого **Іншування**, що передбачає гіпертрофоване закріплення поляризованостей у бінарних опозиціях Я — Другий; Я-суб'єкт — Інший, як Об'єкт, як знаряддя-і-засіб-для- мене, яким можна орудувати чи маніпулювати, чи то уза-лежнювати від мого дискурсу володарювання та суб-домінантности Іншого ...).

³⁶ Йдеться — зрештою — також і про нові імпульси вільного впливу на Іншого, вільного переконання Його, вільного заангажовування цього Іншого (бодай у деяких аспектах) «на бік» Своїх способів тлумачення тих чи інших фрагментів світу, тих або Інших ситуацій, епізодів, або ж «на бік» мого власного розуміння-інтерпретації-конструювання так званих «фактів»...

³⁷ **Мойність Я** є дійсною щодо «при-своювання» цим моїм Я геть усіх суцільних (у тім числі не тільки речей, знань, умінь, приписів та конвенцій соціонормативної культури; чи то, скажімо, певних публічно устійнених на-

(чи то усвідомлювана чи то латентна) пере-ходу «на берег» Іншого вже навіть і тому, що дуже часто инакшість контрагентів комунікації не просто утруднює таку комунікацію, але й парадоксальним чином збуджує взаємний інтерес, взаємне за-цікавлення инакшим, незвичним, дивним, чи навіть і незбагненим та химерним... Інший може збуджувати у мене прагнення позбутися «закапсульованості» свого власного попереднього досвіду та стимулювати бажання нових «зустрічей» (і в метафоричному і в прямому розумінні зу-стрічі) з инакшістю Іншого... Через зближення міжсміслових «проміжків» в діалогічних устосунковуваннях **Я — Ти** можливе діткнення та реконфігурація смислів у полях інтерперсональності не стільки як «зчіплювання» смислів, скільки яко «зрушення» в їх кореференціях та в самих способах смислових взаємореляцій... До того ж, як я вже наголошував, дійова залученість в інтерперсональні стосунки є **залученістю у самообстоювання, є можливим здійснюванням такої потреби в самообстоюванні**. Прагнення до самообстоювання в інтерперсональних стосунках (та через такі стосунки) аж ніяк не суперечить пошукові з допомогою таких інтерперсональних взаємин дружніх, взаємоприхильних та солідарних стосунків; стосунків, що їх і супроводить і водночас мотивує пошанування одне одного³⁸. Погодьмося: ми рідко ладні

ративів тощо); але й смислове о-своювання (смислове «набування», смислове о-пановування) Іншого. Інший, яко суще тим якісно відрізняється від усіх інших сущих; що **Сам — цебто цей власне Другий — теж — водночас зі мною) може прагнути (на відміну від речей, як інтенціональних об'єктів, що не мають жодних «хотінь») «на-да-вати-себе-мені», — мати смислоокреслену та навіть екзистенційно вмотивовану потребу «на-да-вати-себе-мені**. Оця «давальна» модальність буття окремішнього Я, яко важливий момент становлення інтерперсональних стосунків, все ж, залишається модальністю кожного окремішнього Я, а не модальністю самого поля інтерперсональних стосунків. Зрештою дійсно автентичні інтерперсональні стосунки (особливо стосунки закоханості, кохання, дружби, воєнного побратимства тощо) просто були б неможливими без цієї модальності само-віддавання (ввіряння-себе-Іншому), що однак цілком не означає самовтрати мого Я.

³⁸ Безперечно має рацію Тугендгат у тому, що ціннісними перевагами комунікативної (чи то — співвідповідно — моральної) спільноти просякнуте геть усе співбуття людей. Адже самі способи та модальності спів-

пошанувати тих, що не хочуть і не вміють обстоювати (в розмаїтих ситуаціях життя) власної своєї гідності; що не вміють бути відданими певним своїм цілям та цінностям (обстоювати та від-стоювати, цебто реально захищати ці останні). Зрештою, в ситуаціях інтерперсонального комунікування я ладен пошанувати Іншого не тільки (і не стільки) тому, що ми обоє належимо саме до тієї соціокультурної (комунікативної) спільноти та — відповідно — до того дискурсивно-смислового світу, де ціннісна значущість взаємопошанування є однією із пріоритетних (і в аксіологічному і в конвенційно-діяльнісному та в прескриптивно-діяльнісному планах); але й також тому, що я із особистісного досві-

діяння значною мірою залежать від **попередньо випрацьованого досвіду контактування та міжособової життєвої кооперації**, — зокрема від досвіду по-діяння/неподіляння тих чи інших ціннісних орієнтацій, моральних норм (їх відносної імперативності/неімперативності та їх дійсної смислонаповненості). Однак при-єднання (залучення) окремішнього індивіда до тої чи тої моральної спільноти (її комунікативних конвенцій; її «мірок» евалюації; її поведінкових взірців тощо) залежить не лише від «зануреності» окремішнього індивіда у співвідповідні локуси дійсних дискурсивних практик у «межах» соціорольової поведінки, яка притаманна різним соціокультурним стратумам суспільства, різним його сублокальним та субкультурним утворенням; різним дійсним мезокомунікативним колам... **Пошанування/не пошанування** (та самі способи та життєформи його — **пошанування-непошанування** — прояву у так званій відкритій поведінці) дуже часто залежить також від тих багатьох складніших (аніж зазвичай пропонуються сімпліфікованими пояснювальними схемами) **динамічних смислових конфігурацій, що реально постають-розгортаються у полі тут-і-зараз інтерперсональних взаємин та смислових зрушень і смислових «збоїв» у цих полях... Саме таке ось-зараз-діалогічно-смислове поле може саме по особі продукувати (чи то актуалізувати) якісь несподівані (аж геть «не узгоджувані» із устійненими «правилами», чи то конвенціями) атит'юдні та оказіональні упередження щодо контрагента спілкування-співдії... Така — начебто «поза всіма правилами» поведінка; такі життєдії, що начебто «відхиляються» від так званих «належних» — можуть мати свою — саме ситуативно-смислову; саме ідіо-інтер-персональну зумовленість... На цьому тлі мають вочевидь якусь часткову слушність речники децизіонально-релятивістської моралі. Але це вже окреме питання, що заслуговує спеціального глибокого продумування. Про відповідні розмірковування Тугендгата див. зокрема у книзі Габермаса «Залучення Іншого» (на стор. 34, 41 та ин.).**

ду знаю (може й не раз пересвідчився), яким болісним для мене (для мого Я, для всього мого власного єства — для мого *Ното interior*) є нешанобливе (чи то навіть принизливе та упосліджувальне) ставлення до мене. Будь-яке приниження особистісного в особі (що намагається — свідомо це чи поза-свідомо — по-ставити людину на нижчий щабель буттявання, — перетворити у те «неживе» суще, що ним дуже просто можна орудувати...) уречевлює її, чинить із живого суб'єкта просто об'єкт із тією чи іншою «наклейкою»-лейблом...)... Упосліджування Іншого не стільки є наслідком звичайного моральнісного відхилення від конвенцій (бодай формальних «правил» взаємопошанування), скільки повсякчасно-ситуативним (на жаль!) проявом лихого волі до володарювання, до пере-ваги, до першости, до домінування (хай навіть у тут-і-зараз оцій життєвій ситуативності, чи епізоді життя (епізоді співбуттявання), що ось-уже-проминає...). На жаль, дискурс понижування і принижування Іншого споконвіку буває (хоч і у різних обставинах та в неоднакових життєформах, у нетотожних дискурсивних практиках) універсальною прикметою дискурсу влади (у фукіанському розумінні, як не конче інституціоналізованої чи то статусної влади); чи то хай навіть ілюзорного хотіння домінувати, чи то в ілюктивнопорформативний спосіб (на дуже конкретній рівні живих мовленнєвих актів) опанувати-притлумлювати Іншого... Часто таке «домінування» (дійсне чи гада-не) є лише спотвореним способом «показати-себе-Іншим»; зробити певне *враження-про-себе-в-очах-Іншого*. Зрештою, це є лише аргументом на користь того, що таке *себествердження мого Я від самого початку «поневолене» цілковитою узалежненістю від уповань на «відповідні» реакції Іншого*. Таке ілюзорне себестверджування насправді від початку прикуте до уречевленого уявлення про Іншого *яко лише інструменту для самоздійснення моєї власної пихи...* Така «інтер-персональність» може бути лише чинником деперсоналізації дійсних стосунків та тих різних форм відчуження, які є досить типовими і для новітніх постіндустріальних і так званих інформаційних суспільств...

Не варта забувати про те, що власне первісна моя свобода (свобода *самости* та самостояння в самоіснувальностях *гіпостазісного Я*) уможливує саморозгортання інших кардинальних вимірів буття-

вання мого Я: *Мойність*; *Хтойність* і *Своякість*. Без самостояння у власній існувальності неможливі дійсні *саморепрезентації* (у моїх життєво-поведінкових дисплеях, цебто у моїх життєдіях та у моїй комунікативній поведінці, що теж стає частиною життєдій³⁹, в інтерактивних аспектах живої співприсутности та співдіяння), — *саморепрезентації Своякості та Хтойности перед-Іншим-та-для-Іншого*. *Без Мойности та Своякості неможливим є навіть і саме покладання запитання (яко Мого за-питування), — Мого-за-питування про Іншого: а Який власне цей Інший?; Хто Він?; Наскільки і в чому важливий, значущий цей Інший, яко Інший-для-мене?; Які саме наміри щодо Мене він може мати?; Які його можливі атиг'юди щодо мене та яка моя каузальна атрибуція⁴⁰ щодо Нього*. Неможливою була б також без моєї устійненої самісности, своякості та хтойности також і окреслена Левінасом ситуація — *ситуація Ось-Я-перед-Твоїм-поглядом...* Через співдію наших смислових світів (та кореферентних із ними досвідів та різних картин світу) я можу виявити-для-себе те, чого так бракувало мені досі. Отож я не тільки знаю про це. Я також прагну цього, маю потребу у цьому, сподіваюсь на це... Якраз жива діалогічність (у тім числі *постдіалогічність та внутрішня діалогічність вже самих моїх роздумів про Іншого в усукупненості із процесами автокомунікації*) активізує «при-свійні» сили *Мойности* мого Я. Я починаю зацікавлюватися саме тими аспектами *Хтойности* та *Своякості*

³⁹ Це стається — нагадую — через підставово-онтичну утотоженість життєдій, мовленнєвих актів, символічних інтеракцій та дійсних моїх дискурсивних практик. Все це наскрізь пронизане сенсокінесісом, цебто у нерозривний спосіб злучене із соціокультурною динамікою та моєю участю в культурі.

⁴⁰ Каузальну атрибуцію тут я розглядаю так, як її бачив австр. соціопсихолог Фріц Гайдер (зокрема, коли розмірковував був про фундаментальну помилку каузальної атрибуції). Зоднією хіба що поправкою: мої уявлення про спонукально-вчинкові акти Іншого щодо Мене значною мірою просякнені конкретно-ситуативною грою інтерперсональних смислів ось-епізоду та тих смислових агломератів, що уже були імпліковані мною у наперед проінтерпретовану мною ось-життєву ситуацію (вкупі з епізодними моделями, фреймами роз-пізнання-ідентифікації Іншого та певним — відомим мені (удосвідченим самим моїм досвідом) репертуаром поведінкових сценаріїв).

Иншого Я, які би могли ставати комплементарними щодо мого досвіду; щодо моїх способів по-трактування світу. Або ж просто корисними у моїм житті, у моїм досвіді контактування з Іншими, у системах моїх способів орієнтуватися в життєсвіті... Орієнтуватися в світі багатьох смислових світів та щодо множинних аксіо-смислових горизонтів (зокрема щодо горизонтів — раніше незаних мені — граничних смислів) всередині цих Инакших Світів... Саме таким чином Инший оновлює в мені спрагу пізнання субстратно-смислових основ життєсвіту... Насамперед власне тих їх моментів, які я бачив раніше цілком туманно, або ж про які я не здогадувався взагалі. Хтоїність та Своякість Я не «закріплюють» себе і не втримують себе в самототожності та в психокультурному удискретнюванні із допомогою формальних бінарних семантичних опозицій Я — Ти. У складні процеси себестверджування мого Я у Своякості залучене також і безоглядне моє визнання Своякості Иншого та його природньо-особистісного права не уподібнюватися будь-кому Иншому (у тім числі також і мені) і залишатися самим собою (у неповторній своякості та в проявах цієї своякості у співприсутності та співбуттюванні з іншими). Цьбто залишатися тотожним самому собі (в уприметненості питома власних своїх прикмет, своїх характерологічних властивостей, своїх власних світоспоглядань та свідовідчувань) у будь-яких обставинах життя та всупереч тоталістським намагання гомогенізувати суспільство. Без Иншого (без співпричетності з Іншим; чи навіть і без співучасті в його життєвій долі) я не зміг би здійснювати засадничих людських душевно-духовних потреб у милосерді, у співчутті, у милості, у солідарності щодо цілей та щодо цінностей, які ми (як мінімум обоє) поділяємо. Дуже часто цього Другого буквально шукають, аби зреалізувати потребу у ще реально відсутній закоханості. Це часто — лише проєкція на Иншого (вже навіть і просто яко на Об'єкт, що стає «інструментом» потреби) самої такої потреби. Потреби зазвичай не просто зумовлюваної еросом; але й такої, що наснажується також і смислоносними почуттями та спонуканнями будь-що пережити закоханість, або ж просто зреалізувати свою потребу у проявах ніжності щодо когось.

Ще досі здається ніхто так глибоко духовно (саме в аспекті діалектики інтра-інтерперсональних стосунків і переживань) не зміг був інтерпретувати ерос та любов (саме у вимірах того, що я досі називав сенсокінесісом), як грецький філософ і теолог новітніх часів Христос Яннарас. Тому волю подати тут окремі його думки у трохи довших витягах із книги «Варіації на тему Пісні пісень». ⁴¹ Почнімо із універсальної категорії зв'язку. *Дійсний біопсихічний (а, відтак, — і «надбудований» над ним душевно-духовний зв'язок-із-Іншим) має своє і філогенетично і онтогенетично і буттювально-онтично зумовлене походження. Про це Яннарас пише дуже переконливо. Дійсно **поклик життя** (що згодом стає смисловою домінантою та екзистенціалом наших співбуттювань, а не просто прикметою задоволення) часто лише приховує за собою жахливі гримаси смерті. Дійсно Eros і Thanatos пов'язані у коханні (Яннарас майже беззастережно приймає цю фройдівську діалектику). Але **зв'язок** поміж силами руйнації (ніщоження) та енергіями кохання (у тому числі — вочевидь — смислоносними енергіями кохання) полягає, насамперед, у тому, що дійсна повнота життя, яка осягається у коханні є тим, що активно протидіє смерті, деструкції, знеціненню смислів... Які ж основи **походження Еросу яко глибинного зв'язку** (у щонайширшому розумінні) з Іншим? Які подальші трансформації такого всеохопного (і всепоглинального) зв'язку?*

«Перший досвід кохання, — каже Яннарас — зв'язок немовляти з тілом матері. Зв'язок через доторк до материнського тіла — перше для дитини дотикання до об'єктивної реальності. Зв'язок із самого свого початку життєвий, оскільки у відчутті немовляти пов'язується з джерелом їжі — можливістю жити. Дотикання до материнського тіла і втрата його: діалектика життя й загибелі, всього й нічого. Коли немовля ссе молоко з грудей матері, воно має все, має безпосередність зв'язку, яка є життя. І навпаки голодний плач — є крик відчаю через те, що воно відчуває, як його існування кудись зникає. Воно втрачає контакт із життям, кричить від присмаку по-

⁴¹ Зрештою тема Еросу у Х. Яннараса набула своєї філософсько-богословської артикуляції також у низці інших творів цього автора. Варта звернути увагу насамперед на такі книги як «Особистість та ерос»; «Свобода моралі»; «Метафізика тіла» та ин.

збавлення зв'язку, присмаку нічого. Зв'язок із матір'ю — любовний, тому що життєвий. Споживання їжі, можливість жити, динамічна повнота зв'язку. На що динаміку, врешті-решт, націлене будь-яке кохання. Життєвий зв'язок із перед-нами-розверзнутим світом. Дотик до тіла, який встановлює життя й відганяє смерть, дає все й відкидає ніщо... Якби тілесне задоволення не супроводжувалося любовною повнотою материнської *присутності* (через слово, пестощі, жест ніжності, турботу), зв'язок у такому випадку гарантував би лише виживання — не життя. Дитина ніколи не могла б увійти у світ людей, у світ мови та символів, суб'єктної самототожності... Шлях до життя проходить крізь Іншого. Присутність Іншого — можливість зв'язку, тобто життя — це «місце», з якого виринає перший знак, слово бажання. Слово, яке створює суб'єкт — носія бажання. Поява знака, передумови і відправної точки зв'язку, «народжує» суб'єкт. Суб'єкт народжується, тому що на полі Іншого виникає знак» — можливість відповіді на бажання... Невловима материнська присутність є динамічною колискою знака. Вона опирається смертоносному завмиранню егоцентризму, постійно й непомітно перетворює вимогу на зв'язок. Жагу на бажання, безособистісний об'єкт їжі — на суб'єкт життєвого співвідношення. Мати дає нам не тільки біологічне існування, а й визначає наше місце в житті, концентрує його в коханні. *Природний* натиск кохання спрямований на виживання й увічнення самого себе, — завдяки материнській присутності переорієнтовується на *особистісне* здійснення життя... У подальшому житті кожна любовна вимога повторює те ж саме переплетення особистісного зв'язку і потреби ества, діалектику життя та смерті. Прагнення життя позначається завжди там, де перебуває Інший у спосіб дотику, поєднання, спів-існування. Цей спосіб переважає життєву потребу в їжі й набуває своєї повноти в «статевому» зв'язку. У всеосяжному зв'язку, в повній безпосередності, у змішанні душ і тіл, у поезії життя...» [1, с. 29—34].

Ця глибинна потреба зв'язку-з-Іншим, відтак, здійснюється у самому перебігові життя, у нашій співбуттєванні, як *онтично задана діалектика корисливості та жертвовності; яко потреба духовно-душевної «поживи»- від-Іншого і водночас невідпорна потреба від-давати-себе-*

Іншому саме у зв'язкові та через такі зв'язки. Такі зв'язки, таке пряме контактування, які щораз більше і більше сповнюються смислами суб'єктивних спонтанностей власне і створюють мою (твою-її...) суб'єктивність, — створюють індивідуальність індивідуального, створюють Окремішній Суб'єкт. Цей суб'єкт саме тому в-корінюється у світ особистісних смислів (як у свій власний буттєвальний субстрат), що він має можливість вільного співеднання у щораз більш виразнюваних (увиразнюваних, насамперед, у смислових полях і в смислових енергіях) ареалах живих між-особових стосунків...

Я бодай зрідка (вже самою своєю поставою, Поглядом, Співприсутністю) нагадую Іншому про самобутньо-особистісне, яко найбільш значуще, яко Єдине, що може/ ви-кликати Істинне Благовоління⁴²-до-мене-Іншого, викликати Кохання... Знеособлена людина вже не може мати ав-

⁴² Слово *благовоління* має і у філософії і в релігії багату традицію сенсокінесису та смислонаповнення. Про це пише зокрема австрійський філософ-метафізик Емеріх Корет. Ось що він каже про це (зادля термінологічної точності подаю відповідне місце у російському перекладі, яким я користувався): «Уже Фихте говорил: «человек становится человеком среди людей... конечное сущее, действуя, обязано осуществлять себя в другом, И конечное духовное существо тоже исполняет себя в опосредствовании благодаря другому. Этим определяются способы исполнения знания и воления, опирающиеся на «основную свободу» духа. Но если чистая сущность воления как утверждение ценности и ответственность за ценность ради него самого есть — одним словом — «любовь», то в полном смысле последняя возможна лишь в отношении к некоему другому духовно-личностному существу в его уникальной ценности и в его достоинстве. Для человека это другое первенствует перед тем (или той) другим в сообществе тех других. Любовь подразумевает здесь не чувство или аффект, а самообладание благоволения — важнейшее и богатое традицией слово. Уже Аристотель говорил об «εὐνοία» (благонамерение), на латыни это хорошо передается словом «benevolentia», столь же удачно и немецкое «Vohllwollen» (благоволение). Оно означает, что я благонамерен к другому, хочу и желаю его блага, наилучшего для него, даже если это благоволение в конкретном единичном случае должно различно выражаться и сказываться, тем не менее оно непременно присутствует в утверждении и признании уникальной и единственной в своем роде ценности — личности другого, который требует от меня совета и дела, услуги и преданности в самоотверженной любви — ради него самого» [6, с. 194—195].

тентичних (персоналогічно-смилових та екзистенційно-буттвовальних) потреб у співпричетности-з-Иншим... Той, хто не пережив смислової значущости особистісного-в-собі-і-для-себе, — тому вочевидь не просто також бути залученим у співвибудову поля інтерперсональних взаємин. Розмиті, знівельовані індивіди ледве чи вже й прагнуть **персонально-го в міжособовому**, бо ж у них просто немає досвіду особистісної свободи, яко смислового підґрунтя персоналізованости самих поміжлюдських стосунків. Все це лише заблоковує та руйнує можливості вибудови (співвибудови) тих інтерперсональних смислових полів, де *Инший ладен би був зараз-і-вже від-кривати свій смисловий світ; свої модуси бачення світу, своє світопереживання саме такому контрагентові контактування-комунікування*. Єднальні містки інтерперсонального можна вибудувати лише там, де «обидва береги» є достатньо устійненими в своїх індивіду-особистісних первнях... Де ці окремішні береги не «зсуваються», не сповзають у каламутню потоків «всезагального» — у «середньостатистичне Das Man... Саморозуміння та розуміння Іншого (бодай часткове його розуміння) не тільки співзалежні, але власне у цій своїй співзалежності та спів-на-лежності припроваджують нас (мене-тебе-її, кожного зокрема) до кращого розуміння тієї драматичної правди життя, у якій Універсальне являє-себе лише як унікальне; Ціле, як Безконечномірне; гадана однозначність і моносемійність значень лише як реляційність і релятивність смислових ігор; «безпосередньо дане» та мовби самозрозуміле, як цілковито опосередковане пасмами смисловідношень...

У книзі Ханса-Георга Гадамера про шляхи пізньої творчости Гайдеггера надibuємо на прихильне цитування цілої вервечки роздумів Гайдеггера. Це і про суще, що позбавлене втаємничености, і пізнається як «не-сховане»... Це і про суще у своєму власному бутті (у самостоянні)... Це і про суще, яке, «ви-ставляючи себе у відкрити присутність, само себе «струмує»... Йдеться, зрештою, про гадане «протиборство» між втаємничуванням та розтаємничуванням, яке ніколи не припиняється... У цьому способі мислення (а це період, коли Гайдеггер написав був також цілу низку чудових есеїв про поетичну думку — думку наскрізь метонімічно-метафоричну) теж бачимо значний вплив антро-

поморфізації складних суцностей та сутностей, як і вплив також (на жаль) соціоморфного та топосоморфного («в-тисненого в лещата людського макроскопічного — засадничо — трьохмірного, засадничо «плаского») досвіду... [2, с. 121, 124]. Адже що може, скажімо, означати думка про те, що гайдеггерівське «ось-буття» (а я називав і називатиму це *буттвованням*) є «місцем зрозумілості буття»... А що є «зрозумілість»? Чи Оце людське *уміцєвлювання (топосність) та темпоралізованість (яка теж на-діляється певною локативністю, бо є «в-кинутістю» у дуже конкретні та просякнені ось-смилами «відрізки часувань») не є власне спробою граничного спрощування нашим — моїм, твоїм... — кудим тримірно-макроскопічним досвідом, як неунікненого інструмента мого, твого, її розуміння (вбачань, розумових споглядань?)*. Не існує «місця зрозумілості»... Насправді існує лише взаємопідсвічування смислів (вторинне, третинне їх «переморгування — мерехкотіння», яко їх «взаємоокреслювання» та «в-ходження» у співпричетність... Є, здається, також очевидною та реальною їх (смислів та смислових агломератів) співпричетність і спів-роз-мірність через саме їх «в-ходженнях» у відлуння усіх попередніх (відомих із досвіду) серій смислових кореференцій та пере-пере-гукувань, — близьких і далеких... Якщо таке **моє спів-по-діяння смислів зі самим собою**, що спирається лише на самоочевидність усіх оцих (та багатьох інших) смислових ігор і можна назвати розумінням, то це ще аж ніяк не є «зрозумілістю ось-буттвовання»; бо істинне розуміння цього чи того ось-буттвовання мало би мати більш-мени «опрозорені» відповіді *принаймні на чотири запитання: 1) Чому це є Можливым? (Яка causa sui онтичної уможливлености співбуттвовання усіх буттвовань саме таких — ось-людських — суцних (суцних, що здатні розуміти, здатні по-діляти чи не поділяти смисли у їх розумінні-нерозумінні-у їх бажанні збагнути-у їх небажанні глибшого розуміння; у їх прагненні ставити під кардинальний сумнів навіть і давно «вочевиднене»; у нездоланному (часто катастрофічному) прагненні людей яко суцних о-панувати світ? Опанувати природу, о-панувати Інших, «опанувавши», врешті-*

реши, все це у нововибудованих смислових порядках, у «впорядкованостях» та в регулярностях конструйованих — реконструйованих — смислів. 2) Чи ж сама уміцєвленість та темпоралізованість (бодай відносна просторово-часова ось-о-кресленість) того, що «піддається» актам розуміння-схоплювання-протлумаченості є вже достатньою та необхідною підставою для розуміння самого розуміння та для розуміння самих Основ співрозуміння? 3) Істинне розуміння мало б теж не втрачати із поля свого рефлексивного (рефлексивно-духовного споглядання) те, що дуже відчутний вплив на сам спосіб мого розтаємничування втаємниченого має також і те, **ЯК (В ЯКИЙ СПОСІБ)** я за-питую про ту «область», яку намагаюсь збагнути і в який спосіб у самім цім за-питуванні (чи то цілком явно, чи то імпліцитно) «в-кладено» особистісний досвід того, що я і досі і ось-зараз повсякчас перебуваю «в дорозі» (*status viae*) своїх пізнавально-дослідницьких та сенсожиттєвих унапрямлень? Ця моя дорога пізнавання є Моєю ідіоособистісною історією наче «всередині» макрокультурної та макроподієвої історичної діахронії. І мій ідіоіндивідуальний путівець, і сам історичний (суспільно-історичний) набір можливостей та дійсних обставин **КУДИ ЙТИ?** та **ЯК РУХАТИСЯ?** **ЯК РАХУВАТИСЯ (І ЧИ РАХУВАТИСЯ ВЗАГАЛІ)** із «уже-виставленими» дороговказами на різних можливих шляхах безперечно **РЕЛЯТИВІЗУЮТЬ** щоразу (у кожному ось-буттєванні-співбуттєванні та у кожному ось-воно-переді-мною) і моє переживання-розуміння життєсвіту та Іншого і саму мою готовність до розуміння чогось, до певної глибини саморозуміння, до певної вибірковості-націленості-трансформованості і кожного акту мого розуміння та самобуттєності притаманного мені світообразу та притаманних мені способів та взірців конструювання світу(життєсвіту) загалом... І вже не лише Я стаю таким (у самостановленні, у саморухові свого життя), як і мій шлях чи путівець, що ним я весь час рухаюся... Але вже сам оцей путівець «уподібнюється-приподобляється» до мене... Адже щоразу він постає-передо-мною, яко смислової і, водночас, сенсопороджувальна «екстраполяція» та ситу-

ативна зараз-протенція самого мого Єства... Мого єства в його Першій свободі самостояння у Самісності та в Гіпостазісності; у Хтойності мого єства; у привласнювальній (та в уже «при-власненій») Силі Мойності цього мого єства; у неповторній його (завжди асиметричній у смислових планах) інтерперсональності; у способах його «зчіплювань» та його проти-дії щодо соціального (психокультурного) *Super Ego*...⁴³ І, нарешті, вже — ще й така остання (але не другорядна!) проблема: чи достатнім є для зрозумілості світу (для зрозумілості моїх буттєвальних самовідношень зі світом, — у тому числі зі світом, як життєсвітом, що продукується та репродукується людиною — «накидування» на цей світ поняттєвої сітки? Чи спроможний досьогочасний поняттєвізм та раціо-прагматизм ви-явити гадану «зрозумілість» ось-буттєвання (чи то, радше, на-давши цьому ось-буттєванню певної «зрозумілості») тільки зусиллями розуму, знаннями, злиттям праксісу із технологізованою надраціоналізованістю? Якщо, дійсно, можна досконало контролювати світ (у тому числі психокультурні — засадничо смислові — світи людей) та вбачати у ви-явленості виразно десигніфікованого та категоризованого ось-буттєвання самозрозумілість-для-мене цього останнього, то чи можлива така (цілком зрозуміла) зрозумілість без виразної Я-ідентичності, без впевненого в собі (і замо-запевненого своєю саморефлексійно-критичною — але аж ніяк не амбівалентною—само-контрольованістю) **окремішнього (самототожнього) людського Я?** Тут я мушу цілковито погодитися із Теодором Адорно (хоч і він вірив в утопію поняттєвізму та діалектичний саморозвиток понять) у тому, що неможливе правдешнє опанування істин світу та контроль світу людиною, без

⁴³Про роль і про структуральну взаємопов'язаність різних структуроформ та «проекцій» мого Я (*Самісність, Гіпостазісність, Хтойність, Мойність, Своякість, Інтерперсональність, і, нарешті, динамічної співдії мого Я та соціокультурного Super Ego*) та — відповідно — про сім модусів життєдіяльнісного роз-гортання та актуалізації EGO-світу, яко смислового (у тім числі смисло-діяльнісного) світу я хочу спеціально зупинитися у філософським трактаті «*Homo Interior. Сенсологія людського єства і сенсологія життєдії*».

самоопанування людини, без самоопанування внутрішнього нашого (мого-твого-її) єства; що — в свою чергу — абсолютно неможливе без цілком виразної (утвердженої в самій собі), а також — додав би я ще — неможливе без **в-коріненої у смислові субстрати людської Я-ідентичності**. Сьогодні ці смислові виміри окремішнього людського Я (виміри, що зазнають інтенсивних «розхитувань» та ерозійних дій внаслідок, зокрема, «вимивання» попередніх ресурсів наших граничних смислів — наших цілей та цінностей) самим життям, самим життєсвітом, самими життєдіями людей, — життєдіями, що ще більше загостріють **самовтрату людського Я, загастріють і так уже болісну кризу Его- ідентичності**) **ПОСТАВЛЕНІ ПІД-ЗАПИТУВАННЯ...** Підзапитування також і мого власного Я. Без запитування годі стати на путівці до правди... Але й саме за-питування неможливе без проблематизації (бодай у межах певного фрагмента мого життєдосвіду та життєдій) у смислових «пасмах», що «про-висають» і «зав'язуються» у вузлі у життєсфері-логосфері моїх усвідомлювань, сподівань, помилок і борінь... Адже сам спосіб мого попередньо-приблизного по-кладання цієї області пізнання (щодо «сусідніх» — як я гадаю — із нею областей) залежить не лише від «суми» мого досвіду пізнання та досвіду «в-тілювання» задумів і думок, але й від екзистенціалів мого життєтворення... І це **Моє життєтворення є активно-неперервним** бодай в одному світовідношенні, — у своєму можливому впливові на життєсвіт... **Йдеться власне про те, що найбільша моя цінність** (те, що може стати/бути значущим-для-Іншого, а отже і **впливати на Іншого**) є абсолютно унікальна самісність мене як окремішнього індивіда, як особи. Лише самотньо-особистісне спроможне надсилати якісь смислові імпульси, що на-лаштовують **Іншого на готовність-бути-прихильним-до-мене та ладним прий-мати мене у моїй самотній Другості**. Я — у своїй неповторності — є **Тим**, який вже самою своєю присутністю (співприсутністю) нагадує **Іншому про те, що є той Другий**, який не лише не бажає нічого лихого, але й ладен порадити і підтримати, ладен діяти вкупі та співпрацювати, ладен прагнути **розуміння та співрозуміння у спілкуванні, ладен поцінувати**

цілком безкорисливу радість від живого діалогізму, ладен, зрештою, від-давати себе у самовідданій любові заради того кого любить, а не тільки задля самого себе... Є той Другий, який ладен **збагатити моє Я тією мірою «розпросторювання» Мойности мого Я, що є повнотою моєї Нової Свободи... Свободи, що несе звільнення мого Я від самозакапсульованості суб'єктивного мого досвіду та від самосебезалежності... Тієї свободи у Мойності, що на-рощує «додаткову вартість» нових смислів і «Третіх» смислів у смислових полях інтерперсональних співдій та спів-на-лежностей... Є той Другий, який нагадує про Великого Свідка нашої співприсутності... Нагадує про саме Джерело Верховного Смыслу і Джерело Свободи... Нагадує про стосунки Я — Ти, яко про Абсолютне відношення до Абсолютного...**

В обставинах тотального зоднаковіння новочасного життєсвіту (де культура стає переважно колективним програмуванням свідомості — *soft-ware of the mind* — а не актами реінтерпретації, трансформації та спів-творення) тільки істинно Персональне (те, що не зазнало ерозійно дії потоків зодноріднювальної «масовізації» та не потрапило в пастки дурного колективізму та новітнього корпоративізму) дає справдешні підстави і для Істинно Інтер-персонального...

1. Варіації на тему Пісні Пісень / Х. Яннарас ; пер. з гр. С. Говорун ; ред. М. Погребинський ; Національний ун-т «Киево-Могилянська академія» ; Центр Європейських гуманітарних досліджень. — Київ : Дух і Літера, 1999. — 128 с.
2. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследование позднего творчества / Х.-Г. Гадамер; пер. с нем. А. В. Лаврухина. — Минск : Пропагеда, 2007. — 240 с.
3. Гайдеггер М. Дорогою до мови / М. Гайдеггер. — Львів : Літопис, 2007. — 232 с.
4. Годяк Б. Незнаний Христос / Б. Годяк. — Тернопіль : Богдан, 2008. — 540 с.
5. Керкегор С. Несчастнейший / С. Керкегор. — Москва : Библиотека Богословского ин-та св. ап. Андрея, 2002.
6. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет ; пер. с нем. В. Терлецкого. — Київ : Тандем, 1998. — 248 с.
7. Кузин И.В. Деонтологическая онтология Э. Левинаса (Опыт прочтения «Времени и Другого») / И.В. Кузин // Эмманюэль Левинас: Путь к Другому. Сборник статей и переводов, посвященный 100-летию со дня рождения Э. Левинаса. — Санкт-Петербург, 2006.

8. Левинас Э. Время и другой = Le temps et l'autre; Гуманизм другого человека = Humanisme de l'autre homme / Э. Левинас ; пер. с фр. А.В. Парибка. — Санкт-Петербург : Высшая религиозно-философская школа, 1998.
9. Марйон Жан-Люк. «Яку метафізику містить метод?» / Декарт Р. Медитації про першу філософію / Метафізичні медитації // «Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень: Жан-Марі Бейсад, Жан-Люк Марйон, Кім Сан Он-Ван-Кун. — Київ : Дух і Літера, 2014. — (Переклад з французької і латинської).
10. Мерло-Понти М. Феноменологія восприяття (1945) / Мерло-Понти М. ; пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. — Санкт-Петербург : Ювента ; Наука, 1999. — 603 с.
11. Паточка Я. Єретичні есе про філософію історії / Я. Паточка. — Київ : Основи, 2001. — 374 с.
12. Раннер К. Основание веры. Введение в христианское богословие / К. Раннер. — Москва, 2006. — 662 с.
13. Сантаяна Джордж. Витлумачення поезії та релігії / Сантаяна Джордж ; перекл. з англійської. — Львів : Ініціатива, 2003. — 288 с.
14. Сігов К. «Між нами»: насильство? Розрив? Правда? (Етична філософія Емануеля Левінаса) / К. Сігов // Левінас Е. Між нами. Дослідження думки — проіншого. — Київ, 1999.
15. Кісь Р. Теоцентрична антропологія Сьорена К'єркегора і категорія окремішнього індивіда (антиномії чи взаємозв'язки) // Українська К'єркегоріана. Доповіді міжнародного семінару, присвяченого пам'яті Григорія Маланчука. Сьорен К'єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи / Центр гуманітарних досліджень ЛДУ ім. І. Франка. — Львів, 1998.
16. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни / Е.Н. Трубецкой ; сост. и отв. ред. О.А. Платонов. — Москва : Институт русской цивилизации, 2011. — 656 с.
17. Kierkegaard Søren. Søren Kierkegaard's Journals and Papers / Kierkegaard Søren ; ed. by Howard V. and Edna H. Hong ; assisted by Gregor Malantschuk. — Bloomington : Indiana University Press, 1967—1978.

Роман Кісь

ОКРЕМІШНЄ «Я» І СВІТ СМИСЛІВ

(уривки із нової філософської книги)
текст друкується в авторській редакції

Автор розгортає головну ідею своїх попередніх двох трактатів із фундаментальної сенсології. У статті показано, що смислові світи, які є ментальними репрезентаціями життєсвіттів, становлять складну і взаємоопосередковану динаміку «тут-і-тепер-смислів»; далі — граничних смислів; далі — Смыслу Верховного. Акт існувальності нашого «я» полягає у тому, що наша самість є визначальною, генерувальною силою смислів і смислових сув'язей. Моє самобуттєввання як співбуттєввання і співприсутність з Іншими здійснюється через сенсокінесис. Основною структурою (субстратом) усіх процесів культуротворення є генеровані окремішніми індивідами (через їх сенсогенерувальну активність та інтерперсональні смислові поля) смислові мережі.

Ключові слова: окремішний індивід, сенсокінесис, смислові конфігурації, буттєввання (співбуттєввання), інтерперсональні стосунки, Інший, Обличчя Іншого.

Роман Кісь

ЕДИНИЧНОЕ «Я» И МИР СМЫСЛОВ

(отрывки из новой философской книги)
текст печатается в авторской редакции

В статье автор раскрывает главную идею своих двух предыдущих трактатов по фундаментальной сенсологии. Показано, что смысловые миры, которые являются ментальными репрезентациями жизнемиров представляют собой сложную и взаимопосредованную динамику «здесь-и-сейчас-смыслов», далее — предельных смыслов; далее — Верховного Смысла. Акт существования нашего «я» состоит в том, что наша самость есть определяющей, генерирующей силой смыслов и смысловых связей. Моё самобытование как событование и соприсутствие с Другим совершается через сенсокинесис. Основной структурой (субстратом) всех процессов культуротворчества являются генерированные обособленными индивидами (через их смыслогенерирующую активность и интерперсональные смысловые поля) смысловые сети.

Ключевые слова: отдельный индивид, сенсокинесис, смысловые конфигурации, бытование (событование), интерперсональные отношения, Другой, Лицо Другого.