

Розділ четвертий

ІСКУРСИВНО-
ІНТЕРПРЕТАТИВНИЙ
ВИМІР

НАЦІОНАЛЬНОЇ
ІДЕЇ (РОЗУМІННЯ
ЯКО ПЕРЕДУМОВА
ПОРОЗУМІННЯ Й
САМОРОЗУМІННЯ)

Головна проблема культуруотворювальних (культурувідтворювальних) процесів – проблема розуміння-тлумачення (від повсякденного сприймання на побутовому рівні до політичних дискурсивних практик і розуміння глибокодумних філософем, раптових інсайтів науковця¹, чи то, скажімо, містичного осягання релігійного духового досвіду...). Адже актуальні феномени культури (ті, що і нині залучені до складних соціокультурних колообігів їх – феноменів культури – відтворювання – сприймання – подальшої трансмісії, – трансмісії не лише екстероформ культури, але й самих модусів культурувідтворювання, а також й етосу культури) – разом із її різноманітними “впливами”); цебто усім тим, що діє на людське ество і модифікує людський досвід, – може розгортатися в дійснім соціокультурнім полі лише яко процес розуміння – потрактування. Навіть, якщо це останнє є, сказати б, “викривленим”, чи то навіть і взагалі нерелевантним, чи, можливо, й кардинально реінтерпретативним, інноваційним.

Візьмімо для прикладу хоча б і те, що нині перебуває “на поверхні” загальноукраїнського соціокультурного простору, що його (цього простору) складовою є також і політичне життя. Де починається вся оця наша² квазіполітична шарпаніна? Річ не тільки у невірності “ідеалам Майдану” (нагадаю, – головню ідеям, цінностям та закликам моральнісного плану). Річ не тільки у тому, що сучасні політичні дискурси (дискурси вельми гетерогенні та недоформовані, дискурси політиків майже завжди вузькоситуативні, цебто не спроектовані на “великий” – широкоформатний – “екран” суспільних цілей, сподівань та бодай якихось стратегем щодо найближчого прийдешнього) усе ще “грузнуть” у поза-позавчорашніх дискурсивних – постсоветських та постколоніальних – практиках. Річ у тім, що сама недоформованість (неструктурованість, аморфність) політичних дискурсів та субдискурсів (а такий стан ще більше є скомплікований нині й браком ширших суспільно-національних доктрин³, – хай би навіть і різних доктрин) абсолютно понижує той рівень імперативности, значущости, ціннісної ваги та й загалом випрацюваности (скристалізованости) тих комунікативних (у широкому розумінні) конвецій відповідних дискурсивних

практик (урядових, міжособових – поміж окремими політиками, внутрішньопартійних дискурсивних конвенцій, конвенцій поміжпартійної діялогічності-полілогічності тощо), що могли би бути регуляторами відповідних інтеракцій у тому соціополітичному полі, яке засадничо (онтично) збігається із полем соціокультурним. Невиробленість дискурсивних конвенцій⁴ (своєрідних правил гри у спільному горизонті суспільних сподівань, міжособових експектацій та національних цінностей, що не останніми із них є гідність українця та гідність нації, яка, як мінімум, знає, або принаймні прагне знати куди вона прямує і на що сподівається) “затромбовує” канали можливого розуміння та порозуміння насамперед власне тому, що відповідні дискурсивні стратегії (зокрема стратегії діялогізму поміж розмаїтими політичними акторами) не були провадженими та упроваджуваними з огляду на деякі суспільно-національні цілі та інтереси та з огляду на співвідповідну із ними певну шкалу цінностей. Вони навіть і не були виразно та достатньо широко експлікованими (так звана “філософія уряду” – хай навіть і вельми слушна – не може замінити собою належного розгортання перед усім суспільством нового обрїю цілей та сподівань (у дусі хоча б і навіть новопомаранчевої української ідеї, чи то так званої новоукраїнської мрії). Адже цінності – наголошую – вибудовуються лише в горизонті цілей. Адже мінлива ситуативність (цілковито куца тут-і-тепер ситуативність) недорозумінь, непорозумінь, безглузлого вузьколокального й вузькоглядно-містечкового “конкурування” тих субдискурсивних практик, що, не маючи виразних стратегем, все ж таки претендують на домінантність), власне і створює ті передумови хаотизації (хаотизації насамперед смислів, світобачень, картин світу, хаотизації інтенцій та конвенцій тих, що мали би спілкуватися і взаємодіяти) та врешті-решт спричиняється до “випадання” у цю вузьеньку вервечку ситуативностей... Спричиняється до влипання у цю ситуативність... Спричиняється до гри за чужими “правилами” (за браком, чи то невизначеністю та амбівалентністю своїх). Йдеться врешті-решт про тромбування можливих каналів суспільної трансмісії (а водночас дії, впливу) тих політичних текстів (у семіотичному розумінні, тобто і самих ситуацій,

яко текстів та повідомлень), які були б достатньо ефективними насамперед на рівні сприймання–розуміння–потракткування та самої готовності до цього в різних мезокомунікативних колах, у різних субрегіональних ареалах контактування–спілкування та в різних стратумах суспільства. Суспільство просто втомлюється від безнастанних “компрокатів”, розвінчань, скандалів та тієї хворобливої пристрасти до “смаленого”, що її чомусь у нас називають “транспарентністю” чи то прозорістю... У суспільстві спектаклю усі оті “атрактори” перестають бути атракційними через свою майже монотонну повторюваність... Однак укупі із безнастанним миготінням скандалів (скандалів “у верхах”, взаємних паплюжень та розвінчань) девальюоризується не лише імперативність моральнісних чинників (розмаїтих регуляторів соціонормативної культури разом із достатньо дієвими комунікативними конвенціями)... Девальюоризуються, знецінюються, вивітрюються ті головні смислові конфігурації, що мали би бути притаманні політиці та політичним дискурсивним практикам, – унормовування, збалансовування (пошук добре збалансованого еквілібріуму політичних сил, інтересів, цілей та цінностей), деонтизація стосунків поміж акторами (дійовцями) політичного поля, випрацьовування якогось спільного дискурсивного тезаврусу через пошук (а також і свідоме витворення) спільних зон перетину когнітивних мап та – певною мірою – конвергенції визначальних ідеологем, домінантних цілей та стратегем... Але ж там, де збруталізовано-масовізовані “правила” суспільства спектаклю просто “перекидаються” на саме ядро політикуму, – там такими серйозними категоріями (на кшталт Як далі? Куди далі? Навіщо? Задля чого? Чи це відповідально? Чи відповідно це із нашим зобов’язуванням?) просто перестають мислити... Цими категоріями перестають орудувати... Сенсотворювальним чинником стає щонайпримітивніше занурення (тотально дискурсивно-комунікативне занурення також) у пласку лінійну ситуативність із дня-на-день подієвості (або ж – що засадничо те саме – від виборів до виборів – подієвості). Отож уся ця наша квазіполітична шарпанина досить сильно скорельювана не просто із браком належної політичної культури, а зі загальною хаотизованістю (поруйнованістю, гетероморфністю та водночас недобудованістю) загальних смислових мереж культури.⁵

Поміркуймо на разі про сам процес перебігу розуміння. Я спробую тут ґрунтувати свої міркування головно на тому (і це, як здається, – така проста річ), що люди завжди безпроблемно сприймають саме те (і саме в таких аспектах, реляціях та ситуативних стосунках), що і в який спосіб уже попередньо наділено смислами і що вже так або ж інакше проартикульовано у смислових мережах⁶. Йдеться тут про ті смислові мережі, котрі стали вже (зазнаючи, зрозуміло, повсякчасних модифікацій, чи то навіть поступового “вивітрювання” та девальоризації смислів, чи то, скажімо, транспозиції смислів та розмаїтих смислових реплікацій тощо⁷) дійсним субстратом культури та менталітету спільнот, актуалізуючись (реактуалізуючись) у розгортанні повсякденних дискурсивних практик у межах таких спільнот. З одного боку, дискурси (яко засадничо діалогічні утворення, що “розраховані” на певне поле рецепції-розуміння (функційно пов’язані не лише із конкретною цариною чи то сферою спілкування, але й також із певним соціокультурним типом реципієнта та суб’єкта комунікативної взаємодії) можливі саме тому, що існують такі носії і такі провідники дискурсивних дій, які поділяють спільну мережу смислів, які поділяють спільну коваріативність певних смислових поєднань (і – відповідно – корелятивну із цими останніми схожу картину світу), які врешті-решт перебувають “всередині” загальних для них смислових ігор (та співвідповідних із ними комунікативних конвенцій). З другого боку, саме напружена дискурсивна діяльність (у спільних комунікативно-контактувальних полях) не лише актуалізує (репродукує) деякі смисли та смислові конфігурації (як, зрештою, і сам характерний репертуар топіків та певний спільний тезаврус ключових концептів), але й генерує нові смисли та нові констеляції смислів (саме так дискурси, дискурсивні практики стають дійсними фабриками смислів та чинниками тих інноваційно-смислових зрушень, які у спосіб зворотного зв’язку можуть чинити помітний вплив і на зміни у самих наших когнітивних мапах, а відтак – і у самій картині світу).

Немає сумніву в тому, що когнітивістські (ван Дейк); соціально-психологічні (Лакло, Муф) та найпоширеніші нині соціолінгвістичні підходи до дискурсу (на Заході – Рут Во-

дак, а в Україні, наприклад, Катерина Серажим) можуть бути реінтегрованими (та – відповідно – реінтерпретованими) у цілісній (і водночас багатомірній) концептуальній моделі, яка би могла ґрунтуватися (чи то мати спільне підложжя) на таких п'ятьох – очевидних для більшості сучасних дискурсологів – постулатах:

Перше. Оскільки дискурсивні (субдискурсивні) практики є водночас соціальними діями (не лише опосередковують контактування людей та груп і спільнот, не лише регулюють комунікативну поведінку людей, не лише спрямовують спілкування в русла конкретних конвенцій, – аж до ситуативної ритуалізації деяких модусів спілкування; але й здатні змінювати саму соціокультурну ситуативність; можуть спричинятися до присутніх перлокутивних зрушень у поведінкових актах та у життєво суттєвих кроках (рішеннях) комунікантів; здатні вносити важливі зміни в усталені смислові конфігурації та у саму картину світу комунікантів; можуть змінювати їх світоглядно-аксіологічні засади, а відтак і увесь комплекс реакцій на типові ситуації; здатні реструктуризувати та розширювати сам репертуар соціокультурних ситуацій та ускладнювати соціальні візерунки комунікативних ланцюжків і мезокомунікативних кіл; здатні каталізувати-прискорити і употужнити усущільнювання-зрощування деяких фрагментів соціуму і суспільства загалом (не в напрямі його соціокультурної гомогенізації, а в аспекті посилення Ми-почуття та солідарної потуги); здатні дозувати-фільтрувати знання і в такий спосіб певною мірою контролювати дійовців соціокультурного поля; здатні бути дискурсами домінування та дискурсами підпорядкованості, цебто не лише бути дискурсами влади, але й опановувати комунікантів, яко влада дискурсів⁸, – остільки і сам дискурс потрібно було б розглядати трансдисциплінарно – на “перехрестях” соціологічних, соціально-психологічних і культурологічних студій. Адже самою підосною культури (у щонайширшому розумінні цієї останньої, як усієї системи способів життєдіяльності, життєтворення та обстоювання цінностей) є – повторюю – саме смислові мережі⁹. Але ж водночас саме і системи розмаїтих дискурсів (які часто є не лише функційно доповнювальними у соціокультурних полях,

чи такими, що посідають окремішні соціокультурні чи то суто функційні ніші, але й здатні також жорстко конкурувати поміж собою навзаєм¹⁰), актуалізуючи себе у дискурсивних практиках, саме у лоні цих останніх “виношують”, а відтак генерують і якісь нові смислові конфігурації (що можуть модифікувати навіть і певні фрагменти картини світу і картину світу загалом). Саме в дискурсах і через дискурси формуються та експлікуються ті нові формати світобачення, світотлумачення та світорозуміння, які починають заново “перекроювати” когнітивні мапи, змінювати самі способи категоризації світу та себе в цьому світі, і врешті-решт цілком перетворювати і сам когнітивний стиль і саму епістему. Дискурси не просто опосередковують ці зрушення у розумінні та баченні світу, у самих когнітивних процесах. Зрушення в дискурсах спричиняються до зрушень в когніціях та у способах ментального конструювання світу. Адже і сам процес надавання смислів, уділяння смислів (речам-об’єктам, ситуаціям, Іншому/Іншим, або ж якимось явищам, що власне у процесі сенсоутворювання виокремлюються-ідентифікуються яко явища) є процесом дискурсивним. Навіть і *виокремлювання* чогось яко *чогось* із континуального потоку вражень і переживань має засадничо дискурсивно-смислову природу.

Друге. Такі ментальні репрезентації нашого досвіду контактування зі світом та один із одним, яко когнітивні схеми, фрейми сприймання (фрейми об’єктів, фрейми ситуацій та епізодів, фрейми Іншого, фрейми сцени дії, інтертекстуальні фрейми, фрейми, що реорганізують сам процес фреймінгу тощо), а також деякі життєдіяльнісні сценарії та деякі інтерпретативні моделі (чи якісь інші мірки-шаблони потрактування, оцінювання та тлумачення світу) завжди є тільки початковою ланкою наших дій (і не лише дій поведінково-акціонального порядку, але й також інтерпретативно-евалюативних дій, що є посутньою складовою повсякденної життєдіяльності людини).

Третє. Оскільки будь-які більш-менш цілеспрямовані (унапрямовані не лише предиспозиціями, атит’юдами, чи то суспільними стереотипами, але й глибинно особистісною умотивованістю, особистісними аспіраціями, інтересами та бажаннями) дії є діями відносно цілісних ідентичностей (і

саме тому – за інших більш-менш “вирівняних” умов – є діями ефективними, діями успішними¹¹), то аж ніяк не варта забувати в цьому контексті власне того, що сама ідентичність є дискурсивним “продуктом” (“згустком” певним чином тематизованих наративів та імажинативних репрезентацій). Ось чому і Мішель Фуко (а в постфукокіянську добу – славнозвісна Джудіт Батлер) вважають, що не буває предискурсивно формованої ідентичності (ego-ідентичності також). Таким чином сама жива динаміка повсякденної життєдіяльності людини у своїх спонукальних механізмах (зокрема у цілепокладанні, у мотиваціях) глибинно пов’язана із гетерогенною та поліфункційною дискурсивною активністю людини. І один із присутніх аспектів такої пов’язаності життя (життєвих кроків людини, її вибору, її рішень) відбувається власне через дискурсивно випрацьовувану та дискурсивно усталену ідентичність самих дійовців (акторів) соціокультурної (інтерперсональної та інтергрупової) взаємодії. Саме на рівні дискурсу – далі дискурсивно формовані наративи та імажинативні системи – далі формовані у лоні цих останніх ідентичності – далі інтенції, інтереси, преференції та прийняття рішень на рівні цих ідентичностей, – в цьому неподільному “ланцюжковій” гоні вилучити бодай одну ланку!

Четверте. Дискурси (і дискурсивні стратегії, і дискурсивні практики) є не лише акумуляторами суспільної (групової) пам’яті й трансляторами (в діяхронійних – міжпоколінєвих – каналах) відносно усталених мовленнєвих репертуарів, лексематичних та фраземних тезаврусів, ієрархій характерних топіків та деяких дискурсивно-ситуативних “стилістик”, що вкорінені у самі форми життя і водночас стабілізують та реінтегрують ці форми життя. Дискурси також створюють певні “периметри” ранньої енкультурації людини, – її “входження” (через вросання в комунікативно-сміслові мережі) у культуру та у саму “тканину” дійсних соціальних (етносоціальних) стосунків. Дискурси повсякчас перебувають у модусі інтерналізації людиною дійсних смислів і смислових відношень, певних фонових знань, певних соціокультурно зумовлених способів орудування речами, як, зрештою, також інтенціональних смислів самих речей – тих розмаїтих лінгвокультурних імплікаціоналів та асоціатів, котрі

інскрибовані в речі, дії та явища попереднім культурним досвідом їх використання (прагмо-аспекти дійсного вжиткування речей та знаків). Отож дискурси як дієвий чинник соціалізації (ресоціалізації) та енкультурації людини стосуються водночас і ментальних планів (дискурсивні практики, яко способи та шляхи овнутрішнювання культури разом з поведінковими взірцями та приписами разом з усім комплексом соціонормативної культури); і плану дійсної комунікативної поведінки, і плану самого соціо-дискурсивного середовища (локусу актуалізації дискурсів: від тут-і-тепер ситуативності до середовища локального та загальносуспільного макросередовища).¹² Врешті-решт овнутрішнене (“в-карбоване” в ментальні репрезантації, у патерни думання, у мнемосферу людини, у фонові знання, у досвід, зокрема у досвід реагування на типові ситуації контакту тощо) повсякчас озовнішнюється у дискурсах. Динаміка взаємоопосередкованості інтернального та умовно екстернального в дискурсивній поведінці, як одному із присутніх аспектів психокультурної динаміки, цілком втрачає цю свою (повторюю знов – досить-таки умовну дихотомійність) у дискурсах Обличчя, – у неподільній сенсоносності мови очей, тілесності порухів міміки та в живій семіотичності тих майже несхопних “карбів” культури, що ледь про-зирають (водночас і озовнішнюючись у таким про-зиранні і про-мовляють у нім до Іншого), мовби закликаючи до розуміння і вирозуміння, до уважності і уваги, до відповідальності за тут-і-тепер крихку ситуацію, чи то – навпаки – відштовхуючи – свідомо чи позасвідомо – байдужість, душевний холод, натяк на завершування діалогу і т. д., і т. п. Обличчя важко було б назвати екстернальним в культурі, бо сама його “поверхня” (тілесна поверхня!) не лише ви-промінює смисли (смисли, що первинно – у подобі прото-смислів залягають у внутрішніх почуваннях і психічних станах), але й водночас безпосередньо залучена у генерування цих смислів: гра порухів і гра смислів (смислів імплікованих у динамічний плин самої ситуативності) є, властиво, цілковито неподільним смислорухом: обличчя не просто ви-ражає “щось”, – воно *створює* це “щось”... Обличчя (і про це писав ще Ж. Деррида) є місцем “зустрічі” (і цілковитого “злиття” культури і слова;

психічного стану і діалогічного акту; дискурсивної поведінки, чуттєвості і тілесності.

П'яте. Дискурсивні поля (поля субдискурсів) є полями гранично можливого розуміння (порозуміння). Тільки ті, що перебувають всередині певного дискурсу, чи то субдискурсу (є його дійсними носіями та відтворювальниками) спроможні скористуватися ефектом когнітивного “консонансу” – посідають ширшу спільну зону перетину – покривання когнітивного поля (та співвідповідного досвіду) одне одного. Різні дискурсивні світи – це водночас відносно окремішні смислові світи (і водночас окремішні картини світу). Тривала дискурсивно-діалогічна співдіяльність у межах спільних (“зближених”, чи то “сусідніх”) дискурсивних полів, співсукупна дискурсивна практика стає необхідною передумовою того, що є аж геть важливим в культурі, де співрозуміння спирається не лише на якісь універсальні формально-логічні (інтелектуальні) операції та властиві усім нам ізоморфи свідомості, а на посідання досвіду спільних переживань, досвіду співзалученості до тих самих смислових ігор, а не лише на посідання мовної (зокрема семантичної) компетенції. Тому і наше розуміння самого процесу розуміння, і самі моменти та механізми розуміння (співрозуміння яко такого) існують лише у тому зв'язку (у тих динамічних мережах), що неминуче припроваджують нас до необхідної нашої попередньої “вписаності” у певне діяльнісно-комунікативне середовище, нашої більш-менш довготривалої залученості у спільні локуси контактування-співдії, нашої попередньої участі (співучасті) у соціокультурних колообігах та розмаїтих соціальних співдіях. Ланка розуміння тут (у перспективі нашого бачення взаємодії дискурсу–розуміння–сенсоутворювання) є головна для нашого цього розгляду. Тому зупинімося насамперед на такому щонайважливішому (в аспекті нашого розгляду) питанні – на питанні, яке дуже рідко потрапляє у фокус культурфілософського рефлексування, а саме: розумінням чого є розуміння? Тут – лише гранично стисло перерахую окремі моменти цієї багатомірної проблематики, максимально пов'язуючи її скрізь (де це є слухним, як я вважаю, для нашого розгляду) із проблематикою сенсоутворювання та – ширше – проблематикою

сміслових світів, які, властиво, і є світами культур (світами відповідних соціокультурних просторів, що в їх межах відбуваються щонайскладніші – “багатошарові” – процеси смислоруку та гри смислів). Нагадаю тут ще раз, що саме множинність, гетероморфність та поліфункційність дискурсивних ландшафтів (і – відповідно – гетерогенність і плюральність семіосфер та модусів соціокультурної інтеракції) не лише спричиняється до релятивізації наших світообразів (порівняй, наприклад, світообраз у субкультурі панків, або ж, скажімо, байкерів, і світообраз – та співвідповідний смисловий світ, – що витворили політики, політологи, так звані “державники” і розмаїті політичні (політехнологічні) експерти і фахівці. Отож – ключове для мене тут питання: розумінням чого є розуміння?

1. Розуміння є розумінням цілісної ситуації контакту. Які смисли імпліковано в саму живу ситуативність? Наприклад, що означає – яким смислом “заряджена” – ця спільна вечера у кав’ярні?... Які смисли та антиципативно (цебто із “випереджувальним” сприйманням) “прочитувані” пресуппозиції смислів “вкладає” сама ситуація в смислове “наповнювання” вербальних лакун діалогу тощо). Наскільки тут-і-тепер ситуація влягається у зацікавленість цільову, життєдіяльнісну, сенсожиттєву) тих, що залучені у ситуативність (радше споглядають її перебіг?; радше самі конструюють її? тощо). Вислів “Він зайшов у кімнату...” залежно від ситуації може мати вельми здиверсифікований смисл (та – відповідно – цілком різні конфігурації смислів): наприклад, “детективна” історія, де в кімнату ввійшов найманий убивця; історія, де в кімнату нарешті зайшов довгоочікуваний гість; або ж, скажімо, це може бути комунікативною подією приходу коханої людини тощо. Розумінням ситуативності є також розумінням того, які аспекти співприсутності спілкувальників, речей і обставин залучені до процесу ситуативного знакоутворювання та сенсоутворювання. Які смисли генерують самі обставини (безвідносно навіть до вербальних актів). Які аспекти ситуації (по-своєму конструйованими-тлумаченими самими дійовцями) є значущими для дійовців) збігаються із прагмофокусами спілкування; або ж є аксіологічно заартикульованими).

2. Які потреби, бажання, комунікативні наміри (інтенції), свідомі мотиви, або ж обставини, що склалися під час попередніх інтеракцій (попереднього досвіду спілкування) спонукають мовця звертатися до вас? Мотиви розпочинання діалогу адресантом зазвичай намагаються збагнути (проінтерпретувати для себе) в такий спосіб: відповіддю на яке питання; або ж відповіддю на який життєвий виклик є звертання до вас (твердження, запевнювання, обіцяння, попереджування, погроза тощо) мовця (адресанта). На що націлене (яка предметна спрямованість і яка мета) висловлювання адресанта?

3. Розуміння є розумінням характеру, смислу та спрямованості ілокутивних сил комунікативного акту. Наприклад, твердження “Я прийду завтра” може бути і застереженням (попередженням); і звичайним інформуванням-повідомлянням і погрозою; і обіцянням-запевнюванням; і спробою погодити-узгодити в часі діячичну чи то групову дію, і делікатним напівнатяком на еротично-інтимну зустріч тощо...

4. Розуміння є розумінням того який смисл паралінгвальної поведінки (поза, проксеміка, кінесика спілкування, мова міміки та очей тощо).

5. Розуміння є розумінням власне лінгвального коду (відповідно до мовної компетенції та обізнаності із мовним етикетом та комунікативними конвенціями).

6. Розуміння як саморозуміння – схоплювання на рівні ментальних репрезентацій семантичних макроструктур у пам'яті у їх стосунку до інших дискурсних чи епізодних репрезентацій та у кореферентності із співвідповідними вимірами живої тут-і-тепер ситуативності своїх завдань, цілей та інтересів. Ось чому відносна виразність (внутрішня конгруентність та достатньо сильна сенсожиттєва вмотивованість) цілей (а також певної ієрархії преференцій) людини (що зазвичай корелює з її достатньо цілісною-нерозмитою, недифузною, не амбівалентною, як у соціокультурних маргіналів – ідентичністю) може сприяти швидшому та ефективнішому розумінню інакшости Іншого.

7. Розуміння – це здатність в ансамблі знаків виявити “відображення” (або ж сліди) співвідповідних (гомоморфних)

поєднань деяких об'єктів, подій, учинків, процесів тощо екстра-лінгвальної дійсності.

8. Розуміння – це здатність ментального вбачання взаємозначуваності та взаємоінтерпретованості концептів.

9. Розуміння – це здатність вирізнення соціокультурних імплікаціоналів знака на тлі досвіду.

10. Розуміння – це внутрішня готовність та здатність бути залученим у послідовні (цілеспрямовані) дії. Діяти з розумінням означає мати попередній досвід діяння (чи то колаборативного спів-діяння у процесі праці, гри, ритуальної дії тощо). Складовою ж цього попереднього досвіду діяння є вже здатність відчитувати в ситуації деяку траєкторію руху смислів у напрямі до очікуваного (бажаного) результату дії (своєї, чи то спів-дії). (Див. ще далі – Розуміння і життєдіяльність. Розуміння та форми життя).

Завдяки чому уможлиблюється розуміння та порозуміння? (що сприяє розумінню та порозумінню?)

1. Зближеність життєвого досвіду (групового, фахового, сублокального, поколінневого тощо), а також деяка схожість фонових знань (ці останні впливають не лише на таку чи таку ідентифікацію речей, ситуацій життєвих сцен, але і на сам спосіб апперцепіювання сприйнятого). Ось чому дуже часто щонайкраще розуміють предмет (зокрема предмет розмови) ті комуніканти, котрі, яко дійовці долучені до тих самих сфери та тих самих способів й форм життєдіяльності, “занурені” у ті самі соціокультурні практики (адже в лоні цих останніх спільні смисли речей, дій, вчинків, способів взаємодії, розуміння ключових лінгвоконцептів, що на них “тримаються” найважливіші фрагменти картини світу та співвідповідні мережі смислів має інтерактивно-дійовий характер, – випрацьовується як інтегральна частина відповідних форм життя (“Life forms”).

2. Поділяння схожої (структурно ізоморфної та кореферентної у визначальних лінгвокультурних концептах та відносно усталених імажинативних образах) картини світу (світообразу). Категоризація позамовної дійсності в мові, що вибудовує різне світобачення у різних лінгвокультурних колах – це один із головних аспектів гіпотези мовної відносності Сепіра-Ворфа.

3. Послугування схожими моделями (патернами) тлумачення та оцінювання (критерії, “мірки”, системи еталонів, що вкорінені в аксіологію соціонормативної культури та у звичні – “загальноприйняті” – способи потрактування-тлумачення вчинків, подій, явищ, процесів, артефактів). Особливу роль тут відіграє викшталтуване у певній культурі уявлення про так звану канонічну особу (різне у різних культурах) та про бажану (соціально очікувану) поведінку. Розуміння ролі цього чинника у процесах самого розуміння та порозуміння може бути збагачене здобутками (сьогодні, на жаль, уже почасти призабутими) важливого напрямку північноамериканської психологічної антропології – напрямку “Modal Personality”).

4. Наявність спільної зони перетину двох (трьох і більше) когнітивних полів (“бачень”, розумінь, що залежать від бодай часткового збігу когнітивних мап свідомости, спільних фреймів стало повторюваних ситуацій та життєвих сцен; а також відносно близького репертуару епізодної пам’яті тощо).

5. Спільність (принаймні в деяких важливих аспектах) системи вартостей, що завжди корелює зі системою панівних цілей суспільства (спільноти) і неминуче вибудовується у горизонті цих цілей. Саме неподіляння цілей (та корелятивних із цими останніми цінностей і ціннісних орієнтацій) спричиняється до порушення рівнів комунікації, до дисконсенсуальности, до нерелевантного розуміння того, про що ж, властиво, йдеться.

6. Згідно із Полем Рікером (трактат “Сам як інший”) розуміння увиразнюється завдяки ідентифікувальній референції дискурсивних дій: дія завжди щось повідомляє про свого дійовця (провідника дії). Ось чому герменевтика самої дії закорінена в наративній єдності життя, яко внутрішній єдності та деякій співузгодженості (когерентності) обставин, намірів, мотивів, вільних чи то мимовільних порухів та бажаних результатів.

7. Наявність попереднього досвіду спільної комунікативної діяльності, що є досвідом попередньої взаємної “приспосованости” до символічної інтеракції та сформованости образу партнера діалогізму, що своєю чергою (цей образ Іншого) безпосередньо впливає на таку чи таку кавзальну атрибуцію його поведінки (поведінки комунікативної також). Нагадаю, що

кавзальна атрибуція – своєрідне “приписування” тих або тих поведінкових спонукань (уявлення про те, що керує людиною, з якою контактуєш) контрагентові комунікації.

8. Близький “набір” фреймів та знань про ситуативні сценарії поведінки (деякі типові реакції у типових стало відтворюваних ситуаціях). Спільний репертуар попередньо укшталтованих типових реакцій на властиві деяким середовищам, деяким царинам життєдіяльності та деяким соціо-темпоральним циклам попередньо викшталтувані та стало відтворювані ситуації. Це останнє є не лише чинником когнітивним (тим, що належить до сфери знань), але й феноменом соціо-культурним, феноменом поведінковим, діяльнісним. Відповідний репертуар типових реакцій на ситуації (що стає складовою відносно адекватного розуміння) є на ділі завжди початковою ланкою тієї реальної комунікативної поведінки, смисл якої розпізнається (властиво – ідентифікується) через “накладання” на неї (іншими партнерами комунікації) спів-відповідних ситуативних фреймів. Схожий набір фреймів, що своєю рецептивною “оптикою” регулюють вибірковість (селективність) та конструктивно-активний характер рецепції-розуміння, водночас уможливорює антиципацію сприймання, – своєрідну “випереджувальну” преінтенцію розуміння, предиспозиційну налаштованість саме на такий, а не інший характер сприймання та здатність до пресуппозиції смислу, зокрема до прочитування лакун у тексті тощо.

9. Однією із передумов, що сприяє розумінню є наявність в обидвох (кількох) комунікантів близького імажинативного досвіду (близькі образи та конкретно-чуттєві уявлення, близькі так звані компаративні одиниці, близькі етноейдеми-символи тощо).

10. Розумінню сприяє спільний життєвий досвід “побутової” герменевтики. Йдеться зокрема про належність до спільної групи (етногрупи, локальної групи, субкультурної “тусовки”), що є референтною групою (групою, що її поведінкові взірці розглядають як еталонні) і яка поділяє спільну систему ролевих очікувань (експектацій).

Деякі внутрішні механізми розуміння

1. Подія розуміння – це діалог між інтерпретатором та текстом (Г. Г. Гадамер). Саме тому, що світ, яко множинність картин світу (а також безконечномірна плюральність ситуативних конструктів, які і є щоразу унікальними особистісними смислами, які у різний спосіб “подають” і моделюють “ту саму ситуацію”, чи “той самий” фрагмент речової дійсности, або ж “той самий” потік подієвости) саме тому діалог зі світом є завжди поліфонічний і багатозначний полілог. Йдеться не тільки про гетерогенність культурних ландшафтів, але й про множинність перспектив їх бачення та тлумачення. У разі ж, коли йдеться про літературний текст, – то це теж завжди полілог із текстом, що між іншим зумовлений складною грою рецептивних спроможностей читача та його уяви (фантазування) із текстом. Ось як пише про це відома дослідниця Номо Legens (Людини, яка Читає) Марія Зубрицька: “Коли ми говоримо про літературу як різновид художньої комунікації, то мусимо визнати, що існують рушійні сили, які уможливають формат процесуальности як інтерактивної динаміки відкритого полілогу з текстом. Категорія Номо legens людини, що читає, тобто читача, який перебуває у процесі гри з текстом, є насправді абстрактно-узагальненим образом полілогу – рецепційної множинности не обмеженої ні в часі, ні в просторі, феноменальної спроможности багаторазового входження до комунікативної гри і появи щораз інших результатів спілкування з текстуальною дійсністю. Полілог, – наголошує далі М. Зубрицька, – це розмикання тексту на незліченні розгалуження, інтертекстуальність, безконечне розщеплення текстуальних значень на різні рівні, зрізи, регістри, яке здійснює читач. Це процес, який не лише не вичерпує своїх ресурсів, а навпаки, подібно до магічного клубка, створює лавиноподібність дискурсивних потоків різної форми і змісту, з різними тональностями, тембрами звучання і дивовижною здатністю відлунювати у сприйнятті, свідомості, пам’яті, думках інших. Полілог – це водночас визнання єдности в розмаїтті, можливість інакшости мислення, це плюралізм світовідчуттів та світосприймань”¹³.

2. Герменевтичне коло, яке рух вперед-і-назад між частковим розумінням та смыслом цілого. По суті (як я вважаю), спосіб “входження” в герменевтичне коло є не тільки “перенесення” часткового знання на щось більш загальне, але й здатність контекстуалізувати частку у “ширших” структурах, – віднайти спосіб її “зчіплення” (зв’язку) із цілим, знайти її “місце” (яко “вузлика” відношень) у загальнішій мережі реляцій Цілого. Відтак і погляд на часткове з позицій Цілого увиразнює і прикмети (властивості) цього часткового (окремого), яко такі, що задані власне способами його зв’язків з усіма іншими, а не лише іманентними ознаками відповідного “фрагмента”.

3. Розуміння спирається на відправний пункт – якусь загальнодоступну “історію” (подію) у тексті.

4. Розуміння як “заповнювання” смислових пропусків-лаун, що провокують уяву і генерують процес спів-творчості, – процес “розширення” смислового корпусу тексту внаслідок вбудовування в нього власних смислових конфігурацій. Однак таке відчитування тексту не є абсолютно плюралістичним чи то моносуб’єктивним (скільки, мовляв, читачів – стільки ж і текстів):

Стратегії відчитування тексту, що належать самому текстові задаються зокрема:

- А) тим способом організації смислових лаун (а ці останні типологічно нагадують “негативний” простір у скульптурах Мура та О. Архипенка), що стає певною структурою “пасток” для нашої уяви;
- Б) внутрішньою когерентністю та взаємкорелятивністю речень тексту, що на них “тримається” внутрішній світ тексту, що має дуже мало спільного із позатекстовою реальністю – із континуумом цієї останньої (текст “зітканий” із аспектів-перцептів і таким чином конструює Другу Реальність). Так звана Константська школа (школа рецептивної естетики Г. Р. Яусса, Ізера та ін.) запровадила була поняття віртуального смислу (*virtueller Sinn*), яке (це поняття) окреслює потенційно закладені в творах провокаційність і несподіваність, котрі (як тлумачить цей феномен М. Зубрицька) “освіжують давні уявлення про літературу й життя”¹⁴. Надибуючи в тексті на

такі віртуальні, сказати б “гарячі”, точки творів і “пов’язуючи їх з певними образами, читач доформулює “ненаписаний смисл тексту”. До того ж цей процес активізує усі можливі механізми декодування, внаслідок чого читач здатний сприймати текстуальний світ і власний досвід”¹⁵.

5. Посутнім механізмом розуміння тексту є також постійна динамічна взаємодія ретроспекції та антиципації. Навіть, якщо і не сповнюються наші “випереджувальні” очікування-сподівання і наше наперед “за-кидування” смислів, то й це також може стимулювати відповідне “розширення свідомости” та глибше розуміння. Друге прочитування тексту не тільки тому є Іншим в усіх своїх смислових планах, що змінився сам досвід реципієнта та – відповідно – його фонові знання (у чомусь увиразнилася сама “оптика” бачення і розуміння), але й також тому, що по-сутньо модифікується сама внутрішня динаміка взаємодії поміж ретроспективною ретенцією до прочитаного і проспективною антиципацією (протенцією).

6. Розуміння є накладанням-проекцією на текст (а обставини, ситуація та образ Іншого – це теж смислоносний текст) фреймів, загальних опіній (панівних колективних оцінкових уявлень) і стереотипів (гетеростереотипів та автостереотипів), а також приписуванням певних смислів, котрі вже існують у відносно усталених смислових мережах та в рамках загальної картини світу тим чи тим речам, учинкам, явищам, комунікативним діям тощо. У цьому плані одним із найбільш характерних (і, як поки що вважають, культурно універсальних – транскультурних) механізмів – що вперше описав соціопсихолог Фріц Хайдер – є механізм так званої фундаментальної помилки кавзальної атрибуції: власні (а також і тих спільнот та груп, до яких ми належимо) невдалі (неадекватні, чи помилкові) дії ми ладні пояснювати (а, отже, і розуміти) диспозиційно (тиск, мовляв, “зовнішніх”, тиск “об’єктивних” причин, чи то якихось, мовляв “нездоланних перепон” у зовнішніх обставинах); натомість дії, вчинки (чи то вузько-ситуативні поведінкові акти) Інших (Іншого) ми зазвичай ладні тлумачити, яко їх внутрішні (есенціонально-засадничі, чи то властиві їм за самою їх, мовляв, природою) особистісні, чи то характерологічні якості.¹⁶

7. Як це вважав ще Дільтей, – зрозуміти означає перенести себе в інше життя. Психологічна наука в цьому плані звертає увагу зокрема на інтуїтивне вчування, – так звану емпатію. Розуміння, яко різновид буття: існувати розуміючи. Це останнє передбачає, між іншим, не лише герменевтику дії (розуміння того, чому саме так чи так чинить інша людина, які її спонукання у вчиненні нею тих або тих дій, які латентні смисли імпліковані в її вчинки, про що промовляють самі її поведінкові акти тощо), але й також герменевтику бажання (якими хотіннями – невідрефлексованими також, сублімінальними бажаннями та пожаданнями – покермовується людина). Адже людські хотіння у будь-якій ситуації контакту (навіть і позавербального) є сенсоутворювальним чинником.

8. Розуміння означає належність комунікантів до однієї і тієї ж мовної гри (опанування конвенцій і прескрипцій цієї гри є – нагадую – наслідком енкультурації людини – поступового її входження-вростання із раннього дитинства у смислові мережі та у те поле символічної інтеракції, що у ньому ці мережі самовідтворюються та транслюються). Сучасний англійський аналітичний філософ С. Шенкер зазначав, що із часів Шляйєрмахера в герменевтиці був усвідомлений та експлікований той принцип, котрий відтак стали називати “контекстуальним принципом Фреге”: слово має значення тільки в контексті висловлювання (речення). Звідсіля й холистський принцип сучасних герменевтичних теорій: слово є значущим тільки в контексті того горизонту значень, що до нього воно стосується. Ось чому Юрген Габермас у теорії комунікативної дії пише про так зване “комунікативне апріорі”: певну передструктуру інтерсуб’єктивного взаєморозуміння членів певної людської спільноти, що перебувають у взаємодії. Значення, яке ми розуміємо не є “етикеткою” до позамовного об’єкта: значення випрацьовується як функція мовних ігор. Значення є щонайважливішою прикметою мовидіяльності, мовлення-практики. На противагу до філософських учень минулого, які субстанціоналізували значення (“оречевлювали” його) ми сьогодні вже говоримо про те, що значення є функціональним (воно розгортається в мовних іграх). Мова не рееструє структуру реальності, а залучається у безпосеред-

ню практичну взаємодію із нею і стає інтегральною частиною такої взаємодії. У цьому стосунку у сучасній англійській аналітичній філософії (вже десь із 70-х років минулого століття) відомою стала так звана “школа Дамміта”: теорія значення має бути теорією того, як функціонує мова. Бейкер та Хакер теж пишуть про те, що ніщо не може бути символом в ізоляції від практики. Відповідні мовні ігри слід розглядати у зв'язку зі спільним (гуртовим) способом концептуалізації досвіду в процесі діяльності членів певної спільноти. Це властиво і є те, що Людвіг фон Вітгенштайн називав був “формою життя”: ця остання відображає залежність нашої “реальності” – через концептуалізацію, через “логіку” – від граматики. З другого боку, відомий учень Л. Вітгенштайна Малкольм наголошував був на тому, що він (цебто Вітгенштайн) “підкреслює вирішальну роль зовнішнього фону, всього довкілля людини у визначенні значення вживаних нею слів...”, а також того, “як відмінності в обставинах змінюють значення того, що ми кажемо і чинимо. Чимало понять (наприклад, пов'язаних із магічними уявленнями деяких спільнот), як зазначає Вінч треба розглядати у контексті конкретних традицій та ритуалів, котрі склалися в конкретнім суспільстві (а не екстраполювати на них власні теоретичні сутності). Те саме поняття “реальності” належить до мови певної “форми життя” і тому має відносний характер. Вінч, наприклад, переконаний, що магічна система азанде (південносуданські племена) утворює такий самий внутрішньо когерентний дискурс, як і західні науки. Із припущення про соціокультурну відносність понять і оцінок Вінч робить висновок про незастосовність надто логізованого критерію суперечності щодо дій оракула. У соціокультурному та психокультурному контекстах життя племені пророкування оракула зовсім не підтверджують чи то відкидають, – їх просто дотримуються. У цьому властиво і полягає осмисленість словесних передбачень оракула для членів певного племені. Учений-європеєць, як вважає Вінч (а він мав на увазі насамперед британського соціального антрополога-функціоналіста Еванса-Прітчарда) допускається “категоріяльної помилки”, нав'язуючи племені азанде власний критерій суперечливості... Еванс-Прітчард не

сприйняв був ідею про те, що вживані примітивними народами поняття можуть інтерпретуватися тільки в контексті життя цих народів та притаманних їм життєвих форм.¹⁷ Ключем до розуміння тих культур, що вивчають Вінч вважає їхню природну мову: однієї лише наявності мови достатньо для появи у будь-якому типі суспільства свого уявлення про раціональність. Важливим для релевантного розуміння досягнення того сенсу життя, що відрізняється від нашого розуміння. Наприклад, урожай представники азанде сприймають не тільки у зв'язку з одержанням продуктів харчування. Їхнє життя, родинні зв'язки, стосунки з одноплемінниками і сусідами значною мірою залежать від ставлення до урожаю.

9. Інтерпретативне розуміння (а кожне розуміння є розумінням-тлумаченням) істотно відрізняється в науці й мистецтві. Наведу тут трохи довше міркування із цього приводу Віталія Радчука (Київський національний університет, стаття “Що таке інтерпретація”. Рукопис – 1997 р.):

“І наука і мистецтво допускають принципову множинність тлумачень об'єкта, тобто множинність теорій і художніх втілень... Мистецтво приймає ще й множинність критеріїв. Художні течії, школи, традиції, стилі, цілком уживаються як окремі, незалежні, самоцінні. У науці ж різні обґрунтування, мотивації мають погоджуватися між собою, тут обов'язково виникає потреба взаємної інтерпретованості різних теорій для доказу їхньої несуперечливості. Тому множинність тлумачень, насамперед їхня вмотивованість й особливо характер розбіжностей та суперечностей між ними, а також природа їхньої взаємодії як динамічного комплексу, що час од часу поповнюється новими версіями, у науці й мистецтві відмінні. Якщо мистецтво дошукується художньої правди, то від науки чекають об'єктивної істини. Якщо у кожного митця “в своїй хаті своя правда”, то для вченого “істина є процес” (Гегель)...”

10. Розуміння, згідно з Гадамером, відбувається jako зустріч (сходження) горизонтів різних соціокультурних та культурно-історичних досвідів. Зустріч горизонтів не означає тотожності, еквівалентності (адже точні “дублікати” теж вимагали б тлумачення). Цілковито “перенести” себе в чужу суб'єктивність – не-

можливо: інший досвід – завжди залишається досвідом Іншого. Однак те, що апелює до нас, “звертається” до нас саме тому створює передумови до розуміння, що розширює свій горизонт аж до “доторку” і зливання з моїм горизонтом. Саме такий розширений “сукупний” горизонт дає можливість споглядати (охоплювати) Інше хоча й не достоту в усіх його аспектах, відношеннях та прикметах, але ж у правильних пропорціях. Отож “зустрічне” розширення горизонту створює не стільки цілковито точне розуміння, як співвідповідний (належний, релевантний) формат бачення–сприймання–тлумачення. Це стається тоді, коли раніше незбагненне (незрозуміло – “чуже”) потрапляє всередину мого горизонту: із “далекого” стає “ближчим”. Адекватне розуміння не буває миттєвим: релевантне тлумачення часто потребує історичної дистанції. Таке “злиття” горизонтів можливе лише в “полі” мови й на підставі такого відносно цілісного герменевтичного досвіду, коли людина принаймні перебуває “в згоді” зі самою собою, – посідає внутрішньо когерентні цінності, способи потрактування (евалюації), а також такі інтерпретативні моделі, що узгоджені зі загальним світобаченням та світорозумінням людини). В іншому разі двоїсте (роздвоєне) “фокусування” нашої пізнавальної оптики просто не дасть якогось більш-менш виразного уявлення щодо предмету осмислювання-розуміння. Успіх тлумачення постає як злиття горизонтів того, що людина посідає у сфері досвіду та того, що вона (людина) набуває заново. У такому розумінні є частка перед-розуміння, котре дане нам у культурній (лінгвокультурній) традиції.

11. Розуміння часто ґрунтується на аналогії та екземпліфікації. У намаганні збагнути щось ми відшуковуємо у мнемосфері, у “покладах” нашого досвіду “схожі” (чи то співвідповідні за аналогією) “випадки”, ситуації, епізоди, “приклади”, “сцени дії” аплікативно-образного плану. Саме тому, що ці “випадки” (“приклади”, схожі факти, чи, точніше, наші конструкти так званих “фактів”, що на них ми взоруємося) завжди є так чи так частковими та унікальними (не тотожними тому, що ми хочемо збагнути), – то й наше розуміння завжди приречене лише на часткове (неповне) розуміння. Не лише у повсякденному житті, але і в науці акт зрозуміння (осягання) чогось (наприклад,

якогось явища на субатомарному рівні у квантовій механіці) ґрунтується на “формулі”: “Та це ж, властиво, те саме (або ж дуже схоже..., аналогічне...), що й у такому-то разі...”

12. Розуміння тексту – це здатність робити випереджувальні “передбачування” смислу (а також моментів очікуваного розвитку фабули) завдяки тим розмаїтим інтертекстуальним фреймам (набутим, інтерналізованим завдяки усій попередній прочитаній лектурі та завдяки самому досвідові вчитування у текст, досвідові входження в різні тексти та у так звані “можливі світи”, що не тотожні життєвому світові референцій. Здається, найглибше про це розмірковував був у своїх студіях зі семіотики тексту Умберто Еко. Завдяки інтертекстуальним ключам (“накладанням” на текст інтертекстуальних фреймів та “до-фантазовуванням” того, що не сказано в тексті реципієнт тексту вибудовує у своєму розумінні навіть те, що “приховується” у тексті чи то недовговорено у ньому (часто такі смислові лакуни є своєрідними “пастками” для “виловлювання” та провокування уяви читача, що завбачено і передбачено дискурсивними стратегіями самого автора тексту). Ось декілька цікавих думок Умберто Еко. *“На рівні дискурсивної структури, – пише У. Еко, – читача запрошують заповнити різноманітні порожні місця, де нічого не сказано (тексти – це ліниві механізми, які запрошують когось зробити частину їхньої роботи). На рівні наративних структур вважається, що читач зробить передбачення, які стосуються майбутнього розвитку фабули.*

Щоб так сталося, читач повинен звернутися до різноманітних інтертекстуальних фреймів і зробити серед них свої інференційні ходи. Кожний текст, навіть якщо він не є специфічно наративним, певним чином зобов’язує адресата сподіватися і передбачати завершення кожного незакінченого речення: “Джон не приїде, тому що...” змушує нас висловити припущення щодо відсутньої інформації, навіть ризикуючи, що вони не відповідатимуть дійсності. Очевидно, цих сподівань чіткіше вимагає наративний текст. Вони є антиципаціями глобального розвитку подій, який подає фабула, коли досягає свого остаточного стану. Часто художній текст не лише дозволяє ці інференційні ходи, але й нетерпляче чекає на них, щоб самому не говорити надто багато.

Часто, встановлюючи серію причинно і лінійно пов'язаних подій *a...e*, текст розповідає читачеві про подію *a*, а за якийсь час про подію *e*, вважаючи, що само собою зрозуміло, читач уже передбачив зумовлені події *b, c, d* (наслідком яких до багатьох інтертекстуальних фреймів є *e*). Отже, текст імпліцитно підтверджує “розділ-привид”, який гіпотетично написав читач. Іншими словами, автор упевнений, що читач уже сам написав розділ, який не виявляється на рівні дискурсивних структур, але який ми сприймаємо актуалізованим щодо нарративної послідовності”¹⁸. Однак – варта напевно зазначити – такі механізми інтертекстуального фреймінгу в процесі актуального прочитування книги та розпізнавання (ідентифікації) на цій основі “знайомих” образів, обставин, характеристичних прикмет певних персонажів чи то так званих “типажів”, або ж і фабульних схем (вкупі з одночасним впізнаванням у цьому “дзеркалі” самого себе, а також укупі з оновленням, “розширенням” саморозумінням, що підживлює-посилює розуміння) навіть у цілком “буденній” (не фаховій, не літературознавчій) екзегезі тексту минулих епох глибинно взаємодіють із життєво-діяльним та екзистенційним досвідом реципієнта-читача. У самому процесі прочитування (чи то хай навіть перечитування) книги реципієнт присутній не лише, яко той, що *розуміє текст* (вбудовуючи у нього, зрозуміло, і свої смислові коваріації); просто *насаоджується текстом*; а також *тлумачить текст*; і не лише яко такий, що його (читача) досвід (емоційний та естетичний досвід також) *оновлюється читанням*. Читач присутній також і як дійовець (агент власної життєдіяльності, актор у своїх контактувальних мережах та середовищах свого дієвого становлення-життєтворення). І стається це власне тому, що його *читацька* ідентифікація із прочитаним (у тому аспекті, як бачить це Вольфган Ізер) є *подоланням дистанції смислів* – своїх та автора – *подоланням поміжпростору двох смислових світів шляхом “включення” віртуальної (чи то віртуалізованої) життєдіяльності персонажів книги у власні життєдіяльнісні моделі, у свої власні поведінкові сценарії та у власну систему цілей та орієнтирів життєдіяльності та життєтворення*. Адже персонажі екзегетично розпізнає читач, яко такі, що діють; яко такі, що провадять своє життя (зокрема у взаєминах

та колізіях з Іншими), яко такі, що чинять вчинки. Виникає діалогізм життєвих досвідів, що розширює досвід *cogito*, ба, навіть, і спонукає читача із уже дещо іншої (модифікованої) перспективи споглядати на власні стосунки та дії (включно із повсякденними своїми мовленнєвими актами, які теж – нагадую – є соціальними діями). Це оновлюване саморозуміння знову ж таки (бо й тут задіяна універсальна “петля зворотного зв’язку”) спонукає читача (свідомо чи то несамохіть) через трохи вже іншу смислову “оптику” поглянути і на текст: побачити в ньому нове самобачення. Отож подібно до того, як і нові життєві обставини й несподівані ситуативні повороти “виявляють” (на кшталт лакмусового папірця), чи ж то навіть і віддзеркалюють-відображають якісь прикмети нашого “Я” та наші особово-характерологічні прикмети, які, можливо, аж до відповідного моменту були прихованими для нас самих (яких ми “не знали”, про які ми “не здогадувалися”, або ж надавали їм зовсім іншого окреслення), а отже, ці нові життєві обставини можуть поглиблювати наше саморозуміння, – так само Інакшість часто Нового – для нас – світу художньо-літературної реальності (чи ж то внутрішньої реальності наукового або ж філософічного тексту), що є значною мірою безеквівалентним на тлі нашого життєвого досвіду, починає зненацька для нас самих (чи навіть і мимохіть) “підсвічувати” наше Я та глибинні шари нашого досвіду із тих “боків”, які були раніше “притіненими” для нас самих, непомітними для нас самих. Відтак таке опанування й водночас розширення такого нашого глибшого внутрішнього ресурсу розуміння (зокрема самої прецизійності процесу розуміння-відчування-глумачення), увиразнює й опрозорює також і подальше відчитування тих смислів, що “рояться” у самому естві людини. І це вже не лише нова “оптика” бачення, що просто “запозичена” в світі книжки нова ідеографія думок, знань, потрактувань; або навіть якісь нові (чи то бодай видозмінені) аксіологічні “мірки”; чи то може лише якийсь новий набір смисло-розрізнявальних прикмет та новий досвід “вчитування”-вчування... Складні смислові полілогічні ігри з текстом генерують саме те, що генерує кожна правдива гра. Йдеться про те особливе над-емоційне (водночас і біо-психічне, енергетичне і психо-духовне) збуджування (в процесі читання белетристики, поезії, Святої Книги, чи то якогось блис-

кучого філософського есею), що може припроваджувати Читача і до такого Високого Розуміння, яким є осяяння. Читач сприймає у цю мить далеко не тільки те, що є на папері, і часто навіть і не те, що у момент написання тексту було відрефлексовано самим автором... Це той особливий стан (стани), коли його (читача) співтворча уява, його фантазування, його спроможність інтуїтивного вчування, його вміння цілком вільно віддати себе у смислоносні потоки, його зануреність у вільну гру асоціацій, образів та внутрішніх форм твору є саме такими, аби вільно і безоглядно внутрішньо розкошувати в такого гатунку збудженні¹⁹. Це особливі стани, котрі тотожні не лише свободі такого читання, але й самому читанню яко властивій свободі...

Це і є те високе розуміння, яке я окреслюю не просто як розпізнавання (ідентифікацію) безпосереднього (послідовно-синтагматичного) змісту прочитаного, а як переживання сенсу.

Як пише наша відома дослідниця творчості англійських письменників ХХ століття (причетних до кола творців *інтелектуального роману*) Соломія Павличко для славнозвісного Лоренса Дарелла таке ознайомлення з контроверсійною книжкою Генрі Міллера стало дуже суттєвим *“кроком до осягнення себе”*. Зрештою вже трохи пізніше сам Л. Даррелл засвідчив був це зрушення *всередині самого його ества (1937): “Тропік” (роман Г. Міллера – Р. К.) відкрив щось у моєму мозку. Він негайно звільнив мене...²⁰ (курсив мій – Р. К.)*

Таке усучільнене (нездиференційоване спеціальним літературознавчим інструментарієм) поєднання *рефлексійного, чуттєвого, інтуїтивного, аплікаційно-імажинативного* можливе саме на ґрунті життєдіяльнісного, екзистенційного та чуттєво-біопсихічного (умовно-спонтанного, умовно-інстинктивного), але такого, що теж органічно вмонтоване у життєдіяльність, а відтак – і “окультурене”, – сповнене смислових “вібрувань”...).

Розуміння й життєдіяльність. Розуміння і динамічна множинність ділянок (середовищ), способів та форм діяльності

Якщо діяти – це діяти зі знанням, то саме розуміння дії мусить спиратися на хоча б часткове перед-знання оцього знання про цілі

та модуси дії (спів-дії). Отже, дія – знання – розуміння неминуче підживлюють та взаємно опосередковують одне одного у конструюванні спів-відповідних смислів та їх динамічних коваріацій. Отже, приписування смислів (інскрибування, надавання смислів), яке властиве ядру самого акту розуміння є не лише приписуванням певного семантичного навантаження мовним конструкціям. Розуміння стає діяльнісною проєкцією знань, котрі є певною лінгвокультурною упорядкованістю (організованістю) праксеологічних аспектів досвіду життєдіяльності. Практиологія досвіду є тим актуальним шаром досвіду, що завжди ладен актуалізуватися в цілеспрямованих (відрефлексованих, “відформатованих” у певних смислових конфігураціях) діях (учинках, поведінкових актах).

У цілісній конфігурації дія – ситуація – сенс (де все – взаємозумовлене, бо сенс не лише генерується ситуацією та самою спрямованістю дії, але і водночас є конституювальним чинником, що впливає і на вибудову самої ситуації і на перебіг дії) послідовні вервечки реакцій на стало відтворювані (типові) елементи мінливої ситуативності стають інтегральною частиною самої ситуації принаймні у трьох аспектах:

- А) як її почуттєво-відчуттєвий смислеобраз, що фіксує відповідний психічний гештальт та діяльнісно-ситуативні фрейми когнітивного плану;
- Б) яко спонукальний механізм її (ситуації) розгортання, що певною мірою програмує кожен подальший “крок”, чи то “turning point” просування ситуації (зокрема в її інтерпсихічних аспектах);
- В) яко та присутня складова процесу соціопсихічної інтеракції (що збігається із комунікативним актом) в аспекті пресупозиційного завбачування смислів подальшого діалогізму (навіть, якщо такі смисли і не будуть вербалізованими чи то експлікованими у паралінгвальних актах чи то інших способах кодування): емоційна реакція на дію (мовленнєву дію також) не лише стає чинником програмування подальшого перебігу інтеракції, але й новоналаштованою “оптикою” сприймання-розуміння-тлумачення-конструювання самих смислів живої ситуативності.

Ось чому емоційні реакції на TV-передачі, які позбавлені петлі зворотного зв'язку (через коригувальні наслідки дії-реакції) мовби “зависають”. Адже вони є ситуативно безплідними: нездатними мотивувати наші дії (навіть, якщо йдеться про нашу діяльність інтерпретативну, діяльність тлумачення всього того, із чим ми контактуємо).

Розуміння яко соціопсихічний феномен індукується у полі спів-дії та спільного горизонту цілей співдії (вкупі з очікуваними, чи то гаданими наслідками цієї останньої). Тому ключовими (і зокрема першорядними для співрозуміння та порозуміння) в спільноті (чи то якомусь вужчому комунікативно-діяльнісному колі людей) ідеями мали би бути цілі. Спів-розуміння стає частиною самої спів-дії тому, що елементи спів-дії (та самі способи їх поєднування) є кореференційними щодо смисленості спів-відповідних фрагментів когнітивних майдівців та структури їх емоційного досвіду. Елементи спів-дії наділені смислами у контексті логіки самої дії, – притаманного їй цілепокладання, мотивування, послідовності окремих діяльнісних актів (послідовності “кроків” діяльнісного сценарію) та характерних діяльнісних способів орудування (речами, засобами, способами репрезентації, елементами ситуації), чи то так званого “modus operandi”). Дія не породжує смислів безпосередньо. Якраз навпаки, – діяльність смислоутворювання зав'язується тільки тоді, коли окремі складові дії та самого її перебігу уже наділені смислами, – уже обрамлені відносно цілісними фреймами свідомості (отож у кожній дії присутні “сліди” – зокрема знакові, смислові, спонукальні, інтенційні, структуральні сліди – попередніх дій та співдій. Кожна співдія містить у собі і той момент регульованої імпровізації, який у прихильників концепції П'єра Бурдьє називається Габітусом.²¹ Спів-дія (діялісна кооперація з Іншим) є тим маленьким віконечком у загадковий досвід Іншого саме у тих аспектах, де він почасти збігається зі спільним знанням про схожі й когерентні способи діяння. Праксис не тільки включає спільну залученість в дію, у діяння, у відому нам внутрішню логіку самої акціо-нальності, але й також містить домінуючі сенсогенерувальні уявлення про цілі діяння (що чинимо і чого очікуємо від дії?;

яким є наш образ-уявлення про саму спрямованість дії, зокрема й визначальний вектор її інтенціональних вимірів та тих хотінь – прагнень, пожадань – що залягають в цілісній взаємній динаміці дійовця та дії); про її доцільність (задля чого?); про способи орудування речами-об'єктами в перебігові діяння; про способи координації дій; про аксіологічну значущість взаємної колаборативної готовності. Спільні концепти не породжуються у соціокультурних практиках. У лоні цих останніх виношуються смисли, які вже у свою чергу можуть бути скристалізованими у лінгвокультурних концептах (та у їх специфічних поєднаннях) і, перейшовши через процес седиментації²², “відлитися” відтак у певні відносно сталі культурні реалії (втїлитися у цілісних комплексах артефакти – устійнені смислові мережі – способи потрактування – норми – вартості).

Той, хто ще не перейнявся сам (особисто) певною діяльністю (та життєформами такої діяльності) у конкретній царині (конкретнім соціокультурним, чи то етнолокальним сегменті розгортання такої чи такої діяльності) яко життєдіяльністю-для-себе (своєї громади, сім'ї тощо), але продовжує далі бути тут (у спів-відповіднім локусі своєї присутності) переважно споглядачем, – той ледве чи “розпакує” приховані смисли відповідної діяльності. Тому смисл переживається (а отже, і розуміється, бо *залученість у переживання є сенсоутворювальною складовою самого процесу* рецепції та розуміння) автентично тільки тоді, коли споглядач живої ситуативності є водночас тим дійовцем, що залучений у колаборативне спів-діяння: він не просто споглядає “зісередини” (на кшталт соціо-антропологічної та соціологічної методики т. зв. залученого спостереження) що діється і в який спосіб чиниться, але і сам спів-діє, – сам переймається смислами живої процесуальності діяння, сам стає чинником відповідного локусу життєтворення і відповідного життєвого середовища. Дослідник (соціальний антрополог, соціолог) може бути дійсно залученим у спостереження певної живої ситуативності. Однак якою мірою він справді залучений у соціальні ігри тих, кого обсервує? Адже це не його ігри! Адже це зрештою ті соціокультурні ігри, які протікають у системі координат інших (аніж у дослідника) цілей та інших

життєвих інтересів. Сам перебіг життєдіяльності, якщо людина заангажована у цю діяльність яко таку безпосередньо, “вплітає” певні смисли та питомі поєднання смислів (чи то багатозарові агломерації смислів, чи то більш структуровані смислові констеляції) у властиві цій життєдіяльності процеси: саме дійовці є правдивими інтерпретаторами власної акціональності (разом із щонайближчим довкіллям її розгортання, де і сама “арматура” стосунків та їх регуляторів і конвенцій теж буквально функційно “тримає” таке довкілля). Хоча, зрештою, і самі дійовці можуть також і не здогадуватися навіть про деякі латентні смисли власної життєдіяльності (наприклад, про глибинний смисл транзитивно-лімінальних аспектів якоїсь групової обрядодії), що їх збоку добре бачить ще майже зовсім не втаємничений у якусь локальну життєдіяльність спостерігач. Однак жодна так звана “об’єктивна” раціональність не спроможна відтворити ізоморфно та ізосемно внутрішню сенсологію дії, якщо сам споглядач ніколи не був залученим безпосередньо у практику відповідної форми (різновиду) життєдіяльності та у ту прагматику спілкування дійовців, яка (ця комунікативна прагматика) завжди конче є органічним рушієм будь-якої спільної (групової) діяльності. Вона (прагматика комунікації²³, яко живого процесу) не просто супроводить і опосередковує цю дію, але й унапрямує та регулює її). Тому безперечно має рацію у теорії практики П’єр Бурдьє, коли у такому контексті знімає хибне протиставлення “об’єктивности” науки і суб’єктивности живого повсякдення. “Статус глядача, який, – пише П. Бурдьє, – відсторонено спостерігає, передбачає не лише епістемологічний, а й соціальний розрив, котрий ніколи так точно не спрямовував наукову діяльність, як у випадку, коли він перестає виглядати таким, підводячи до імпліцитної теорії практики, що впливає із забуття соціальних умов можливості цієї діяльності”.²⁴ Дослідник, який прийшов на терен своїх досліджень (соціоантропологічних, соціологічних) із цілком іншого ареалу, а отож, і не мав можливості перед тим брати пряму участь у життєдіяльності тієї спільноти (групи) і – відповідно – не посідає досвіду відповідної життєдіяльності та властивих їй життєформ (а смисл цих останніх досягається лише у спосіб актуальної задія-

ности в саме життя та життєтворення, у прагматику людської спів-дії) неминуче потрапляє в ситуацію розриву із повсякденною практикою отієї нової спільноти (групи). Цей розрив ще більше посилюється, коли під час дослідження намагаються нав'язати досліджуваній реальності свою логіку, називаючи її об'єктивною.²⁵ А це означає на ділі, як гадає П'єр Бурдьє, “приписування предметові своїх норм конструювання і мрію про владу над реальністю, на кшталт влади режисера”.²⁶ Отож так звана “реальність як вона є” – це завжди органічна єдність динаміки самого життя (у якому немає місця для демаркацій між об'єктивним і суб'єктивним, чи то поміж діяльнісною залученістю у світ та тією попередньо конструйованою картиною світу чи то світообразом, які повсякчас “втручаються” у самі процеси життєдіяльності) в усій поліморфності та поліфункційності ділянок, способів та форм діяльності та вплетеного у це життя смислоруху й гри смислів. На цьому тлі стає очевидним (і особливо в аспекті теорії практики П'єра Бурдьє), що саме життя і рефлексія над життям – це одне ціле. Адже і сама думка (раціональна рефлексія в плані Cogito), що її годі елімінувати у “чистому вигляді” із потоку свідомости (з його інтуїціями і невизначними біопсихічними пульсаціями та хотіннями і сублімативно-“окультуреними” амбівалентно-символьними означуваннями пригнічуваних спонукань тощо) аж ніяк не вільна і від епістемно зумовленої данности Цієї інтелектуальної доби із властивими їй когнітивними стилями, репертуаром категорій та специфічно-парадигмальними ходами думки; як і не вільна вона (так звана раціональна рефлексія) від певного – завжди обмеженого – набору інтерпретативних моделей, від інтродюкованих у саме її нутро соціокультурних імплікаціоналів та багатьох інших моментів “багат шаровості” думки. Саме тієї багат шаровості, що в її “розрухуванні” та в “розгойдуванні” (всупереч усім так званим формально-логічним операціям) не другорядну роль посідає динамічна гра смислів. Йдеться про ту гру смислів, яка завжди (бодай одним своїм “кінцем”) залягає у діяльнісному та дієвому розгортанні самої живої ситуативності (навіть, якщо ситуативність полягає лише у ситуації читання тексту, чи то ситуації споглядання телеекрану). Стає

очевидним, що не по-структуралістському витлумачена мова (тобто не яко система чистих інтралінгвальних відношень) спроможна виразити думку і створити поле розуміння; а що внутрішня логіка самої життєвої практики (повсякденної життєдіяльності) здатна артикулювати (і переартикулювати) ті або ті смисли, – надати речам, суб'єктам, діям та ситуаціям деякої смислоносності і створити (у самій логіці дій, у самому праксисі життєтворення) підстави до консенсуальності, до суголосності розуміння та порозуміння. Тому й акт мовлення не є лише актом “виконання” (актуалізацією “готових” структур). Акт мовлення є актом ситуативної плінності мінливих смислів, що узалежнені не лише від структур, а й від мережі людських стосунків, людської спів-дії, дійсних учинків людей. Практична логіка (логіка самої життєвої практики стосунків та дій) є одночасовим (одномоментним) осмислюванням і розумінням цих дій. До цього додаю лише, що практична логіка – це не лише логіка актуальних ситуацій, але й логіка, що посідає свою практичну передісторію. Ось чому між іншим і теренове “занурення” етнологу у свій об'єкт (спостереження поза безпосередньою залученістю у поле соціальної гри) не може бути достатнім для розуміння тієї складної гри смислів, що властиві цьому полю. “Недоречна проєкція суб'єкта на об'єкт ще ніколи не була настільки очевидною, – зазначає П'єр Бурдьє, – як у разі первинної участі етнологу, замороженого або містифікованого, як під час популістського занурення, коли той продовжує грати з об'єктивною дистанцією від об'єкта і грати в цю конкретну гру як гру взагалі, із думкою вийти з неї і переказати”.²⁷

Справді слова (і вербально-текстові аспекти дискурсу також) здатні виражати уявлення, поіменовувати (речі, явища, події тощо), розчленовувати та поєднувати (чи як це каже М. Фуко у IX розділі славнозвісної праці “Слова і речі”) зв'язувати і розв'язувати речі. Однак разом із жєстами, разом із невідрефлексованими механізмами наших помилок (які теж можуть мати свій сенс, чи то “обростати” вторинними смислами), разом із конвенціями, звичками і ритуалізованими діями вони (а саме слова та пов'язані з мовленням-розумінням суміжні способи кодування) не просто “влягаються” у внутрішньо когерентний, хоч

і багатошаровий) ансамбль знаків і певним чином упорядковану сітку “слідів” (та слідів слідів). Вони (і це головне для нашого тут розуміння самої динаміки сенсотворення, сенсовідтворювання та складних траєкторій руху і гри смислів) набувають своєї внутрішньої логіки (і водночас функційної повноти у динамічній внутрішній пов’язаності семіосфери, логосфери та прагмосфери) лише в лоні дії (життєдіяльності) включно із такими складними її “малоуречевлюваними” (але завжди екстернально вираженими) різновидами, як когнітивна діяльність, де кожна думка, як зазначав ще Густав Шпет, є врешті-решт здійснюваною думкою (ідеєю, що самоздійснюється); яко творча діяльність поета, художника, чи кіноактора тощо; чи яко наша напружена (аксіологічно, етично напружена) повсякденна інтерпретативна діяльність, повсякденне наше тлумачення світу, тлумачення себе в цьому світі, тлумачення події реальності світу.²⁸

Отож немає сенсу поза життєдіяльністю. Слово (як і інші способи означування, вираження та психокультурного впливу на адресата) саме собою (і навіть укупі з усіма іншими словами) не має сенсу. СENS розгортається тільки як діяльнісний сENS, – навіть, якщо ця дія – когнітивне зусилля, а її результат – когніція. Тому і найкоротше моє визначення сENSу: сENS – це ситуативний конструкт. Адже усі складові ситуації (і рольове ситуювання та рольові очікування щодо гаданого реагування та гаданої поведінки одне стосовно одного в процесах контактування, і особистісні прикмети мовців, і “залучені”-втягнені в акціонально-функційних своїх модусах та в смислових планах речі-об’єкти і увесь комплекс соціо-психічних вимірів ситуації – від атит’юдів щодо Іншого та кавзальної атрибуції Іншого до “спонтанних” реакцій на ситуацію тощо) не є аж ніяк статичними. Вони (ці складові, відношення, ознаки і виміри живої ситуативності) аж ніяк не бувають статичними, фіксовано-устійненими, константними. Вони урухомлюють дію і самі інтегровані в цю живоплинну (процесуальну) дієвість. Тому і смисли (агломерації та констеляції смислів, “здетонована” гра смислів) не просто “відбиває”, чи то “відображає” ситуацію, чи то просто “спирається” на ситуативність, апелює до неї, а дійсно “виринають” із самих її надр.²⁹ Адже і сама динаміка перебігу

ситуативности (наприклад, в аспекті гри діалогічних ходів та контр-ходів; переключення-перемикання мовленнєвих кодів, переміни топіків тощо) промовляє до нас чи то явними, чи то “тьмяно” напівусвідомлюваними, чи то латентними, або ж і лакунними³⁰ смислами... Зміна в логіці діяння (а – відтак – у динаміці ситуації) зумовлена далеко не лише змінами в комунікативних інтенціях–цілях–мотивах, але й у тих емоціональних реакціях (а відсутність реагування – теж реакції), які не лише “завантажені” смислами, але й “опромінують” смислами (щоразу-щоразу іншими) живу ситуативність. І у такий спосіб знову і знову модифікують її, включаючи цю нову епіфазу (епіфазу емоційного реагування) в усю попередню про-фазу контактування, розширюючи сам досвід спілкувальности, а відтак і саму можливість глибшого вчування у смисло-логію взаємодії, яка щораз більше розширює власне герменевтичне коло і властиву собі (іманентну тут-і-тепер ситуативності) ідіоситуативну логіку конвергентного “зближування”. Чи хай навіть і взаємного відштовхування смислів, котре теж буває продуктивним для розуміння та порозуміння. Ось чому ситуативність – це не тільки соціо-психічна, соціологічна та комунікативна категорія, але й вельми складний агрегат смислів, що “нанизані” на мережу реальних стосунків і не лише є вельми чутливими до таких стосунків (перемінюються разом зі стосунками-взаєминами), але і є водночас генерувальним чинником цих стосунків, передумовами консенсуальности – дисконсенсуальности, передумовами симпатій і антипатій, передумовами переходу із одних дискурсивних стратегій на інші, передумовами, що стимулюють сам ефект спів-причетности і навіть саму потребу не тільки бути-поряд-із-іншим та потребу діяти-вкупі-із-іншим (кооперуватися, колаборувати), але й також потребу належати іншому, чи то потребу мати із Іншим не лише, скажімо, еротичне, але і якесь ексклюзивне духове єднання, а відтак у цьому останньому (у такій цілковитій злуці) “зняти” бар’єри інакшости щодо Іншого, – “ототожнитися” із ним... Отож така жива ситуативність, котра є і складним агрегатом смислів і водночас тією “машиною”, що урухомлює смисли та індукує їх в полі дії (спів-дії), водночас скомплікуючи саму смислогру, реально розгортає усю гаму життєдіяльности людини, усі дійсні життєві практики

(екстеріорно репрезентуючи життєдіяльність у комунікативній поведінці, у загальних поведінкових дисплеях, в актуалізаціях типових епізодних сценаріїв, у певних акціональних операціях тощо) вибудовує те поле дії (засадничо-онтично тотожне соціокультурному середовищу), – поле назагал звичне і узвичаєне для дійовців – що на його тлі³¹ щось вочевидь нове, або не зовсім звичне можна сприймати jako подію. І насправді подія – це завжди те, що наче піднімається понад рамцями звичного та усталеного (з-дня-на-день) перебігу життєдіяльності (у тім числі – і поза межі якоїсь звичної дискурсивної усталености та звичних комунікативних практик). А, отже, у цьому плані наче осцилує поза межі уявлень про норму, про нормоване, про належне, про безпечне тощо. Як це не здасться комусь парадоксальним, але саме шаблонізовані форми свідомости (до перерахованих трохи вище додамо ще архетипи, фантазми та відносно устійнений ремо-тематичний репертуар) допомагають нам тим гостріше сприймати новизну нового, а якусь дійсно оригінальну думку, оригінальний підхід, оригінальну візію чогось (а не лише фактуальну суспільну подію) сприймати та потрактовувати (цебто розуміти!), jako особливу подію... І як це не парадоксально, але саме через наші (часто відчайдушні!) намагання увібгати подію у рамці звичного та узвичаєного ми (мовби вимушено) розгойдуємо у дещо ширший, аніж це буває зазвичай амплітуді усю багат шаровість та дійсно нову валентність (полівалентність) смислових ігор. Ось чому саме події (те, що потрактовується, jako подія у певному середовищі життєдіяльності) можуть стати передумовою нової креативности у сенсоутворюванні, у витворенні нових смислових конфігурацій, ба, навіть, у становленні нових сенсоутворювальних мереж.

Чинники релятивізму, які ускладнюють (чи взагалі унеможливають) релевантне розуміння

Перш аніж з'ясовувати, які чинники (чинники не суто психологічні й не суто когнітивні, а власне психокультурні) уможливають розуміння, ми мали би відповісти на дещо простіше питання: які чинники ускладнюють розуміння. Очевидним є те (ще із часів Гердера, а відтак В. Гумбольдта та О. Потебні

(а ближче до нас – Ф. Боаса, Е. Сепіра та М. Герсковіца), що бар'єри у розумінні вибудовуються інакшістю відмінних лінгвокультурних світів. Ці останні, як правило, не просто “наклеюють” інші етикетки на ті самі об'єкти позамовної дійсності, а по-різному сегментують (категоризують) цю останню на рівні психосемантики самої свідомости та на рівні так званих когнітивних мап, на рівні специфічних конфігурацій наших уявлень про світ та актуальної значущости для нас так або так заартикульованих нами фрагментів світу. Вони (ці лінгвокультурні світи) по-різному виокремлюють ті або ті аспекти дійсності; по-різному (і в аспекті смислу, і в аспекті значущости та “ваги”) заартикульовують (чи то – навпаки – “не помічають”, нехтують) ті або ті аспекти життєвого середовища (світу речей-об'єктів, світу явищ-процесів, світу подій-учинків тощо). Отже, релятивізм розуміння зумовлений засадничим чинником релятивізму самих соціокультурних (лінгвокультурних) світів.

Я хочу виокремити тут чотири рівні (чи то виміри) такого релятивізму. (Нагадаю: це потрібне нам для кращого усвідомлення того, що саме ускладнює чи взагалі унеможлиблює однозначноповне розуміння). Це, по-перше, власне мовленнєвий релятивізм (найбільш повно сформульований у гумбольдтіянстві О. Потебні та в неогумбольдтіянстві Лео Вайсгербера; а також у межах славнозвісної гіпотези мовної відносності Сепіра-Ворфа). По-друге, йдеться про функційний релятивізм: причетність різних етнофорів та представників різних соціальних світів (стратумів, чи то локальних груп людности) до різних структур та сфер життєдіяльности (а також до самотутніх способів поєднування-коваріації таких структур життєдіяльности та їх сфер). Врешті-решт структуральна та функційна гетерогенність і гетероморфність життєформ та модусів життєдіяльности, їх розмаїтих унікальних поєднань) чинить засадничо неоднаковим досвід різних груп, спільнот тощо (зокрема неоднакові фонові знання, різну картину світу, різну вибірковість сприймання-реагування тощо). Ось чому досвід таких груп (спільнот) вибудовується як неповторний досвід ідіоетнічний, ідіогруповий, ідіосубрегіональний тощо. По-третє, йдеться про релятивізм аксіологічний, що зумовлений різними ціннісними уявленнями,

різними способами поцінювання (евалюації) та різними ціннісними преференціями у межах різних соціокультурних світів. По-четверте, йдеться нарешті про пов'язаний із попереднім (аксіологічним), але все-таки відносно самодостатній момент інакшости світобачення-світорозуміння і світовідчування – нетотожність соціонормативних культур, а саме:

- А) Нетотожність соціально усталених очікувань (так званих експектацій) щодо тієї чи тієї рольової поведінки (а соціальна роль – нагадаю – є переважно конфігурацією тих або тих позиційних норм та корелятивних із ними соціоповедінкових взірців);
- Б) Нетотожність (крос-культурна неоднозначність) морально-прескриптивних поведінкових взірців та конвенцій міжособової (міжгрупової) взаємодії;
- В) Нетотожність систем моральнісних заборон (табу).

Між іншим у плані генерування смислів (а культура – нагадую – є смисловим світом, є світом смислів) та у плані генерування складних смислових мереж працюють усі ці чотири чинники релятивізму у їхній внутрішній динаміці та у взаємодії.

Складнодинамічна взаємодія усіх рівнів релятивізації смислових світів (рівнів: лінгвокультурного³², функційного, аксіологічного, соціонормативного) звужує поле когнітивного резонансу в полі взаємодії тих комунікантів, що належать до таких смислових світів, зміщує-зрушує рівні комунікування-порозуміння, постійно відтворює можливість дисконсенсуальности та неповного чи то взагалі нерелевантного розуміння.

Оскільки проблема релятивного та проблема т. зв. універсалій у розумінні-рецепції, в інтерпретації, у пізнавальній діяльності та у вибудові (конструюванні) картин світу в моєму смислологічному потрактуванні є проблемою реального функціонування культур, реального побутування артефактів, реальної трансляції людського досвіду (аж до кардинальної проблеми енкультурації-соціалізації людини та відтворювання трансгенераційної континуальности культурних – етнокультурних – традицій тощо), а також дійсних способів та умов інтерпсихічної (інтергрупової) взаємодії дійсних носіїв певних культур (субкультур, етнолокальних культур тощо) я мушу на цій доволі багатоаспектній

проблемі культурного (лінгвокультурного) релятивізму зупинитись хіба що в окремій студії.

Найважливіший висновок (висновок радше у плані соціокультурної праксеології та суспільно значущої комплексної лінгвокультурної політики аніж у плані власне гуманітарних знань, власне культурології та власне філософії): проблема деколонізації України (і насамперед тих багатоаспектних суспільних програм і громадських дій, котрі б мали – принаймні для початку – зупинити катастрофічне розукраїнювання України, – розукраїнювання насамперед самого її полідискурсивного середовища, розукраїнювання самого поля повсякденних дискурсивних практик – розукраїнювання, яке не лише триває, але й наростає) може ставитися сьогодні лише (іншого вибору перед поставою остаточного зникнення українства із культурологічної мапи світу – просто немає!), як надзавдання випрацювання нових (достатньо “густих”, достатньо внутрішньо інтенсивних, достатньо лабільних та достатньо різноманітних – гетерогенних) мереж генерування новоукраїнських смислів та актуальних і життєздатних новоукраїнських смислових констеляцій. А це останнє стане можливим і водночас лише внаслідок “ре-культивациі” та ревіталізації самого середовища функціонування, і самої конкурентної спроможности (зокрема якісної внутрішньої потуги) самого урбаністичного середовища, яко середовища культурно та субцивілізаційно власне українського (поки що воно є, на жаль, напівпериферією євразійського культурно-цивілізаційного масиву, – ба, до того ж інформаційно, комунікативно і дискурсивно (а – отже – неминуче – і сенсологічно, бо ж які дискурси, – такі і смислові мережі, – така і повсякденна культура) цілковито контролюється цією євразійсько-московською версією субглобалізації. Як не прикро, прихильники і сліпі “попутники” ідеї “новава еканаміческава прастранства” або ж цілком не розуміють (або ж надто добре розуміють!) те, що навальна (не просто інформаційно-комунікативна, але й дискурсивна) євразізація України, що їй пробують широко відчинити усі брами речники нового єдинанеделімчества неминуче означатиме лише остаточну ерозію та дезінтеграцію самої основи української культури, яко живого динамічного процесу – самих українських смислоносних

(та смислогенерувальних) мереж. Це станеться неминуче (у разі остаточної інкорпорації України в ЄСП, який насправді є лише простором розширення Кремлівського муру – евфемізмом новоімперського реваншу) саме тому, що наш – власне український – дискурсивний простір ще далеко недоформований, інфраструктурно та інформаційно збіднений, креативно усе ще хирлявий і недостатньо багатоманітний (у багатьох відношеннях – структурно та функційно неповний – лакуний), а тому і – поки що – конкурентно цілком неспроможний у змаганні з євразійськими дискурсами. Тут, як і скрізь у світі, де функціують та взаємодіють і конкурують інфосистеми діє – нагадую – універсальний кібернетичний закон необхідної багатоманітності, що його сформулювали ще Росс-Ешбі та Шеннон: певні інфосистеми здатні протидіяти (зберігаючи свій внутрішній гомеостазис та самовідтворювання) тим більшій кількості зовнішніх інформаційних збурень, чим вони внутрішньо якісно різноманітніші. Тільки багатоманітність (а з українського інфополя майже цілком вилучені та згомогенізовані на євразійський кшталт велетенські анклавні урбаністичного середовища, де власне і мали би генеруватися новоукраїнські смислові мережі, задаючи вектор самому майбутньому культури) є необхідною передумовою того, що Шеннон та Росс-Ешбі називають резистентністю та метастабільністю великих інфосистем.

Отже, дисконтинуальність та дисконсенсуальність українського дискурсивно-комунікативного поля розгортаються не лише у площині тієї самої темпоральності (і в діяхронії, і в синхронії), але й зумовлюють одне одного навзаєм. Розірваність (чи – ближче до дійсності – “пошматованість”, актуальна фрагментаризованість української культури) корелює із сьогочасною внутрішньою амбівалентністю етномаргінала – людини, що стоїть на межі двох культур (поміж двома дискурсивними і – відповідно – поміж двома смисловими світами) і не сприймається жодним із них, яко свій повноцінний співучасник³³.

Криза культури, яко криза віри у цінності культури. Яко втрата значущості знаків. Втрата знаком свого властивого означуваного³⁴... Десигнація порожнечі... Забави із криптознаками (на віртуалізованих, аж геть віртуалізованих мультимедійних полях)

замість гри дійсних життєвих форм та із життєвими формами, де завжди є момент творчого напруження, а не калейдоскопічно-пасивізованого репродукування репродукованого... Де є вкоріненість у минуле, де є жива присутність минулого у сучасному, яко досвід переживання певної ситуативності, яко габітус (як його розуміє П. Бурдьє), яко конвенція, яко почуття співпричетности до спільної історичної долі, а не лише “втисненість” у вузьку смужечку “оце зараз – оце тут” ... Де завжди є (принаймні напів-усвідомлюваний) горизонт сподівань, а не бездумна зануреність у пістряве та галасливе тут-і-тепер... Адже дійсні форми життя, – це водночас і модуси дієвої залучености живої людини у ці форми життя... Дійсні форми життя – це усе розмаїття дискурсивних практик (візуальних та музичних також) не лише яко технік кодування та декодування певної інформації, номінації, означування, повідомляння, маніфестації та репрезентації думок та емоційних станів, а насамперед яко способів інтерпсихічної та інтергрупової взаємодії живих суб’єктів. Суб’єктів, які бажать і жадають чогось; колаборують один із одним у певних процесах життєдіяльности; намагаються витлумачити щось задля розуміння та порозуміння, вирозуміння, переконування, спонування до певних рішень тощо; конфліктують і сваряться, благають і плачуть, сподіваються на щось і унапрямують самі себе у формуванні своїх життєвих і суспільних проєктів; жартують чи то саркастично підтрунюють, чи то просто занурюються у певні спільні форми гедоністичного – еротизованого також – провадження дозвілля... А це завжди поведінково-діяльнісні, перформативні та перлокутивні ефекти, а не лише семіоза і не лише семіотика спілкування, – навіть якщо йдеться про дійсну прагматику знака... Це жива спів-дія людей, а не споживання – ковтання – інструментальне насолоджування... Не бездумне потопання нашого єства у неперервних ілюзорних потоках симулякрійного візуалізму телеспоглядання, що вже від імени Super Ego, а не зі самого нашого нутрянного Id (ото дивовижна перестановка і підстановка!!!) цілоденно волає до тебе, через тебе і вже наче зі самого тебе: Насолоджуйся! Насолоджуйся! Забавляйся аж геть до смерти!!! Не гальмує – снікерсуй!!! Атривайся в крутих барах... Etc... Etc... Etc...

Криза культури, яко перетворення знака на “слід”, на недо-знак, на симулякр... У безконечну реплікацію та рецитацію фантазматичних та імажинативних конструктів... Криза культури як збайдужіння до понадцінностей. Як десакралізація понадцінностей... Їх цілковите знецінювання, – аж до девальювання ваги самого Слова, його змізерніння до слівця-базікання, слівця-блазнювання, слівця-паяцування і видурнювання, слова-субверсії, слова спалювання всього святого (слова не проти святости, а слова-без-святости, без уявлення про можливість святости...); слівця аж геть збриколаженого, слівця-пастіша, що лише ледь-ледь прикриває порожню площинку, як позаклеювані папірчиками діри у стінах кімнати... Змізерніння до вербалій (безсило-хирлявих, порожніх, “несмачних”, – тому їх і намагаються гарячково “присмачити” манією безперервно “прікаливацца” і бодай цим “розрухати” власну сірятину плаского мовомислення, що у ньому захрясли...), до простих повідомлень, або до щонайбрудніших лайок, які уже настільки узвичаєні, – висловлювані трохи не щомиті й заледве не щокроку – буденні... – що, зрештою, майже ніхто уже не сприймає яко “брудні”, – вони теж лише звичайні вербалії, а не якась там експресивна ексламація, інвектива, евокація, чи тим паче уже не вчинок-перформатив... Усе стало сіренько-однорідним і безвиразним, – навіть і лайки... Криза культури, яко десемантизація і “вивітрювання” смислів. Яко оніміння самої спроможности артикулювати смисли... Як змішування високого і низького через брак тих, котрі ладні і вміють поціновувати високе й шляхетне... Через брак тих, які здатні виокремлювати дійсну подієвість подій у спосіб такої пунктуаційности подій, де вагу правдивої події набирає жива думка, думка здійснювана та втілювана в креативності імпульсів та “силових ліній” поля нової думки, – думки, яко події... Через брак тих, що мають шляхетний дух і здатні ошляхетнювати (як це дуже точно каже Мирослав Маринович) принаймні найближче своє довкілля... Криза культури, як соціокультурна маргіналізація самих носіїв культури, як розріджування їх креативности та самої їх внутрішньої потреби в культурі у цих дифузних поміжпросторах внутрішньої невизначености та амбівалентности соціокультур-

них маргіналів... Повсякчасного “випадання” цих останніх із дійсних горизонтів живої культури... Культури, що чинить нас здатними до спів-сенсоутворювання... Культура, що вибудовує (вибудовує не тільки довкола нас, але й усередині нас той динамічний світ смислів (світ наділений смислами, світ гри смислів, світ можливости повсякчасного виходу поза “готові” смислові констеляції...), який, будучи упорядкованим сам (і таким, що есенційно посідає потенцію формотворення та оформленості), допомагає і нам упорядковувати власне життя, оформляти і формувати свої бажання, власні воління, переживання й думки... У їхній цілості та неподільності, у їхній відносній узгодженості (навіть якщо ця узгодженість є напружено-динамічним протиборством...). Адже і сам світ сенсів, яко цілковита неподільність (нерозчленовність) людського досвіду (і особистісного, і групового), переживань, реакцій, хотінь і спонукань, думок і ментальних ходів думки, інтенцій та ціннісних орієнтацій, фонових знань і невідрефлексованих фрейм-структур дає нам можливість (цей інтегральний та відносно когерентний внутрішньо смисловий і смислоносний світ, – принаймні у межах тієї чи тієї смислової мережі) ставати внутрішньо більш цілісними та більш усучільненими (і на рівні особи, і на рівні груп спілкувальників, і на рівні тієї етносоціальної спільноти-суспільства, які у нас – в Україні – ще лише на самих початках свого самостановлення...). На цім шляху (шляху дієвого самостановлення) – і яко нації, і яко української людини – хронічний уже наш суспільний недуг задоволеної етномаргіналізованости (змаргіналізованости з усією її амбівалентністю, двоїтністю, внутрішньою “пошматованістю”, культурною невиразністю та безвиразністю, хаотизованістю та монструозною гібридизованістю смислових “систем”...) катастрофічно гальмує (просто-таки блокує) таке наше становлення, яко новоукраїнської цілісности, яко відносно внутрішньо цілісної української людини, яко людей, що живуть “всередині” близьких смислових координат. Власне це, саме це (двоїстість та роздвоєність етномаргінала, що вічно “осцилює” у проміжку поміж двома соціокультурними світами) є одночасно втратою індивідом певних устійнених (і попередньо добре викшталтованих) способів і

каналів залученості у культуру, – втратою самої внутрішньої культури структурованих потреб у культурі... Змаргіналізованість носіїв культури (а вони вже не здатні генерувати тих зустрічних імпульсів повнокровної спів-участі у культурі, які би додатково стимулювали – у спосіб зворотного зв'язку – отих активніших творців культурних вартостей та достатню дієвість цих новоукраїнських творців – політиків, учених, винахідників, філософів, теологів, мистців, усіляких організаторів, менеджерів та продюсерів тощо) у культурнім житті та в динамічних колообігах культури... є поступовою втратою ними (соціокультурними етномаргіналами) спів-причетности до спів-творення у культурі (на рівні рецепції та пере-перетлумачування артефактів)... Ба – до того ж – самі етномаргінали (а в нас – це понад двадцять мільйонів “хохлів” і “хохлушок”) створюють дійсні тромби в “артеріальній системі” рідно-культурних колообігів... Вони не просто випадають із власне українського культурного поля і водночас (на рівні закону великих чисел катастрофічно розріджують це поле, роблять його нежиттєздатним і кволим щодо зовнішньоцивілізаційних євразійських збурень та інформаційних інвазій...). Етномаргінали просто заблоковують самі культурні колообіги: це головна причина того, чому в багатомільйонній Україні немає жодного українського яскравого журналу-тижневика;³⁵ чому в Україні немає досі жодного власне українського так званого глянцевого журналу, чому така хирлява і недорозвинена українська популярна і масова культура (а без “низького” – нагадую – не буває високого!); чому ще навіть і не зароджується українська відеоіндустрія на своїй українофонній основі; чому не витворено досі українського продюсерства (не лише, яко інституційність, але і як напружена життєдіяльність щодо “пропихання” українського продукту до свого можливого споживача...). Усе це (і багато що іншого) потребує не просто великої, але й культурно “компактної” і внутрішньо культурно когерентної аудиторії, – потребує власне українського – відносно усучільненого та цілісного – новоурбаністичного лінгвокультурного комунікативного середовища, а не недолугого етномаргінала-конформіста з його нікчемною вічною “аглядкай па старанам” та бажанням за всяку ціну не

пошитися у дурні... (цебто нічим вже не нагадувати про своє українство, що тотожне у міській масовій opinio селюцтвові та “рагульствові”...) і приподобитися до панівних (і – відповідно – “найбільше предпочтительних”) взірців комунікативної поведінки. У відповідних ситуативних контекстах (у типових контактувальних ситуаціях, які є не просто інтерперсональними, а наскрізь соціокультурними і суспільно зумовленими) русофонність є вже не тільки одним зі способів мовлення, а маркером та індикатором підвищеного (належного, модерного, “прадвінутава”, – порівняно зі сільським та “рагульським”, “лохівським” тощо) соціопрестижного статусу і більшої функційности та “перспективности”... Відповідно українофонність – явно, усвідомлювано, чи то напівімпліцитно – аж геть неперспективна, дисфункційна (вважай – безпотрібна – на штиб “каму ета нада?!”), адже “агромнає большинство, – всьо равно па рускі”). Брак власне українського достатньо потужного дискурсивного поля (адже саме дискурси генерують нові смисли, нові смислові констеляції і ті смислові мережі, що є самою основою культури, “залягаючи” і циркулюючи саме у межах дійсних дискурсивних практик) – дискурсивного “наповненого поля” – без численних структурних і функційних лакун та “розривів”, як в усе ще недоформованій українській культурі – сьогодні тільки посилює взаємно зумовлений процес подальшого (ще інтенсивнішого, аніж у большевицькі часи!) розукраїнювання українського соціокультурного простору (особливо в містах!). Додам, що таке розукраїнювання є водночас “закріпленням”, фіксуванням наших “позицій” у третьорядному культурно-цивілізаційному статусі напівпериферії євразійської цивілізації, або ж тільки трохи більше віддаленої околиці Ліпецька та Рязані... Чи ж то врешті-решт, – переважно споживача пітерсько-московських абразцов, чи то моделей для соціокультурного взорування, для щонайпримітивнішого мімесису папуги, чи то пак уже малоросійської “мортишки”... Етномаргіналізація не лише припроваджує до розмивання смислових контурів українського світу (тотожного розмиванню самих наших смислових мереж вкупі із втратою – особливо в ушент розукраїненому урбаністичному середовищі – власних форм життя і наших

власних оаз спілкування, – оаз, що є певними *осередками культуровідтворювальної інтерпретативної-реінтерпретативної діяльності* пересічних українців). Етномаргіналізація є водночас втратою індивідом певних способів і каналів залученості у культуру, співучасті в ній... А, отже і втратою свого “місця” в культурі, втратою свого духовного *locus-a* в ній вкупі з цілковитою здевальоризованістю самих запотребувань у культурі, вкупі із пригасанням самих спонукань щодо причетності до артефактів культури... Укупі зрештою із вибляклістю та розмитістю духовних намірів та інтенційної унапрявленості на смилоносні аспекти культури, на відкритість до смислових ігор культури, на їх залученість. Разом зі згасанням самої потреби посідати насолоду, втіху і душевну повноту від сповненості та переповненості відповідними почуваннями та мотиваціями, яко тими, що постають всередині самої культури, цебто в самім осерді людини, – в її серці... А, отже, етномаргіналізація є водночас також і втратою визначеності у культурі, втратою культурної визначеності. Тому невизначеність і дифузність, радикальна психокультурна заеклектизованість (на штиб тієї, що її культурологи Микола Рябчук та Сергій Грабовський окреслюють яко креольськість, чи то скреолізованість величезного сегмента постсовєтського “українства”), невиразність та аморфність українського соціокультурного “кисіля” (звідсіль – і його якась непомітність у великих містах, – навіть у Києві) є водночас і прикметою нашої етнозмаргіналізованості і прикметою самої кризи української культури... Прикметою втрати цією культурою свого авторепродуктивного потенціалу, втрати українством свого ресурсу до самовідтворювання³⁶... І все це головне через брак своєї достатньо потужної авторепродуктивної бази – власного урбанізму, як живого середовища багатоманітної комунікативної діяльності. В умовах глобалізації якісно нове комунікативне середовище (чого усе ще не хочуть бачити наші варенично-українофільські неоромантики-ретроспекціоністи із їх фантазмами про наші нібито нездоланні й нібито незнищенні сільські бастіони...) не просто делокалізує усе хутірне, локальне і субрегіональне (це останнє вже не підживлює дійсного культуротворення-культуровідтворювання, яко суб-

страт цього останнього), але й цілком делокалізує самого хуторянина (зокрема і мільйони тих, що подалися на заробітки, чи то у Пітер, чи то у Палермо...), – “з головою” занурює у нові мультимедійні простори (навіть і у “маршрутці”, чи то у “кабаку”, де він – хоче того чи ні – мусить досьорбати до кінця сочевичну юшечку чи то західної, чи то – переважно – евразійсько-московської поганенької попси та іншого треш-продукту, чи то взагалі ковтнути і шансонної тухлятини під (чомусь такою привабливою нині!) поливою лагерної пріблатньоннасті... А людина (аж до позасвідомих порухів і ритуальних жестів) завжди наповнюється змістом того, з чим вона має справу, що вона споживає, чим дихає... Звідсіля, між іншим, і цілковите панування над свідомістю пересічного українця (безвідносно до того “східняк” він, чи “західняк”) ритмів, фразем, смислів побутового евразійства, – він сам уже (чи то львів’янин, чи то дніпропетровець) тільки ланка у трансмісії популярних речей і “пріколов” на евразійський кштат... Маргіналізація носіїв культури є не тільки “розхитуванням” та розмиванням самости цих носіїв у поміжсвіттях креолізованої культури, але і є також знекультурюванням і культурним знекорінюванням мільйонів і мільйонів соціокультурних отих маргіналів³⁷... Знекорінюванням щодо тієї культури, котра втрачаючи (чи то майже втрачаючи) своїх змаргіналізованих реципієнтів, – сама знекровлюється і міліє, сама зсихається і примовкає у своїх напівмертвотних стелажно-бібліотечно-бібліографічних “гербаріях” та музейних габльотах, чи то, хай навіть, і в поетичних збірочках “широкознаних у вузьких колах” кандитадів у лярврати (чи то хай навіть і дійсних всіх отих “шевченківських лярвратів”...). Тому на рівні закону великих чисел наші етномаргінали уже не просто покручі на тлі справді української культури, а просто “ліквідують” саме оце тло стають мінус-простором українства... Один із останніх представників колись дуже потужного в американській психологічній антропології наряду “культура та особа” (Culture and Personality) професор М. Спайро (Spiro) писав був про таку дійсну закономірність, яку виявила ця школа (школа, що досі залишає свій слід у світовій культурній антропології): відносна цілісність, життєздатність і стабільність

суспільств та великих спільнот залежить від ступеня засвоєності цінностей цих суспільств (спільнот) окремими індивідами... Очевидно, що етномаргінали, яко “варвари в прихожей” – перебувають (у соціокультурному розумінні) лише “перед порогом” (або вже “поза порогом”) вітальні наших національних вартощів, які (ці національні цінності та артефакти), на жаль, у цій “світлиці” (обезлюдненій та печальній...) все більше і більше “припадають пилом”...

Криза культури через брак тих, котрі мають не лише відповідь на питання “що?” і на питання “як?”; але й знають і відчувають “наскільки?” (наскільки справжнє? наскільки дійсно углиб? наскільки це досконало?). Криза культури яко варваризація людини. Як *vulgus* замість *demos*-у, як *ochlos* замість *populus*-а... Як людина-примітив, яка не здатна реінтерпретувати культуру, не здатна жити культурою, не здатна осмислити і просунути те, що могло б поєднати людину зі системами смислів культури, що є властивим їй (культури) підложжям... Навіть і справжні вартості занепадають, якщо немає справжніх поціновувачів цінностей... Так званий пофігізм, що став панівним серед молоді (стан, коли тотально геть усе мають у носі; чи ж то – мовою цієї ж молоді – їй усе “по барабану”!) створив ситуацію дифузного нерозрізнення (туману в голові): у кращому разі те, що здатні ще розрізнати, – то хіба що смак пива “Рогань” від пива “Чернігівське” та пива “Оболонь”...

Жити культурою, осмислити і прочути те, що бажаєш сприйняти, або ж навіть мимохіть сприйняв: не просто увібгав у мозок, як у кишеню, але й прочув його вартісність-для-себе, – “обхопив” його “зусебіч” павутинками своїх смислових мереж і власних сенсожиттєвих орієнтацій... Мати потребу в культурі, потребу участі у культурі, мати певну культуру культурних запотребувань. Криза культури від усього цього залишає лише цілком примітивну здатність користуватися елементарними ерзацами того, що ще Теодор Адорно називав був продуктами “культурної індустрії”... Елементарно (що не вимагає вже жодних внутрішніх і “зустрічних” зусиль та порухів духу), жодних душевних напружень (а тим паче пориву увисочінь) переживувати розтиражовані артефакти. До дна висьорбувати-

визувати сочевичну юшечку мультиплікованих і поналиваних просто вам попід ніс розмаїтими мультимедійними черпачками субститутів культури... Пістряві обгорточки для порожнечі... Жування-переживання цілком машинальне... Без бажання торкнутися (торкнутися духом) чогось поза куцими межами тут-і-тепер... Без бажання подолати цю втисненість нашу у тут-і-тепер... Без потреби, без сподівання відчутти вкладену в людину споконвіку співпричетність до Величного Творчого Духу (у порухах спів-творчої повноти, у злученості із нетутешнім...). Криза культури є кризою творчого духу людини, позбавленого духу Творчості, відчуженої від креативних первнів духовости. Від самого Креатора... Адже смисли міліють (стають пласкими, куцими, однозначними відповідями-реакціями на елементарні подразнення-стимули), коли вони аж геть відсікаються від горизонту духовних ціннісних орієнтацій, від горизонту сподівань та уповань на щось вище від емпіричного тут-і-тепер... Від повсякденної очманілої потуплености тільки у те, що у тебе щодня під ногами... Іntenціональний злет самого нашого єства Увисочінь абсолютно не можливий тоді, коли ми просто застрягли на вузенькій смужечці реагування на тут-і-тепер... Насолоджуйся! Атривайся! Тащись! Прикаливайся! Забудь назавжди про те, що існує Високе і Правдиве... Забудь про те, що тільки у Зв'язку (і зокрема у повсякчаснім діялогічнім Єднанні) із цим Високим та Правдивим, людина тільки і сповнюється Достойністю цього Високого і Правдивого... Тільки у відношенні до Високого (у відношенні Задуму Божого щодо Людини) людина, властиво, тільки й стає Людиною... Бог наділив нас здатністю наділяти цей світ (і світ внутрішнього свого єства також) Смислами, без чого неможливим було б ані Розуміння світу, ані Саморозуміння, ані розуміння того, що ми є Діти Божі і маємо закладену в саме наше єство (закладену Ним!) Потребу линути до нашого Батька, шукати Його, радісно переживати Його присутність... Вирватися із лещат куцого тут-і-тепер... Вирватися із бездумної поневолености нашого духу зануренням у повсякдення, у метушню, у начебто "політичну" (а насправді – квазіполітичну, вузькоєгоїстичну...) шарпанину так званих "партій", партійок та всякого іншого інструментального причандалля для так

званого “лобіювання інтересів” (головно інтересів власної кишені та інтересів смертельно ворожих нам чужинців з усе ще імперсько-терористичного Кремля...). Навіть і політичні цінності (і зокрема цінності бодай відносної збалансованости еквілібріюму політичних сил, прагнень і намагань, цінності політичної упорядкованости суспільств і світового порядку та відносної упорядкованости – оформлености – уформованости співжиття на цій такій маленькій сьогодні планеті...) абсолютно знецінюються, якщо втрачають свій вимір абсолютного відношення до абсолюту... Сенси політичні знесенсовлюються, коли самі цінності, що стоять за цими сменсами (і значною мірою генерують такі сменсами) випадають із контексту, із горизонту понадцінностей, – приземлюються до рівня кишені (чи то банківського рахунку), до куцого, плаского, “горизонтального” виміру “оце – Наше!”, “оце – Моє!” Звідсіля і наше “політичне” хохляцтво і наш сьогоднішній всезагальний примітивізм суспільної думки (думки політичної також...). Сучасна політична криза, є кризою політичної культури, є кризою сменсів політики. Є врешті-решт кризою самої людини... Людини, що уже втратила свою інтенціональність (свою “спрямованість на...”) щодо Високих і щодо Ширших горизонтів своїх можливих (таких, які задумані щодо нас Самим Творцем, що вчинив нас властиво Істотами Сенсоутворювальними...) Ціннісних Орієнтацій... Або ж тієї людини, яка ще не набула, не осягнула (не підняла свого внутрішнього погляду від повсякчасної примітивної втуплености попід ноги...) отого повсякчасного прагнення Линути до Горизонту Понадцінностей... Ставити для себе Надзавдання (а тільки у відношенні до Завдань і Мети Цінності і набувають справжньої своєї ціннісної ваги, своєї істотної Значущости...) ставати досконалыми (удосконалюватися), яко Досконалий Отець наш небесний...

Криза культури започатковується у кризі людини (цебто у кризі самого властивого носія, поціновувача, реінтерпретатора і транслятора живої культури у надрах, у гущі самого нашого повсякдення). Хоча – з другого боку – для того аби врешті-решт потрапити нам у такий стан жалюгідности, душевно-духовної змізерності, ба й цілковитої здеградованости людини³⁸ тре-

ба було ордам колонізаторів та русифікаторів (а русифікація – нагадую – тотожна розпадові смислової тканини культури – цебто самої її основи) бомбардувати – бомбардувати жорстоко й неперервно – саме поле української культури (цебто саме душевно-духовне нутро української людини) протягом кількох сторіч... Додам тут лише, що сьогодні (в умовах нової глобальної комунікативної революції та витворення якісно нового інфо-середовища) лише один-два дні нового тотального мультимедійно-інформаційно-семіосферичного бомбардування свідомости (і перед-свідомости) нашої людини (людини, що повсякчас – навіть несамохіть – занурена у це візуалізовано-знакове середовище) незрівнянно ефективніше (щодо власне свого ефекту розукраїнювання, знекультурювання, що тотожне знекорінюванню нових етномаргіналів), аніж – без перебільшення – цілі десятиріччя відверто репресивного втілювання у життя усіх валуєвських циркулярів, емських указів та брежнєвсько-сусловських едиктів спрямованих супроти так званої “ідеалізації всілякої патріархальщини” та на примусове формування так званої “нової істаріческой общнасті”)... Сьогодні тотальне розукраїнювання (що зокрема тотожне закріплюванню абсолютного панування євразійсько-московських дискурсів і на Сході, і на Заході України) – розукраїнювання, яке начебто (позірно) відбувається спонтанно і зісподу – насправді є прямим наслідком тотальної мультимедійної диктатури русофонности. Разюча асиметрія цього процесу (у контексті дискурси євразійські – дискурси українські) полягає не у цілковитому “масовидному” переважанні євразійщини (зрештою русофонні програми ТБ – кожна в своєму жанрі – поки що справді значно якісніші від суто українських, яко інфо-продукт), а у контексті дійсного існування євразійсько-московської новоімперської доктрини (доктрини, що її намагаються цілком цілеспрямовано і всебічно лобійовано геть на усіх рівнях – включно із нашим хохлацько-малоросійським рівнем (сказати б зісередини, своїми руками) ваплащать в жізнь. Ваплащать, рясно фінансуючи усі найважливіші її напрями (кіно- та відеовиробництво, індустрія розваг, поп- та рокфестивалі євразійського штибу, потужна промоція російської масової та попкультур, всіляке підтриму-

вання – на урядовому рівні – московсько-пітерських науково-гуманітарних програм, усіляка фінансова та промо-підтримка численних гастролей російськомовних рок- та попспіваків в Україні³⁹). Натомість (майже за повного браку достатньо потужних власне українських інституцій продюсерства, інституцій української шоу-індустрії та різного роду спеціальних менеджерів культури тощо) уся “підтримка” розвитку української культури віддана “на відкуп” абсолютно соціально регідним, архаїчно-неповоротким, абсолютно зашореним ретроспективно-квазіромантичними уявленнями про “українство” (і до того ж, – просто лінивим, як і усе квасне хуторянське українство...) “просвітам”, “спілчанам”, і взагалі нашим недалеким (сьогодні уже просто кумедним) ура-патріотам... Наша соціокультурна драма полягає у недоурбанізованості ура-патріотів (як і неоромантиків ретроспективно-етнографічного штибу та звихнених на квазіарійських та “трипільських” фантазмах, – звихнених трохи чи не до маячіння...), що “на виході” має такий присутній аспект, як цілковите нерозуміння усіма ними соціопсихології модерного споживача культури (масової культури також) у містах, по-перше; і нерозуміння ними (цими ура-патріотами та українофілами-ретроспекціоністами) самих соціопсихічних механізмів дії тієї модерної (чи то вже постмодерної машинерії) “запускання” культурних взірців, промоції культурних взірців, інтро-екції культурних взірців у посполиту свідомість, що дуже добре окреслили були ще понад півстоліття тому відомі репрезентанти франкфуртської школи Герберт Маркузе та Теодор Адорно (особливо останній у концепції культурної індустрії). Український інтелект лише сьогодні (на рівні покоління двадцятилітніх) починає набувати динаміки урбанного інтелекту, який, здається, уже починає розуміти у який спосіб можна було б відвоювати у тотально зросійщеного інфо-ринку хоча б двадцятивідсотковий сегмент для справді українського ринку культури та якими можуть бути (мусять бути!) дійсні атрактори українського культурного продукту (справді модерного інфо-продукту) на цьому ринку, – продукту, який дійсно зміг би привабити споживача-реципієнта, зміг би втягнути у свій смисловий світ зацікавленість, увагу й уяву такого потен-

ційного реципієнта. А також починаємо вже нарешті розуміти: у що цей український інфо-продукт треба “запакувати” (не стільки у плані дизайнерському, – хоч і це вельми важливо), скільки у плані попереднього (і паралельного) промоційного конструювання самого образу цього продукту, яко потрібного, корисного, цікавого й привабливого... Наші високочолі сноби від культури не хочуть бачити того, що у сьогочасній взаємній дифузії високої та низької культур (а цю тенденцію постмодерна ситуація тільки посилила) низька культура стає важливим підживлювальним чинником культури високої, а іноді навіть і запліднює її. Примітивним “налоскочуванням” патріотизму тут вже не зарадиш... Сьогодні український ура-патріотизм “державницького” гаслотворення – це своєрідна “біла гарячка” од емоційно-вербальних перепоїв-запоїв на “вечорничних” і “вічевих” так званих акціях... Українство завжди “перебирало” у плані квазіромантичного мрійництва у власному (чи то “вечорничнім”, чи то у герметично-андеграундному, чи то у мало-громадівському, чи то у якомусь РУН-вірівському гетто). Українство врешті-решт майже поспіль галуцинувало у вербальних “викидах” тієї своєї балакучости, тієї своєї самовиловлености в інертне говоріння-говоріння-говоріння..., що породжувала тільки фантазми... Фантазми (або й – трохи чи не хворобливу уже “трипільську” бредню), – замість реальних коштів та менеджерсько-продюсерських і промовтерських зусиль...

Криза культури є і наслідком, і передумовою знедуховлювання людини... Її “сповзанням” до нижнього поверху звичайного консюмера, споживача, користувача, папуги, або того, хто лише бачить в культурі спосіб тащіцца, чи то атривацца в крутих барах, чи то, як казав був ще американський автор Нейл Постмен – спосіб “забавлятися аж геть до смерти”... Або ж такого собі бігевіористичного шурика, що здатен лише насолоджуватися “електричними імпульсами” у межах куценької формули “стимул – реакція” (або ж здатен лише вчасно натиснути потрібний важіль для солоденького збуджування і пере-збуджування...).

Криза культури – це втрата цілісности... Бо ж тільки культура реінтегрує людину внутрішньо... Реінтегрує людину й спільноту (власне не вмонтовує людину в спільноту, але таким чином

збалансовує відношення Я–Ми, що людина осягає і внутрішню свою когерентність і метакогерентність особи саме завдяки внутрішній когерентності самої культури (якщо це автентична культура, а не вторинно-третинне клаптикове бриколажування...). Бо ж тільки ядро культури (що збігається із інтенціональною зверненістю глибинного людського ества до понадцінностей) дає нам можливість внутрішньо линути до щонайдосконалішої цілісності і повноти – до нашої внутрішньої злуки із образом Богоподібності... Саме у такій відкритості здійснюється той великий онтично-онтологічний синтез, що є можливий насамперед завдяки ноематичній “взаємо-приспосованості” Божого Світу та сенсогенерувальної спів-творчої потуги людської свідомості....

Справжня “націленість” політичної та культурної влади (культурну владу здійснюють актуальні “авторитети” культури, що їм дають доступ, або які самі собі здобувають доступ до мультимедійної машинерії) в середовищі нації та щодо нації – це насамперед здійснення влади ідей та влади колективних уявлень (накинутих фантазмів та імажинацій) в умах і почуваннях тих, які підв’язані до певної смислової павутини (цю останню не снують із себе, – у неї лише “влипають”...). Ця влада ідеї (а ідеї, ідеали, сподівання на... – іще не опанували українців і тому ми ще – кисіль, а не відносно цілісне і “тверде” національне “тіло”...) зовсім не є лише підпорядкованістю щодо ідеї, чи то упокореністю перед поставою її імперативності. Українська ідея (а вона ще не викристалізувалася у виразних обрисах якоїсь “спрямованості-до...”, або ж у виразних культурно-життєвих формах) настільки ж і поневолює (включає особу в своє “обрамлення”), настільки і визволяє, – дає можливість бути собою, – не уподібнюватися і не приподоблятися до інших. У самому житті (на рівні повсякдення, на рівні форм життя) це мало би розгортатися, закорінюватися, устійнюватися, утверджуватися, яко опанування наших аморфних і таких іще випадково-принагідних думок, невиразних бажань і хаотичних реагувань певними конфігураціями дискурсивних стратегій (своїми конфігураціями, а не насаджуваними постсоветською євразійщиною, чи то глобальною “індустрією культури”...), власними дискурсивними практиками (із притаманними цим

останнім повним спектром мовленнєвих жанрів та життєформ комунікативної поведінки) в усіх без винятку царинах дискурсивної діяльності. Від порівняно зовсім нечисленних середовищ мезокомунікативних субкультурних утворень на кшталт “байкерів”, чи то “реперів” тощо... до спілкувальної діяльності у середовищі промислової, торговельної та фінансової буржуазії (вона ще майже уся – поза власне українським дискурсивним полем); до розмаїтих менеджерів, експертів, радників, продюсерів, шов-менів, чи то хай навіть дизайнерів-модельєрів і так званих “байєрів” в індустрії моди... Адже усе перераховане і багато іншого, що сьогодні визначає повсякденну лінгвокультурну погоду і навіть престижний статус та ментальну “вагу” (відносну значущість) тих форм життя, які уконституїюють, формують дійсні соціокультурні ландшафти (цебто, властиво, генерують саме урбанне середовище нашого повсякденного життя і контактування), як-от, – відеоіндустрія та кіноіндустрія, яскраві журнали-тижневики (і зокрема так звані глянцеви журнали) і – особливо – телевізія, що є в дискурсивному плані українською ледве лише на 5-7 відсотків, а також різноманітні сфери індустрії розваг тощо...), – усе це сьогодні лише маніфестує, означає у відповідних своїх уречевленнях, поведінкових дисплеях якраз власне той – недоусвідомлений націонал-патріотами тотальний всеохопний процес (а отже – і безсумнівний факт!), що ми залишаємося далі лише напівпериферією єдиного євразійсько-московського цивілізаційно-культурного (і відповідно – дискурсивного) конгломерату... Соціальним індикатором та соціопсихічним маркером такої нашої включеності у дискурси Азіопи (та навіть у конкретні нарративні актуалізації цих дискурсів) абсолютно беззаперечно свідчить вже навіть те, що і в коридорах нашого національного університету у Львові щокроку надibuеш на цілком ідіотичні (первісно зонівсько-казармового походження, – і то без жоднісіньких подальших “мутацій”) вирази “тіпа... – кароче... – приколу... в натуре... – встрымна... – не ведьоцца... – класная тьолка... – аблом... – кумарить... – адуренна... – балдеть... – атривацца...”. В усім оцім латентно засіли-залягли три моменти комплексу меншовартости. По-перше, потужна експансія саме російсько-

євразійської версії зонівсько-казармово-вуличного дискурсу зумовлена не стільки тим, що дискурс цей сильний і динамічний, скільки тим, що власне українське молодіжно-субкультурне середовище кволе і креативно безсиле: воно – лише на рівні мімесису, на рівні мавпування, воно абсолютно не здатне ще випрацювати із себе власне арго чи то сленг. По-друге, поза-свідомо юному українцеві (саме із його рустикальним чи то напіврустикального походження комплексом меншовартости) здається, що таке експресивно-рішуче і безоглядне (заряджене перформативністю) оте *mina* – *кароче* посідає більшу іллокутивну силу, аніж власне українське слово (особливо, коли оте приблатньононе “кароче”) (таке начебто радикально-беззастережне, таке, що претендує на домінантність мовця у ситуації мовлення та, його – мовця – здатність “покерувати” подальшим ходом мовленнєвої інтеракції, чи то навіть і на свій огляд “владоможно” закінчити її) супроводжується імперативними та беззастережними жестами і супервпевненим виразом обличчя. Словом: кар-роче!!! Там, де не мають своєї внутрішньої впевнености, – там послуговуються “готовою” ритуальною маскою впевнености й варварської “атмарожености” євразійця...). По-третє, наскрізь конформістського походження соціоцентризм значної частини студентства теж є лише зворотним боком неутверджености в собі, невироблености індивідуальної самости і самодостатности. Оскільки постсовецький конформізм – це поведінка “с аглядкай па старанам” (із намаганням припасуватися до т. зв. “калектіва”, ба навіть із нестримним прагненням до “залучености”, до аффіліяції, а вербальна поведінка (усі без винятку конкретні мовленнєві акти) є лише інтегральною частиною соціальної поведінки людини в ситуаціях контакту (на рівні інтерперсональної та інтергрупової взаємодії), то і напів-“варавская” мовленнєва поведінка в коридорах Львівського національного університету є лише одним із виявів тотальної знівельованости окремішньої особи, а – властиво – лише виявом майже повного браку такої окремішньої особи. Разюча деперсоналізованість юного постсовецького українця – це водночас і вияв його меншовартости і ґрунт до подальшого самовідтворювання цієї меншовартости... Саме у культурній знекоріненос-

ті (а культурне знекорінювання – триває...) – нездатність триматися власного шляху, нездатність іти у цьому житті, орієнтуючись на власні горизонти сподівань і цілей... А тільки... – іти за іншими, бути провадженим іншими, чинити (а отже, і говорити, бо говорення – це теж чин, це теж частина акту інтеракції...) “как все...” Ми – україномовні українці – залишаємося далі найбільш упосліджуваною (почасти само-упослідженою) лінгвокультурною меншиною в Україні не тільки тому, що нас “мало”, а тому, що ми змаліли у власних очах, тому що ми не вміємо і не можемо поки що бути такими впевненими і самовпевненими (аж – до зухвалости), як наші рідні москалики та зросійщені українці... А ота “пріблатньоннасть” є тільки одним із модусів зросійщування та містком до нього... Треба визнати, що за 16 років так званої свободи нам (йдеться насамперед про дискурсивно активних творчих людей і політично заангажованих людей...) не вдалося закласти бодай початків власне українського дискурсивного поля, – поля хоча б на крок остеронь Азіопи... Ми ще усі (і так звані національно свідомі українські інтелектуали також) у системі дискурсивних координат (та й на співвідносних із цими координатами наших ментально-світообразних мапах, які і витворюються у дискурсах, і зазнають “термічної обробки” розмаїтими панівними дискурсами) – лише віддалена околиця Ліпецька та Рязані... Тому ми незрівнянно є далі від власної самости та власної самодостатности того людського середовища, котре спроможне і генерувати власні (справді оригінальні) дискурсивні тексти і надавати цим дискурсивним текстам конкурентну спроможність, внутрішню змагальницьку потугу бути достатньо життєздатними і – відповідно – стійкими, резистентними (щодо дискурсивних інвазій та збурень), аніж, наприклад, баски і каталонці (чи хай навіть і галісійці) в Іспанії, чи то франкофони у канадійським Квебекові, чи то врешті-решт фламандці у Бельгії... Принаймні ці державно несамостійні етносоціальні спільноти мають таких своїх національно свідомих мільйонерів, які ладні інвестувати (і інвестують!!!) у розвиток національних дискурсів не тільки офірованими ними на це кошти, але й власне життя, власну дискурсивну поведінку (а це – зрозуміло – заохочує також інших інвестува-

ти свою комунікативну активність, свою вербальну поведінку у те дискурсивне поле, де спільними зусиллями культивуються рідні смисли, культивуються нові та оновлені констеляції смислів... А вони залягають у самій базовій підоснові культури – у самім її сенсологічному і значеннєвим субстраті... Зредукованість, стисненість, фрагментаризованість і розанклавізованість нашого дискурсивного поля (а у великих містах – то й дисперсійність його, і – звідсіля – непомітність...) є насамперед зредукованістю наших усе ще недо-українських сердець, є, власливо, змалілістю нашої думки, куцїстю та кволістю нашого національного ідеалу (навіть і націонал-демократи аж до останнього часу проголошують його, яко або ідеал “державотворення” та “державництва”, або ж яко “ідеал” так званого “добробуту”)... Насправді *початком нашого національного проекту мала би стати ідея деколонізації самого національного середовища, яко середовища дискурсивного*. Йдеться насамперед про рекультивування та культивування цього середовища, аж ніяк не яко такого, де українські дискурси “притулилися” собі десь на узбіччях основних доріг цивілізаційно-культурного розвитку, але пересуваються поступово заново у саме ядро суспільства, у саме ядро всіх ділянок і форм суспільної життєдіяльності і таким чином (і тільки в такий спосіб!) перебувають водночас і у фокусі уваги, у фокусі бажань, потреб, інтересів, предиспозицій усіх стратумів суспільства та величезної більшості його окремих розмаїтих соціокультурних груп (деякі з цих останніх можуть посідати такі свої субдискурсивні поля і відповідні їм смислові мережі та конструйовані у межах цих мереж картини світу, які лежать в самій основі тих групоутворювальних чинників, які вирізнили відповідні групи поміж інших груп та верст і покликали їх до свого – більш дискурсивно автономного – життя).

Українська ідея, яко ідея відтворення заново українського дискурсивного світу (світу безлічі новоукраїнських дискурсів та субдискурсів. Їх динаміка розгортається не в напрямі жорсткого витіснення Інших, їх зведення нанівець у тотальному полі суцільної євразійщини, де абсолютно панівними стають лише євразійсько-московські дискурси, – а також дискурси повсякдення, дискурси треш-культури та поп-культури, а у напрямі

взаємодоповнювальності новоукраїнських дискурсів та творчої їх змагальності. Останні окреслюють “довкола” нашого ества “периметр” психо-культурної безпеки. Це периметр нового духового усуцільнювання... Периметр, який аж ніяк не ізолюючи нас від сусідів і всього світу, дає нам можливість зберегти себе саме для добра усього світу, яко потрібних світові у власній інакшості. Ще Клод Леві-Строс у доповіді ЮНЕСКО (і на замовлення ЮНЕСКО) про множинність європейських культур та європейську єдність писав був про те, що саме ці проміжки поміжкультурних відмінностей дають те багатоманіття візій та історичних пам’ятей (взаємодоповнювальних поглядів на спільну культурну спадщину та взаємодоповнювальних реінтерпретацій цієї останньої), що властиво здатне і надалі урухомлювати і употужнювати спільну динаміку культуротворення в європейським мегаареалі... Тому правдива спільнотнісність і правдива динамічно-напружена єдність “всередині” цієї спільнотности аж ніяк не може означати соціокультурної гомогенізації відповідного мегаареалу, як це видно у євразійському мегаареалі, що його частиною (його напівпериферією навіть на рівні дискурсів повсякдення) ми все ще, на жаль, продовжуємо поки що залишатися... Продовжуємо бути тому, що не маємо власне українського урбаністичного соціокультурного середовища... А відтак – не маємо також тих потужних “фабрик” новоукраїнських дискурсів, які б здатні були виробляти, генерувати (у процесах напруженої креативно-інтерпретативно-комунікативної активності і окремих творців, і усіх стратумів людности, що занурені у співвідповідні дискурси) новоукраїнських смислових констеляцій... Нагадаю, що саме смисли і смислові мережі (а відтак – і спонтанна гра і самовідтворювання смислових конфігурацій) лежать в основі живої самовідтворюваної культури. Дискурси – це люди. Люди – це саме середовище. Середовище (зіткане із контактування та дискурсивних актів) – це культура. Культура – це майбутнє. Тому без української людини (а вона має бути вже сьогодні – і тут!!!) ми не матимемо українського майбутнього. Адже у цьому майбутньому українство вже може навіть і не бути означеним якимось відносно окремішнім ареалом на культурологічній мапі світу. Тому наша новоукраїнська

урбаністична революція має стати дискурсивною революцією, – революцією в полі дискурсів. Революцією тому радикальною, що саме вона має створити радикально нове дискурсивне поле... *Революцією (чи не єдиною в історії?!)* не проти, а революцією – за... Революцією за наше існування яко одного із культурно-цивілізаційних осередків Європи... Яко Європи-два, що мала би употужнити (а, може, навіть і оновити) геть усю Європу, а не остаточно розчинитися в євразійському культурно-цивілізаційному агломераті.

Влада ідеї (української ідеї) – власне яко когерентної внутрішньої єдності багатоманітних ідеалів, цінностей, цілей, горизонтів сподівань, способів евалюації (розрізнювання, “зважування”, поцінювання) та співвідповідних смислових коваріацій, а не звичайної політико-ідеологічної доктрини (чи то сукупності доктрин) – можлива саме тому, що вона (ця українська ідея) у дійсному своєму функціюванні врешті-решт мала би рухатися власними путівцями націонаративности і на цих путівцях індукувати поле свого розуміння. А це таке поле, що не просто уможлиблює глибинно (на смисловому, а не на семантичному рівні) консенсуальність (розуміння, порозуміння, пресуппозиційне вчування в латентні культурні смисли й саме прагнення до вирозуміння...). Утім це також і таке поле, котре створює ортіум усіх потрібних передумов для вільної (без якихось зайвих перепон у порушеннях рівнів комунікації; поза безконечними когнітивними дисонансами поміж цілком різноякісними – лінгвокультурно “несумісними” – дискурсами; без надто високих – і відтак нездоланих – порогів феномену сенсологічного релятивізму тощо) гри смислових поєднань... Тієї вільної (творчо-спонтанної і водночас у синергійний спосіб самоврегульовуваної гри), без якої просто неможливі ані подальші парадигмальні зрушення (наприклад, становлення власне української урбанности, яко власне української урбанної ментальности, що “зіткана” власне українськими дискурсивними практиками у містах...), ані седементація нових епістем у гуманістиці, філософії та соціальних науках... А це останнє, до речі, – щонайвирішальніше у тому новому розвитку україн-

ської суспільної думки (думки просто примусово цілком зупиненої ще 1929 року, а відтак цілковито спримітивізованої...), який (цебто розвій цієї думки), на жаль, (на відміну від нашої економіки) навіть і не починає ще набирати потрібних чи то належних (у вимірах нормальної європейської, чи то, скажімо, японської логосфери) обертів. У цьому разі українська ідея у щонайширшому (див. вище) розумінні не лише відносно безперепонно рухатиметься путівцями, що второвані відповідною новоукраїнською націонаративністю (та у створюваному цією новою – чи то посутньо оновленою – націонаративністю когнітивно-ментальному просторі), але й сама (цебто українська ідея) генеруватиме нові шляхи та нові динамічні повороти та злами у розвитку, диверсифікації, у нарощуванні нараційно-смыслових та когнітивних ресурсів новоукраїнського дискурсивного поля – в усьому його функційному, полікодовому та смысловому багатоманітті.⁴⁰ У тому необхідному багатоманітті, що без нього просто неможлива якась змагальницька потуга українства і у “власних” (начебто “власних”) євразійзованих містах у неминучій тут конкуренції із євразійськими дискурсами⁴¹, і на світовій арені, – у нашій глобальній спроможності, яко відносно нового культурно-цивілізаційного комплексу осторонь Азіопи. У нашій спроможності не лише бути собою (не губитися поміж євразійських стихій, виокремитися із цих останніх і, не ізолюючи себе від цих стихій, що і шкідливо, і практично неможливо, – взаємодіяти із євразійським масивом на рівних); але й ставати тим чинником, який помітно впливає на увесь глобальний культурно-цивілізаційний розвиток. Такий вплив (принаймні у деяких аспектах) мають уже сьогодні, наприклад, порівняно невеличкі Ізраїль, Хорватія, Словенія... Українська ідея, яко цивілізаційно-культурний проект, що його здійснення розпочинається, супроводжується і виявляється назовні нашим рухом у напрямі дійсного (втїленого в самих життєформах, – і в комунікативній нашій поведінці також) позиціонування осторонь Азіопи можлива лише, яко колосальне наше (кожного українця) інвестування власної дискурсивної (цебто водночас – неминуче сенсоутворювальної) активності у становлення нашого дискурсивного поля (поля щонайрозма-

їтіших новоукраїнських дискурсів). Тільки в такому полі українська ідея набуватиме щонайпотужнішої мотиваційної та інспірувальної сили. Лише у такій ситуації нікого не треба буде переконувати чи то заангажовувати. Сама українська ідея – ідея втілена у цьому дискурсивному полі – буде абсолютно переконливою яко жива правда нації (вона буде – самопереконливою). Нації, що спроможна не тільки до культуротворення для “власних потреб”, але і здатна (яко новий Осередок європейської цивілізації) дати щось для усього світу, або бодай бути цікавою (бути у фокусі зацікавленості) та індукувати в інших цивілізаційних полях якісь аспекти власної сенсоносної напруги. Нова мотиваційна та інспірувальна сила української ідеї, акумульований “довкола” неї дискурсивно-смісловий потенціал – це і є реальна влада української ідеї⁴² (її значущість, вага, авторитетність, привабливість в очах і в умах самих її носіїв та посеред представників інших культур та цивілізацій). Влада ідеї – нагадує – розгортається-рухається второваними путівцями націонаративності. Второваність зовсім не означає лише узвичаєність колії. Второваність означає для нас насамперед предиспозиційна та пресуппозиційна готовність реципієнта сприймати (сприймати із розумінням) відповідні лінгвокультурні, візуальні та ситуативні коди та вирізняти і розрізняти співвіднесені з відповідними дискурсами смислознаки. Вже навіть і на цьому (побутово-наративному) рівні націокультурна ідентичність започатковується у здатності (і водночас забезпечує цю здатність) розпізнавати своє, реагувати на нього як на своє, почувати зрідненість і зріднілість із цим своїм. Отож цілком очевидно, що і міра сугестивності (і корелятивний цій останній перлокутивний ефект), по-перше; а також міра відкритості до таких наративів, що створює поле уподобань і поле довіри (у що теж “влягається” селективність сприймання-розуміння-хотіння поцінувати тощо), по-друге, значною мірою залежить від того наскільки деякі наративи ми ладні ідентифікувати, яко властиво наші (питомо наші, властиві “нашому колові”) націонаративи. Наскільки вони спричиняють (чи як писав про це О. Потебня “збуджують”) у самім нашім естві певні суголосні та відносно стійкі “вібрації” смислів). Устійнене поле націонара-

тивності (що містить також і сталі моменти паралінгвальної мовленнєвої поведінки, що теж залучена до генерування сенсів) “виграє” плином наших думок, наче скрипаль на скрипці (у можливому діапазоні варіативності та із врахуванням того, що саме “звучання” кожної скрипки – завжди Інакше. До того ж – цього разу – сам “скрипаль” (поле націонаративності) орудие “смичком” (способами актуалізації націонаративів) та “струнами скрипки” (нашими когнітивними мапами та когнітивними схемами, а також фрагментами нашої картини світу) далеко не лише “одним пальцем” – одним чинником, але цілою вервечкою чинників, які взаємопов’язані та взаємодіють. Такими чинниками у нашого скрипаля є щонайменше сім визначальних моментів: а) жива ситуативність комунікативних актів (кожного із них зокрема) включно із комунікативними інтенціями, ситуативними хотіннями та ситуативно задіяними емоційно-психічними станами контрагентів комунікації; б) ситуативно чи то суто індивідуально вмотивовані та “дібрані” – часто автоматично та позасвідомо – дискурсивні стратегії комунікативних актів; в) репертуар топіків, що підходить до ситуації, чи то якраз навпаки уконституїює саму ситуативність – сам характер і спрямованість соціальної інтеракції залежно від тематизації спілкування; г) цілісні структури фреймів націосприймання (групового сприймання), що, по суті, тотожні моментальному витлумаченню та своєрідній шаблонізації і предметних, і суб’єктних аспектів живої ситуативності: стандартний образ сцени дії; фрейми речей; фрейми Іншого тощо; г) стереотипи, атит’юди, колективні опінії, елементи кавзальної атрибуції, що теж залучені у конструювання образу Іншого та у модусах реагування на Нього; д) груповий та індивідуальний соціокультурний досвід у їх динаміці та взаємодії; ж) смислові мережі та співвідносні з ними інтерпретативні моделі. Ми не спроможні вистрибнути із усього цього, як із власної шкіри. Тому і владу націонаративності варто розцінювати як природну владу. І не лише яко залежність, але і як незалежнення від “диктату” інших смислових світів. І далеко не лише яко своєрідну тиранію ідеологом та політичних конструктів (як це вузько-доктринально іноді тлумачать національну ідею), а як природний спосіб осяг-

нення внутрішньої конгруентності та цілісності думок, інтерпретацій, цінностей та способів реагувати на речі та ситуації, способів структурувати – сегментувати всезагальну континуальність світу і – в такий спосіб упорядковувати (категоризувати, виокремлювати, омовлювати) доволі хаотичні потоки “зовнішніх” вражень. Саме в такому разі відданість українській ідеї (як актуальна влада цієї ідеї, чи то навіть і опанованість цією ідеєю) може навіть бути недо-усвідомлюваною (невідрефлексованою, тобто поза фокусом свідомих роздумувань про неї) самим націофором (носієм національної ідентичності та національних культуроформ). Все ж навіть і в цьому разі українська ідея може здійснювати свою владу, функціювати як владоможна, як така, що провадить націофора у цьому житті (“вплітаючись” в його ідіо-індивідуальний комплекс особистісних ціннісних орієнтацій, диспозицій, когніцій та імажинацій, “вростаючи” у тканину індивідуального ідіодосвіду, індивідуальних особливостей дії ефекту праймінгу та інших суто особистісних властивостей селективно-конструктивних аспектів реорганізації фрагментів досвіду мнемосферою особистости) щоразу припроваджуючи його (цебто націофора) до співучасті у відтворюванні чи то навіть і нарощуванні загальної потуги цієї української ідеї. У цьому разі (на особовому рівні) українська ідея включається зокрема у цілу вервечку ситуацій кардинального вибору, які (відповідні ситуації) мають не лише націогруповий, але й екзистенційний сенс. Йдеться про те, що не лише сам етнофор послуговується націонаративністю (яко “готовим” уже “арсеналом” так званих “засобів” та конвенційних форм, готовими сценаріями типових реагувань – у тім числі лінгвокомунікативних реагувань – на повторюванні у певному середовищі характеристичні ситуації, “готовими” фреймами сприймання-потрактювання тощо, готовими вербальними формами і формулами, що в них “відливаються” щонайскладніші наші переживання тощо⁴³). Тут йдеться також і про те, що самі собою націонаративи, “стікаючись” у русла наперед випрацюваних дискурсивних стратегій промовляють самим націофором (цебто водночас оруднують когніцією, оруднують думкою, унапрямують “ходи” цієї думки в межах певних відносно устій-

нених когнітивних мап та у межах відносно усталених (хоч і таких, що повсякчас вступають у вельми складну “багатошарову” гру) конфігурацій смислів... Саме у сфері цих останніх (себто у сфері конфігурацій смислів) площина комунікативного цілком збігається із площиною культурного та площиною соціального. Тому і дія будь-яких власне соціальних (соціо-національних) детермінант завжди опосередковується їх взаємодією із детермінантами культурно-смисловими. Тому смисл – повторюю – є для мене “спільною щонайменшою клітиною” і комунікативного акту, і культури, і соціальної інтеракції. До того ж, саме ситуативно-індивідуальний смисл (а смисл – нагадую – завжди є ситуативним конструктом, що “заряджений” – на відміну від лінгвокультурного концепту – не лише спільними імплікаціями того загального соціокультурного досвіду, що його поділяють учасники спільноти, але й також тими додатковими смисловими “нашаруваннями”, що їх калейдоскопічну гру “провокує” щоразу неповторна жива ситуативність) є “щілиною” для вислизання нашого Я у сферу свободи. У сферу вільного самоконструювання цього нашого Я. Самодостатнє (цілковито вільне від зовнішнього тиску соціуму та від зумовленості безпосереднім довкіллям) ядро нашого Я (його духовне, а не душевно-психічне ядро) треба шукати не у неповторній характерології особи, не у властивій особі емоційно-вольовій структурі, не у світоглядно-ціннісних орієнтаціях особи, чи у поведінково-діяльнісних виявах цього усього), а у тих ключових смислах (ключовій констеляції смислів), що є системоутворювальними впродовж життєвого самостановлення Я⁴⁴ та у визначенні “місця” цього сенсоносного Я у життєтворенні особи та у життєвій долі людини (усі таємниці та дивовижні парадокси цієї Долі вкорінені первісно саме у цю глибинну смислову структуру, котра є не лише структурою значень, а структурою переживань, структурою тонких внутрішніх ритмів та пульсацій, які, як я вважаю, теж є смислогенерувальними).

На Великій Квадризі Культури⁴⁵ українська ідея може бути перепроваджувана у саме ество українця (навіть і етномаргінального креола, чи то і цілком вже зросійщеного мешканця міста) саме тому, що існує (мусить існувати!) цей “з’єднувальний” шлях

націонаративності. Поза живою, інтенсивною, багатоманітною націонаративністю (поза власним інфополем, що усуцільнюється й оновлюється повсякчас нашою неперервною дискурсивною активністю не просто на так званій українофонній базі, а – що абсолютно суттєвіше – на підставі випрацюваних у цьому дискурсивному полі смислових мереж і загалом на підставі нічим незамінних смислових ресурсів культури, які відтворюються лише в актуальних дискурсах та через ці актуальні дискурси) українство (яко дійсна стихія життєтворення, формотворення, сенсоутворювання, що тотожне культуротворенню, яко стихія, що спроможна генерувати і відтворювати своє – насамперед контактне – середовище, яко поле бодай відносного співрозуміння і довіри) буде остаточно зведене нанівець ще до середини цього сторіччя... Мусить існувати тяглість (і діяхронна тяглість авторепродуктивної традиції, – також традиції саморозгортання розмаїтих дискурсивних практик; і синхронна дискурсивна континуальність самого відносно цілісного соціокультурного простору, самого “корпусу” культури, – сьогодні аж геть посегментованого та фрагментаризованого) для того аби постійно і повсякчас вибудовувався той світ смислів та розмаїтих смислових коваріацій, який насправді і є визначальною внутрішньою реальністю української культури, яко дійсної динаміки самого життя та життєтворення. Все інше – і уречевлене, об’єктивоване, і націоментальне – наприклад – ідентичність нації – тільки втілене у цьому світі і тільки вкорінене у цей смисловий світ.

Розуміти – це не лише “вмонтувати” текст, що я сприймаю-потраковую (а чиїсь безглузді вчинки, ба навіть і сама ситуація контакту – це теж смислоносні тексти, які щось промовляють про Речі, про Обставини та про Іншого) у якеь ширше герменевтичне коло⁴⁶. Цебо “відшукати” для об’єкта (явища, події, якогось вербалізованого, чи то візуалізованого повідомлення, чи то навіть і аж геть чогось дивного та незбагненого) “місце” для нього у моїй смисловій павутині, що її я завжди “накидую” на об’єкт. Цього разу певні “шаблонізовані” структури свідомости – колективні опінії, “готові” інтерпретаційні моделі, фрейми і врешті-решт стереотипи у їх “тандемах” із інгруповими та авто-

груповими атиг'юдами⁴⁷) наче “впізнають”, сказати б, “своїх”, чи то “схожих” (“не-схожих”)...

Розуміти – це не просто категоризувати-класифікувати (зараховувати щось до певної множини подібних речей, що відрізняється від іншої множини на підставі тих смислорозрізнявальних прикмет, які ми самі – ці конструйовані нами множини – властиво і наділяємо). Зрозуміти, – це набагато складніше аніж просто ідентифікувати щось, яко таке, що у тих або тих своїх відношеннях та ознаках приблизно уже знайоме нам, уже наділене смислами, або яко таке, що із ним ми вже орудували у сфері нашого досвіду (або ж гомеоморфне чи ізофункційне, чи, як то кажуть, типологічно близьке щодо певних фрагментів нашого світообразу, – таке що “влягається” у смислові ніші та на когнітивні мапи цього останнього...). Зрозуміти – це здатність модифікувати саме наше герменевтичне коло, – бути пластичним у повсякчаснім пере-пере-приспосовуванні (щодо ситуації, щодо Іншого, щодо якогось “дивного”-незнайомого феномена...) самого нашого герменевтичного кола... Бути рухливо-“грайливим” (у внутрішній своїй готовності до діалогічної гри з об'єктом, а пізнання – це завжди діалог пере-перегукування...). Бути мінливо-рухливим у переналаштовуванні нашої “оптики” бачення... Або ж навіть і відважуватися змінювати саму оптику... Міняти сам категоріяльний інструментарій... Змінювати саму “мірку” щодо “вимірювання”-розуміння... Змінювати саму епістему (цебто, властиво, змінюватися самому, вкупі зі зміною власної епістеми...). Змінювати засадничо сам тип “раціональності”. Відважно зривати перестарілі знаки та “дороговкази” на заборонених путівцях думки... Новими смислами “підважувати” давні думки і перетворювати ці “важелі” на нові “підпори” для цілковито нових когніцій та когнітивних схем... Чи завжди – у гущі ризомно сплетених, поліморфних, полівалентних, взаємозалежних чинників, відношень, сплутаних “пасем” відношень, слідів та слідів усіх отих смисло-знакових та ейдетично-ідіографічних чинників, що діяли попередньо, але усе ще присутні тут-і-тепер, як неунікненна присутність минулого у сучаснім, яко полістадіяльність будь-якого феномена, навіть і щонаймодернішого, чи то і пост-постмодерного...) можемо виразно (цебто моносемійно,

у диз'юнктивний спосіб) “розводити” речі, процеси, або ж так звані “факти” (завжди конструйовані саме нами “факти” вже хоча би й тому, що на наш “смак” і на “наш розсуд” виокремлювані нами із тотальності світу і пізнання світу...) тільки по двох полюсах “або – або”... Згадаймо добре відомий приклад “багатозначної логіки”... Чи ж завжди є так, що дощ або йде, або не йде? А якщо дощ ледве лише розпочинає накрапувати, – він йде, чи не йде? Або ж якщо зриваються ще останні краплі відшумілого дощу, – йде він тоді, чи може уже не йде? Самі над-над-зараціоналізовані філософи-аналітики заплуталися (здається, уже безнадійно, попри відчайдушні спроби Джона Остіна та Джона Серла вирватися із панлогіцизму на “свіже повітря” – на простір живих мовленнєвих актів, на простір самих форм життя, форм дії, форм взаємодії дійсних – діяльних людей, що діють один на одного, між іншим, також і в спосіб перформативності та перлокутивності самого слова...). Людей, які не просто повідомляють і сприймають інформацію, передають повідомлення і сприймають його (кодують та декодують), чи то розгортають цілу вервечку якихось там філософічних суджень та умовиводів, але й плачуть-ридають, проклинають, благають, напружено переконують, запевняють і обіцяють, упадають побіля своєї Еротичної Зваби, погрожують, просто брешуть, або ж просто собі паяцують і видурнюються... Те, що не піддається формально-логічному осмислюванню-розумінню, – має смисл у самому житті, – у смислоносній внутрішній логіці самих людських ситуацій, – в опрозорюваній самим життям (а життя – це той цілісний праксис, де не буває жоднісінької демаркації поміж суб'єктом та об'єктом; поміж молотком та способами орудування цим молотком; поміж владою слова і тими, які володарюють, поміж словом та якоюсь цілісною поведінковою реакцією на це слово, поміж інтимною свічечкою на столикові у барі та самою інтонаційністю, просодичністю і смислоносним тембром нашого голосу...) ситуативних траєкторіях смислоруху, у ситуативно-життєдіяльних конфігураціях “щонайхимернішого” (для пан-логіцистів, структуралістів, речників моно-семічних “істин” і геніяльних “пред-начертаній”...) констелювання та грайливого пере-пере-моргування смислів... Витанцьовування полум'я

свічечки у пойнятих вільгою очах, що промовляють-до-мене... Безнастанного калейдоскопічного (але водночас не плаского й площинного, а “стереоскопічного” пере-пере-нашаровування смислів, хотінь, очікувань (хоча, зрештою, хотіння й очікування, як і наші страхи і тривоги – навіть невиразні й незбагненні страхи і тривоги... – теж завжди є смислоносними “всередині” самого нашого життя та “всередині” нашого життєтворення... всередині врешті-решт самої живої конкретности тих актів (вічна-віч) соціокомунікативної взаємодії, де сам смислорух спонтанно породжує гру смислів і сам виграє уявою комунікантів, які у такий спосіб “контактують” не тільки один із одним, а із усім світом опанованих ними досі і модифікованих ними (їх особистісним досвідом і вже самим кожним актом індивідуальної їх рецесії) світом складних смислових мереж та смислових асоціатів, – через вростання-входження у ці смислові мережі ще у процесах ранньої енкультурації та “термічної обробки” нашого світообразу безпосереднім комунікуванням із щонайближчим людським довкіллям.

Діялогічні ігри (ті ігри комунікантів, де вони не просто вступають в діялогічні ігри, а наче ввіряють свій діалог – кожний його подальший крок – у ту спонтанність ігор, яка розіграє нашу діялогічність, – за усієї її “втиснености” у рамці конвенцій, топіків та ситуативних можливостей...) розрухують – даруйте тавтологічність – сам смислорух, що у нім розгортається багатшарова полілогічність смислів і смислових конфігурацій поміж собою... Саме так розгортається врешті-решт і наше втягування у цю гру (яко гравців) самою грою, самою її спонтанністю... Так само і гра читача із текстом є полілогічною грою, є багатшаровою грою самих полілогів (і спонтанного пере-перелунювання окремішніх смислів і усієї смислової “багатшаровости” також). Ці діялогічні ігри (а філософію внутрішньої діялогічности самого слова і кожної людської думки блискуче – нагадує – окреслив був ще Михаїл Бахтін) розгойдують амплітуду “відхилення” смислів (щодо устійненої та узвичаєної їх побутової осциляції “побіля”, “поблизу” деяких головних значень та відносно усталених семантичних полів, що випроваджують відповідні смислові коваріації на зовсім нові

сміслові траєкторії “перехрещування”, “перетинання” (аж до взаємних смислових “детонацій”) з іншими смислознаками, з іншими “одиницями” досвіду, з якимись новими уявленнями-імажинаціями, які водночас є когніціями, чи то аплікативними репрезентаціями якихось уже нових (посутньо оновлених) смислових кореференційних відношень та асоціатив... І так – до безмежності... Цей вихід на нові сміслові траєкторії, що на них виносять-вихлюпують дискурсивно-діалогічні ігри, що розігрують наші смисли, смислеобрази та смислезнаки, віддаляє нас від первісної “точки прикріпленості” (точки у сфері практики та співвідповідного йому досвіду і водночас від “точки”, що кореспондує із цим нашим досвідом на відносно устійненій когнітивній мапі), а отже удистанційовує наше бачення і сприймання... Отож і удистанційовує нас від самих себе.⁴⁸ Однак само-дистанційованість і посилює власне саму потугу розігрування ігор, бо ж гра – завжди там, де дистанція, чи то, ба, навіть, і патос дистанції. Так само і твір (письмо, вербальна текстуальність літератури) почасти дистанціює–мене–від–мене, бо втягує мою рефлексію (вкупі з усіма моїми переживаннями) у гру зі смисло-образами тексту... У ті оказіональні (незвичні) зрушення смислів на Інакших “орбітах” нових (хай навіть і лише фабульних чи сюжетних, чи то цілком віртуалізованих) обставин (із властивими їм – Інакшими, аніж у повсякденні – хронотопічними світами, що їм властива особлива внутрішня темпоральність та сповнювання нас особливими пульсаціями переживання Інакшого ритму, Інакшої внутрішньої часовості тощо); із Інакшими Персонажами, що занурені в Інше довкілля, в іншу тематизацію спілкування, в інші способи реагування, та інші способи рефлексування та потрактування (тлумачення) подій, речей і явищ... Таке нове (оновлене, збагачене, розширене) розуміння неминуче – наголошую – допомагає нам краще також експлікувати для нас самих і якісь нові виміри нашого саморозуміння. Допомагає нам ясніше і виразніше для нас самих окреслити нашу інтенціональність (яко істоти засадничо інтенціональної). Допомагає нам глибше прочути смислове ядро власного єства, а відтак і утвердитися у цій своїй самості.

Отож варто подбати про те, аби знову і знову не потрапляти до в'язничної камери аж геть зраціоналізованого (моносемійного, чи то “категоріяльного”) мислення (коли якісь “центральні” категорії не просто гіпостазуються, а стають жорсткими десигнаторами для усього гнізда понять та кожного з них зокрема і “закріплюють” (справді таки непорушно “фіксують”) оте “гніздо” на щонайвищій галузці дерева пізнання⁴⁹, що знає лише просте лінійне розгалужування і зовсім не хоче знати (вчувати) загадкові “шелести” і “шерехи” од дотику гілки до гілки, а тим паче не хоче знати вимовних-вимовних тріпотінь окремих листочків од повівів та порухів нетутешніх... І горе нам, коли така спрIMITIViзована (а радше – гранично симпліфікована) “оголеність” істини (сам стовбур без гілок і листочків) перетворюється на примусовість “істин”... Але ще Ляйбніц писав був про те, що істина чинить більше ніж змушує, – вона переконує. Вона переконує – додаю я – через таке внутрішнє (глибинно сенсоносне, а не просто формально-логічне) переживання істинності істини, яко внутрішньої “зустрічі” з нею та яко її овнутрішнювання, коли вона “охоплюється” усією інтенціональністю особи, стає цією інтенціональністю. Цебто врешті-решт вільно “входить” у коваріативну гру геть із усім смисловим світом особи й водночас добудовує-трансформує цей смисловий світ... Цим, властиво, і відрізняється таке смислове опанування істини (перетворення її, як сказав би О. Потебня, на чорнозем самої думки, чи то, властиво, в інтегральну складову всього досвіду окремішнього індивіда) від примітивної індоктринізації людини на ідеологічний штаб. Йдеться тут про деякі різновиди квазірелігійності, а не лише політичної пропаганди, хоч і остання теж іноді переростає у субститути-підмінники релігійності. Индоктринізація на ідеологічний штаб (що її дуже вдало проаналізував був ще Герберт Маркузе в “Одномірній людині”) – це своєрідна найпростіша пряма інтродукція ідей, мітологом та гасел на основі такого колективного “програмування свідомості”, де вже не має розуміючого розуміння (смислового опанування), а лише примітивне репродукування стереотипів та стереотипних вербальних формул.

Отож, що ж усе-таки потрібно мені (чи тобі...) задля *minimum minimorum* стосовно автентичного розуміння? Насамперед, зро-

зуміло, доконечне потрібною є сама наша емоційна, духовна моральнісна залученість у розуміння, – розуміння, котре не лише обмацує та намацує, але й прагне збагнути, є зацікавленим розумінням, є тією цілковитою (аж до екзистенційної...) зосередженістю-на..., зосередженістю-у..., що є частиною самого модусу розуміння, самого його перебігу (бо ж відповідні духовні стани увиразнюють поле бачення і налаштовують ту оптику бачення, що однією з її “лінз” є сам високий патос пізнання...). Ба, навіть, і результативно стає “часточкою” (у видозміненім, ясна річ, вигляді) також і наслідків пізнання і врешті-решт, – зрозумілості-для-тебе, того, що ти хотів внутрішньо осягнути, чи то духовно опанувати, перетворити на оновлений твій досвід. Чи то навіть “відлити” у нові способи бачення (що тотожні способам осенсовлювання інтенціональних об’єктів, способам уділяння їм певного смислу в самому людському житті, – у калейдоскопічному миготінні форм цього життя...).

Отож розуміти – це не просто вбачати прозору референційність у відношенні (відношеннях) денотат–смысл (і сам денотат, яко уже тотожний його осмысленности, тотожний самому смислові, яко денотат уже смислоносний, – уже “занурений” в інтертекстуальність культури, уже перетворений на текст, що в нього буквально “впорскнуті” сліди слідів безлічі інших культурних текстів – діяльнісних, літературних, ба навіть і наукових, релігійних та філософських...) уже означений карбами людського досвіду і карбами-фреймами мого світовідчування...). Розуміння насамперед розпочинається із експлікації-для-себе (хай навіть і уявлювано-фантазматичної експлікації) того виклику (викликів), які спонукали мене поставити проблему, що потребує (потребує також і від мене, стало вже для-мене-потребою) зрозуміння і вирозуміння (якщо це, як то кажуть, – ситуація життєва...). Тому і найпростіше розуміння щонайелементарнішого об’єкту (факту, вчинку, повідомлення) є не лише відтворюванням-вбачанням способів референційности денотат (корелят)–смысл, але й динамічного схоплювання (схоплювання у їх динаміці, у їх взаємодії, а отже – і в смисловому “взаємоперетіканні”) кореференційности усього пучка інтенційних об’єктів... Об’єктів, які не просто “сусідять” із нашим “малим об’єктом”, а

чинять його саме таким, яким він починає бути у сфері нашого інтенційного досвіду – у сфері нашої певним чином унапрямованої та певним чином стимульованої селективної уваги-неуваги, зацікавленості-незацікавленості, у сфері реляційної значущості (аж до сенсо-життєвої його “ваги” – корисності, функційності, поцінуваності, яко над-утилітарної вартості, чи то хай навіть і прагмовартості... – цього об’єкта-для-нас та в його видимій і невидимій пов’язаності з іншими об’єктами. А вони – нагадую – яко об’єкти культурні, чи то окультурені, цебто принаймні попередньо уже протлумачені у культурі..., – є не лише голою речевістю речей⁵⁰, а вже об’єктами інтенційними, – об’єктами у “відблисках” наших людських смислів і запотребувань, об’єктів буквально одухотворених, – цебто окреслених і “пронизаних” “променем” наших бажань, зацікавлень та пере-пере-тлумачень, об’єктів буквально “відлитих” у вже готових формах наших сприймань, наших когніцій та наших ходів думки (ходів, що уже визначені не лише звичними “траєкторіями” на наших когнітивних мапах та седементованих у наших когнітивних схемах, але й “спонукуваних” – цілком мимохить, відрухово – глибинними структурами усього нашого попереднього психо-емоційного досвіду та нашого габітуса...). Вже навіть і начебто “суто душевний” (суто “внутрішній” начебто) акт розуміння, як це слушно зазначив був досить знаний філософ Канке, є у певному відношенні теж дією. Є дією “добування” порції смислу, а не лише рефлексією і мисленням. А таке добування порції смислу зав’язане на готовності до спільного герменевтичного досвіду (завбачує цілісний внутрішньо-зовнішній “гештальт” налаштованості на вслухування в інше Ти, налаштованості на розширювання власних герменевтичних горизонтів у спосіб відкритості до горизонтів досвіду Іншого. Все це передбачає і завбачує вписаність у комунікативну співдію, у спільне конструювання конкретної ситуації контактування... У розуміння співдії, у дію із розумінням, у діяльнісне розуміння, що має метою не лише збагнути (охопити павутиною когнітивних схем почуте й побачене), але діяти із метою порозуміння і вирозуміння, – із метою успішного (достатньо ефективного) акту соціальної (інтерперсональної) інтеракції.

В умовах постколоніальної розрухи (насамперед розрухи умів, ерозії смислових систем, ще й засмічености цих смислових мереж величезними уламками “дерев’яних” абсолютно регідних дискурсів сталінсько-брежнєвських часів...) не лише гранично звужені (як ніколи!.., бо ж такого не було навіть у щонайлютіші валуєвські часи) можливості віднайдення–вибудови (у дискурсах і через дискурси) відносно внутрішньо когерентного поля нашої новоукраїнської спів-дії (яко спів-дії із розумінням та взаєморозумінням). В умовах постколоніальної нашої розрухи загального смислологічного поля (за браком достатньо потужних та за браком достатньо конкурентоспроможних новоукраїнських дискурсивних практик, які б могли “позв’язувати” розірвані та пошматовані “нитки” наших смислових мереж, що водночас є мережами культуруотворювальними) такий стан (стан занепаду та хаотизованости у смислових мережах) є вельми загрозованим (вже для найближчого майбутнього нації) інгібітором саморозвитку нації. Адже саморозвиток нації – це насамперед сумарний (а радше – системний, радше – синергійний) ефект саморозвитку культури нації (промислової, політичної, ідеологічної, інтелектуальної, художньої і всілякої іншої культури), а спільним підложжям – вкотре вже повторюю це! – усіх “культур” є смислові мережі культури (їх динамічність, їх відносна багатоманітність, їх внутрішня конгруентність, їх генерувальна потуга, їх достатня пластичність у плані вільної – завжди креативної – гри смислів). Додам тут лише, що “поламані” смисли та смисли, що “вивітрилися”, смисли, що девальюоризувалися, чи ж то навпаки перетворені були на фетиш (у жорсткий десигнатор усього гнізда смислів на кшталт “державотворення державотворців” та очманілого – абсолютно нульового у смисловому плані – “стояння на позиціях державницької ідеології” і т. д., і т. п.) уже непридатні для вільної (креативної) гри смислів і приречені на поступове їх перетворювання (вкусі з останніми носіями советських, постсоветських та ура-патріотичних дискурсів) на сміття історії. Шкода лише, що й українська нація під тягарем усього цього дискурсивного сміття (та за гострого браку динамічних своїх новоукраїнських дискурсивних практик) може остаточно надломитися й опинитися на смітнику історії

сама... Бо ж уже нині геть усі терени України (у вимірі актуального соціокультурного простору, що є водночас простором дискурсивної діяльності) перетворені на переважно велетенське сміттєзвалище відпрацьованих чи то напіввідпрацьованих дискурсів московської субглобальної цивілізації (що її я волю тут називати – услід за російсько-американським поетом Іосіфом Бродським – Азіопю).

Людина – не тільки свідомість і дух, і не тільки розмаїта життєдіяльність Людини, але також процес поєднання одного та другого. Людина – це таке поєднання ментальности та Життя (Життя, яко дії, – у тім числі Дії комунікативної, Дії спілкувальної та Діяльності тлумачення та пере-перетлумачування, Діяльності Інтерпретації) на перехресті чого народжуються (народжуються саме у сфері *homo interior*, а не на рівні абстрактної Родової Людини, про яку поки що йшлося) смисли... Народжуються Світи Смыслів, Смыслові Світи... Тому людина (розглядаючи інтегрально) – це той Генератор розмаїтих сенсоутворювальних процесів, що у його самім Осерді – смисли самоусвідомлювання і смисли саморозуміння. Навіть і тоді, коли людина в своєму житті натрапляє на щось абсолютно нове для неї поза собою (у явищах, у речевості, у подієвості, у якихось нечуваних учинках, у химерних – принаймні для неї – текстах), то власне у самій собі – часто несподівано для себе самої – відкриває ці свої (раніше приховані, згорнені, неявні) можливості опанувати Інакшість. Так через натрапляння на Інакшість ми відкриваємо (відкриваємо саме в собі!) нашу дивовижну внутрішню потенцію не лише прикласти до інакшости наші “готові мірки” (концепти, епістемі, інтерпретаційні моделі тощо), але й переінакшувати (відповідно до інакшости Інакшого) самі способи прикладання “мірок”, ба навіть і змінювати самі мірки. А це врешті-решт є нашою онтичною здатністю (чи – якщо хочете – іманентною нам, есенціональною здатністю) продовжити своє внутрішнє самостановлення, яко людини, що здатна тлумачити світ, здатна пере-перетлумачувати світ і здатна наділяти цей світ (і – відповідно – своє місце у ньому) новими смислами. А це означає, – змінювати свою картину світу, змінювати певні фрагменти цієї картини світу, а отже, і перетво-

рювати і певні параметри власного досвіду – перетворювати себе. У цьому стосунку людина не лише носій соціокультурних та особистісних смислів, не лише транслятор цих смислів (коли маніфестує їх у своїй поведінці, у вербально-комунікативних актах та в розмаїтих інших текстах, – наприклад у текстах малярських або пісенних тощо), але й утворювач (творець) нових смислів та нових смислових конфігурацій. Це стається навіть тоді, коли людина у своїх маніфестаціях (репрезентаціях) смислів намагається не виявити, а навпаки, приховати властиве самому її єству сенсоутворювальне ядро домінантних для неї смислів. Ключем до цих глибинних смислових конфігурацій особи є, по-перше, смисли самоідентифікації особи; а по-друге, ті смислофрейми (певні системи відносно сталих – для особи – відношень-реляцій поміж складовими її досвіду), що стосуються певного репертуару тих життєвих ситуацій (родинно-побутових, суспільних, етнонаціональних, певних діалогічно-контактних ситуацій, ситуацій сакральних тощо), що були і є для окремішнього індивіда присутньо життєутворювальними (залягають у руслі його життєвої так званої Долі) та еталонними у сенсожиттєвих орієнтаціях цього індивіда та у горизонті його цілей та цінностей... Таке визначення людини через властиві її єству смислові конфігурації (саме унікальність способів поєднання-нашаровування смислів та способів їх реорганізації у розмаїтих життєвих ситуаціях та життєвих “кроках”-вчинках індивіда робить людину окремішньою особистістю) не є редукціоністським. Якраз навпаки. Бачення особи під кутом зору смислології (смислології, яко нового трансдисциплінарного – переважно людинознавчого і переважно культур-філософського вчення, що до його розроблення я лише приступаю) є, на мою думку, багатомірно-холістичним. І це власне тому, що у самих смислах (смислах, які не є монадами, а “вікна” яких – цих смислів – відчинені “навстіж” до “повівів” багатьох смислоносних чинників, а також до багатоманітних смислових ігор та пере-пере-тікань і “детонації” смислів тощо) сфокусовані й досвід життєдіяльності окремішньої людини (що теж повсякчас реорганізується все новими та новими смисловими коваріаціями, як реорганізується зрештою повсякчас і сама

мнемосфера кожної окремої людини і змінюється – часом у кардинальний спосіб – саме її уявлення про власне минуле). Саме у смислах (у смислах – нагадую – не у значеннях) сфокусовується також і все те, що регулює сам процес життєдіяльності та надає йому деякої вмотивованости. Сміслові візерунки увиразнюються водночас також і на рівні когнітивних мап. У смислах фокусуються і численні сміслові аспекти дії (співдії, діяльності), а також, нарешті, і самі процеси повсякденної соціопсихічної інтерактивности (діяльнісної взаємодії людей, – навіть якщо ця діяльність не якийсь трудовий, громадський, чи суспільно-політичний процес, а діяльність побутового спілкування чи то звичайного собі базікання).⁵¹ Самі елементи спів-дії (яка є колаборативною осмисленою спів-дією окремих індивідів) наділені смислами у контексті логіки самої дії. Йдеться зокрема про властиве цій останній цілепокладання, мотивування, смислоносну послідовність окремих актів дії, сенс самих когнітивно-діяльнісних способів орудування (тими речами і тими знаковими системами), що, яко *modus operandi*, надають певному різновидові життєдіяльності (та самій сфері – соціокультурному *locus*-у – дії) її (різновидові життєдіяльності) питомо неповторного характеру. Саме із “опертям” на цей динамічний “каркас” дії (спів-дії) вибудовуються ті фрейми свідомости (фрейми сприймання-розуміння) і щодо об’єктів дії (речей, засобів, що є функційними “підпорами” дії, або, що на них ця дія спрямована), і щодо самої сцени дії і щодо властивих діяльнісних сценаріїв (фрейми типових – повторюваних – в перебігові співдії ситуативних контекстів дії), які (ці фрейми, які ми розглядаємо) набувають ваги сталого чинника сенсоутворювання, – чинника, що залучений повсякчас не лише у процеси розпізнавання-ідентифікації (речей, ситуацій, Іншого), але і в саму живу динаміку сміслових ігор. Однак дія (яка цікавить нас тут у плані уконституїювання людського в людині, яко насамперед сміслового й смислоносного) не породжує смисли безпосередньо. Якраз навпаки, – діяльність цілісного сенсоутворювання зав’язується тільки тоді, коли окремі складові дії та самого її перебігу уже наділені смислами, – уже обрамлені відносно цілісними фреймами свідомости. Спів-дія

(діяльнісна кооперація з Іншим) є тим маленьким віконечком у загадковий досвід Іншого власне насамперед у тих аспектах, де він (цей прихований від нас досвід) бодай почасти збігається зі спільним знанням про схожі та когерентні способи діяння. Праксис не тільки містить спільну залученість в дію, у діяння, у відому нам логіку акціональності, але й домінуючі сенсогенерувальні потенції людини – її здатність бачення-себе-в-ситуації стосовно самої ситуативності та стосовно Іншого (цей Інший – у певному аспекті – теж є конституантою ситуативності). Однак власне така смислоносна та смислоутворювальна здатність до бачення-себе-в-ситуації (бачення Себе у дейксісі ситуативності, у локусі контактування, та у “дзеркалі” самої ситуативності, – у своїх гаданих уявленнях про експектації щонайближчого довкілля, про його гадану опінію щодо мене та про те що ж властиво покермує цим довкіллям, – яка ж його кавзальна атрибуція тощо) є чинником майже неусвідомлюваного ментального конструювання самого образу ситуації. Тому наше (твоє, моє, кожного зосібна) реагування на так званий контекст ситуації є, властиво, нашим реагуванням на власний (кожного зокрема) конструкт ситуативності, – на “образ” співвідповідної ситуативності, що “проектується” на наших когнітивних мапах та в кущих обрамленнях попередньо випрацюваних фреймів і гештальтів нашої свідомости. Цей мій (або твій, або ж його) конструкт конкретної ситуативності сам стає частиною живої ситуативності, – не просто її ментально-смісловим “еквівалентом” (зрештою цілковита еквівалентність так званого “відображення” ситуації просто недоступна – принаймні на рівні обмеженої нашої людської свідомости – для будь-якого – навіть і щонайдосвідченішого та наймудрішого індивіда...); а властиво стає (йдеться нагадую про наш особовий конструкт певної конкретної ситуативності) чинником, що модифікує (іноді навіть присутньо) сам перебіг, саму подальшу динаміку розгортання живої ситуативності. Така неминуча персоналізованість ситуації виявляє, між іншим, таку неодмінну її прикметність: кожна жива ситуативність, яко дійсна ситуативність контактування реально постає (у сфері нашої внутрішньої особової реальности, у сфері дійсного переживання

ситуативности), яко вельми складне коваріятивне нашаровування на ситуацію тих смислів, що їх ми (чи я, чи то контрагент комунікації) надаємо відповідній ситуативності. Особистісне (глибинно особистісне) не може бути елемінованим ані із діяничного, ані із гуртового спілкування власне тому, що спілкування реалізується яко зіткнення і гра смислів. Тому жива діялогічність виявляє не тільки зону Спільного (когнітивно, ментально – також імажинативно суголосного та світоглядно суголосного). Спів-дія (а дискурсивний акт – це теж акт соціальної співдії), а відтак і самі способи виходу зі спів-дії окреслюють і фіксують водночас також і сферу самодостатньо-персонального (особистісно-сміслове потрактування загальних параметрів ситуації, і самих комунікативних інтенцій, предиспозицій та хотінь, і, зрештою самих “потоків” спілкування та самого характеру його діялогічних ходів та контрходів...). Моє Я повсякчас уконституює само себе через комунікативно-контактне утверджування власного смислового ядра. Щоправда сама міра такого себе-стверджування (чи то – навпаки – уязлеженности від авторитету Іншого, від уявлення про свій “обов’язок” щодо Іншого, від “припасованости” цього Я до стосунків влади та владності тощо) залежить від того автоконструйованого образу (себто, вдаючись до моєї термінології – від смислового образу самого себе), що його такі відомі психологи як Сирена Чен (із Каліфорнійського університету), Єремія Велленд (із Мічиганського університету), а також, скажімо, Г. Маркус та С. Кітаяма називають самоконструаліями (Self-Construals).⁵² Унезалеженні самоконструалії та залежні від інших (interdependent) самоконструалії асоціовані з налаштованістю різних індивідів на різні завдання. Перші (схильні до унезалежнювання) спроможні виражати унікальність своїх прикмет і властивостей. Такі індивіди переважно зорієнтовані самі на себе (self-oriented), зорієнтовані на здійснювання та промоцію власних цілей. На противагу до головних завдань тих, що є самозорієнтованими, ті, що посідають уязлеженні самоконструалії намагаються налагодити стосунки зі значущими, важливими для них Іншими (with important others). Такі індивіди переважно налаштовуються на лад відповідного соціального

контексту і прагнуть встановлювати певні зобов'язання щодо Інших і виконувати ці зобов'язання. Треба сказати, що така соціоцентрична зорієнтованість на інших та готовність безоглядно підпорядковуватися владі (чи то авторитетності) інших, на жаль, усе ще є вельми характерною для українського соціуму. Цей чинник (чинник, що головно пов'язаний із нашим постсоветським та постколоніальним станом) знеособлює, деперсоналізує наш соціокультурний простір. А це означає, що вкупі із цим та на цьому тлі падає, знецінюється роль активно-креативного первня, який завжди був первнем виразної та яскравої персоналістської вираженості особи. Звідсіля і уповільненість нашої культурно-цивілізаційної модернізації (започатковувачами та носіями суспільно-культурних інновацій та парадигмальних зрушень в епістемній “оснащеності” людської свідомості, пізнання та нових життєформ є достатньо яскраво-самобутні особистості – особистості внутрішньо вільні від соціоцентричного тяжіння до повсякчасної аффіліяції з іншими...

Мені здається, що таку чи то таку вкоріненість цих двох типів ідентичності Я (ідентичності – умовно – самозорієнтованої, “зав'язаної” на власне смислове ядро та ідентичності, що тяжіє до підпорядкованості та до полюсу ми) варта шукати не лише у загальних соціопсихічних механізмах, що регулюють відношення Я–Ми; Я–Інший; а у тих конкретних типах комунікативної поведінки (поведінки, що є складовою дійсної соціальної практики, бо ж дискурсивні дії є діями соціальними), що були “всотані” (інтерналізовані, опановані) індивідом у процесі його входження в культуру, у процесі енкультурації. Таке вrostання в культуру є завжди, властиво, опануванням її смислових мереж (навіть на довербальній стадії такі чи такі усмішки немовляти у різних культурах відтворюють вже різну гаму смислів і є комунікативними актами, як і різноманітні ґатунки доторків та погляджувань батьків тощо)... Йдеться не лише про різні структури кодів спілкування, а власне про те, що у різних середовищах (не лише у різних спільнотах чи то етнолокальних середовищах, але і в різного типу громадівських та родинних структур – не лише на макро-, але й на мікрорівні) по-різному заохочуються (чи то й притлумлюються, стримуються) різні ситуативні форми

та різні модуси вияву Я (самовияву я), чи то – навпаки – деякі форми та деяке соціопсихічне позиціонування його субдомінантності. Усе це теж наскрізь пронизано дуже конкретними соціокультурними смислами, які разом зі складовими соціо-нормативною культури (розмаїтими моральними приписами, поведінковими конвенціями, табу, ритуалізованими формами поведінки та моральнісними санкціями, які, зрозуміло, теж є виразно смислоносними) витворюють різноманітні матриці для автоконструалій нашого Я. На все це нашаровується (певним чином модифікуючи навіть саму матрицю) наш індивідуальний досвід. Він власне тому і стає актуальним досвідом (здатним при потребі пересвідчувати нас у чомусь і засвідчувати для нас щось: релевантність-нерелевантність, корисність-некорисність, доцільність-недоцільність, першорядність (преференційність)-другорядність, загрозу-безпеку, доречність-недоречність і т. д., і т. п.), що розгортається для мене, яко те, з чим я вже мав справу і (що особливо важливе тут у контексті цього мого розгляду!) набуло для мене певного сенсу (чи то навіть і складної гами смислів!), що я його особисто пережив. Сенс мого особистого сенсоутворювання (що водночас дорівнює комулятивному нарощуванню мого внутрішнього особистісного досвіду) є значущим для мене (і справді незамінним!) саме тим, що я був “вкинутий” у ситуацію відповідного переживання (ладен іще раз нагадати тут, що смисл – на відміну від значення, на відміну від семема є тим ситуативним конструктором, який не тільки розуміється, але й переживається, і саме тому розуміється, що переживається особистісно-ситуативно). Важливим власне є те (важливим для Мене, для мого Я), що цей мій досвід присутньо збагачений досвідом конкретно-чуттєвого переживання, досвідом співпричетности щодо відповідної ситуації особи, групи чи то речі, або ж артефакту, досвідом живої зустрічі, досвідом живої залучености у дію (дії), і переживання у дії та через дію. Живе переживання не просто “доплюсовує” смисли, докидує семантичних конотацій, – воно ці смисли, власне, уконституїює-генерує. Ось чому, між іншим і мультимедійна та мас-культурна симулякризація наших “переживань” (їх “присаджування на голку” мерехкотливо-калейдоскопічних фікцій) властиво май-

же паралізує творчий ресурс людини, – призупиняє щоразу власну гру людини (її бажань, її уяви, її мислі, її спонукань, її predisposиційної готовності-до у поміжпросторі *особистісні смисли людини – її вчинки – форми життя та життєвого середовища*, що до них кожен окремішній індивід спів-причетний конкретно-ситуативно. Там, де домінують симулякри, – там гранично звужується сфера особистісної творчої спів-гри, там врешті-решт (як і в разі із колективними сугестіями, опініями та стереотипами) “твердне”-шаблонізується наша свідомість та розконцентровується самоусвідомлювання: людське Я просто “захлинається” і тоне в потоках симулякрів...

Як видно, намагання окреслити людину (не родову людину загалом, а саме індивіда) у категоріях смислів (смилових мереж, смислоносних потоків, констеляції смислів та гри смислів тощо) не є редукаціоністським вже принаймні тому, що немає взагалі жодного феномена чи то процесу людського ества та людського життя (світорозуміння і світовідчування, ідентичність, знання, наші внутрішні спонукання й мотиви, інтерперсональні та групові стосунки, будь-яка форма і будь-яка сфера життєдіяльності, – аж до найбільш природної, найбільш начебто зануреної у природу, у натуральність діяльності – діяльності еротико-сексуальної тощо; навіть і позасвідомі наші “пульсації”, тривоги і страхи тощо, не кажучи вже про майже очевидну смислоносність самої предметности та речевости кожної ситуації, що в неї потрапляє людина і яку водночас ця людина вибудовує) є значущими-для-людини саме тому, що вони наділені смислами, пронизані смислами, “тяжіють” до того, аби бути “сповитими” у павутину смислів (цебто стати певним чином витлумаченими, потрактованими, оціненими). Те, що поза смислами, – те не лише поза соціумом, але й – поза окремішнім індивідом. І тільки те, що розгортається у горизонті смислів і “виростає” зі смислових мереж є культурою (хай це навіть і субкультура злочинців, бо і в цьому смисловому світі внутрішні смислові мережі у певний спосіб організовані та структуровані). Однак повернімося до нашої людини-індивіда.

Моє намагання окреслити людину (яко окремішнього – нагадую – індивіда, а не так звану родову людину) під кутом зору

(а на мою думку, це – різнофокусні, різно-вимірні, множинні кути зору) траєкторій руху (і складної гри та розмаїтих коваріацій також) особистісних смислів, смислових комунікаційних (насамперед контактано-спілкувальних) потоків та властивих конкретній культурі (чи то локальному соціокультурному топосові, чи то субкультурному утворенню) смислових мереж не є суто детерміністським та редукціоністським⁵³ власне тому, що у самих смислах (смислах, які – нагадує – не є монадами, а радше “вузликами” безлічі динамічних реляцій та “багатоповерхових” смислових “нашарувань” – у тім числі інтертекстуальних, ситуативних та ідіоособових) “сходяться до купи” (і нерозмежовно “зливаються”, – існують лише у єдності та через єдність) і досвід життєдіяльності (разом з його трансляційно-комулятивними “підпорами”), і когнітивні мапи (разом зі соціокультурно та лінгвокультурно вишталтованими способами категоризації світу і так званою картиною світу); і, нарешті, безпосередня соціопсихічна інтерактивність (у деяких ділянках та у деяких діяльнісно-функційних сферах людської активності та дійсного життєтворення індивіда, що у межах життєтворення такі “ділянки” не лише “чергуються”, але й зазвичай “перетинаються” та перекриваються навзаєм) разом з усіма конвенційними, ритуалізовано-звичаєвими, соціопрескриптивними (соціонормативними), аксіологічними, мотиваційними (аксіологічно-мотиваційними) та іншими (зокрема на глибинному рівні габітуса) регуляторами такої соціопсихічної інтерактивності... Сенси “залягають” і рухаються (а рецепція смислів, їх реконфігурація, сенсоутворювання та сенсо-відтворювання, гра, комбінаторика тощо – все це модуси руху смислів) на “перехрестях” соціального, соціопсихічного⁵⁴ (культурного) та біопсихічного. Саме тому людина, яка є водночас душевно-духовною⁵⁵ істотою, істотою соціальною (соціетальною) та біопсихічною істотою інтегрує у собі усі потенції сенсоутворювання і саме яко генератор смислів та суб’єкт сенсопокладання здійснює свою цілісність і повноту (особистісну, боголюдську, суспільну). Ось чому окремішня людина – це щось безмірно більше, ніж просто продукт соціалізації.⁵⁶ Окремішний індивід – безмірно складніший за будь-яке суспільство саме тому, що головні сенсожиттєві гори-

зонти самого суспільства (його цілі, його цінності, його деонтизувальні нормоутворювальні “береги”, його еталони та патерни тлумачення, та картина світу, що властива суспільствові назагал тощо) можуть бути конструйовані, а відтак і виокремлювані зі загального контінууму (цебто розрізненими та розпізнаними та належно “зваженими” щодо своєї реляційної значущости) тільки тим кожним окремішнім індивідом, який усе це здатен наділяти певними смислами. Наділяти тими смислами, які не просто означають та позначають, але і є значущими (посідають аксіологічну вагу, переживаються jako “цінні”, “значні”, “важливі”, “потрібні”, “належні”, чи то навіть і такі, що беззастережно варті всілякого обстоювання. Смислами, які не просто сприймаються-розуміються (ідентифікуються-розпізнаються через накладання “готових” фреймів та когнітивних схем), але й – повторюю знов і знов – переживаються, jako життєво та екзистенційно (чи хай навіть і ситуативно) присутні для окремішнього індивіда. Цебто внутрішньо розгортаються jako такі, що є часточкою самого його ества. При цьому ніби “та сама” часточка (так само заартикульований jako важливий-для-мене смисл) у “надрах” внутрішнього ества іншого окремішнього індивіда набуває іншого сенсу, індивідуального сенсу, скріплюючи ще більше індивідуальність індивідуального. Це стається тому, що сенс (на відміну від більш когнітивно дискретного концепта, який теж, зрештою, тісно зав’язаний на взаємовизначувані складові якогось відносно цілісного категоріяльного апарату) не є монадою свідомости (якоюсь одиницею, “клітинкою” світобачення, світовідчування, категоризації світу), а існує лише у тих зв’язках – також зв’язках-перегукуваннях, зв’язках-асоціах – що припроваджують цей смисл до мережі смислів, до їх коваріативної спів-гри та взаємонаповнювання і врешті-решт до живої прикореневости самих форм життя і того дійсного життєвого середовища (навіть, якщо йдеться про щонайближче довкілля окремішньої людини і її повсякчасну зануреність у ту живу ситуативність – ситуативність самої мислі та внутрішніх переживань людини, де властиво тільки й існують – “спалахують-поблискують” актуально відповідні смисли). Саме тому, що далеко неоднаковими (часто – взагалі зовсім

несхожими, зовсім не гомоморфними) є індивідуально-особові смислологічні конфігурації (і – відповідно – той особистісний досвід, що кореспондує із ними – із цими смислологічними конфігураціями), а суб'єктивні прикмети смислів задають самі способи їх зв'язку зі “сусідніми” смислами у відповідних конфігураціях та самі способи їх “входження” у ці конфігурації, – до того ж у безконечній множинності актуальних конкретних ситуацій) саме тому Інакшість окремих індивідів є не лише наслідком інакшости їх життєвого досвіду. Ця Інакшість окремих індивідів не є також лише наслідком їх неоднакових характерологічних прикмет, їх різних фонових знань, їх різної включености у ті чи ті стратуми суспільства (та – відповідно – в інакшість тих наративних потоків, що вибудовують певну окремишню ідентичність спільнот, верств і груп), їх врешті-решт різної психо-емоційної ідіосинкразії тощо. Інакшість окремишнього індивіда є насамперед інакшістю конфігуративних смислових “зчеплень” та специфічних смислових реляцій того властивого їм смислового ядра, яке не є лише сумою смислів, а спроможне самогенерувати нові особистісні смисли в спонтанній внутрішній грі смислів та їх самоорганізації на рівні кожного окремишнього індивіда. Тому окремишнього індивіда у цій моїй смислологічній перспективі бачення я ладен розглядати яко насамперед творця внутрішнього свого світу особистісних смислів. Це і є, на мою думку, той світ, що в нього вкорінюється і що його “атмосферою” сказати б “дихає” Я-ідентичність. Із цього погляду сучасне (постсучасне) знеособлювання людини є наслідком її (людини) “виловлювання” у сіті зовнішнього, у сіті суцього, у сіті того майже хворобливо гіпертрофованих візуалізму та візуалізації (а також пласкої артикуляції зовнішньої подієвості і ще більш пласкої виловлености політичної думки та політичної діяльності у куцу та поверхово витлумачену тут-і-тепер ситуативність⁵⁷ тощо), що повсякчас відволікає кожну окремишню людину від внутрішнього само-конструювання своїх смислових світів, від потрібної для цього самоконструювання певної зосереджености-у-собі та певної внутрішньої етичної напруги нерозмитого (зокрема нерозмитого поглинанням у зовнішній візуалізм та у неперервне бажання мати, посідати, набути те,

що поза тобою) відносно самодостатнього (вкоріненого у цей власний світ особистісних смислів) Я. Смислів – нагадую, – які не просто номінують щось, окреслюють щось, щось означають, але і є значущими (мають аксіологічну вагу). Смисли, які не просто розуміються (ідентифікуються, розпізнаються через просте накладання готової мережі певних когнітивних схем та фреймів свідомости), але й смисли, які переживаються... Переживаються завжди особистісно... Яко частка Цього життя, Цієї долі, Оцього мого “вузла” стосунків з Іншими... На цьому тлі свобода людини – це така постійна її здатність вільного “пересування” у смислових полях та поміж смисловими полями, коли траєкторія само-руху людського Я означає його здатність вільно вступати у смислові ігри, а відтак – не загрузати у цих іграх...

Людські бажання (від недоусвідомлюваних потягів-хотінь до відрефлексованої спрямованости на те, що є бажаним) теж можуть бути окресленими у системі сенсологічних координат... Оскільки бажати означає насамперед заартикулювати щось у полі смислів (мати щось за-особливо-сенсоносне-для-себе, чи то вузько ситуативно тут-і-тепер – чи то загалом) і стати “прив’язаним” до такої артикуляції своїм хотінням посісти бажане яко бажане (смысленосне-для-мене) і наповнитися ним – “перелити” у себе його смисл (пережити таке саме набування того, що бажаєш, яко нарощування важливого-для-мене смислового “заряду”). Що означає обрати? Обрати – це забажати (запрагнути) цього у такий спосіб, аби наповнитися змістом обраного і мати задоволення (втіху, насолоду) від сенсо-наповнювання, що тотожне в такому разі сенсо-сповнюванню, а саме – гострому переживанню – актуалізації смислу всередині себе – у сфері Номо Interior. Сама криза свідомости, що її ще Гегель у “Феноменології Духа”, а відтак К’еркегор окреслював яко нещасну свідомість є властиво таким розколом (“тріщинкою”, відчуженням) поміж людиною та її смисловою суттю, коли ця остання випадає зі сфери Номо Interior, переноситься назовні й тому не збігається із людським еством. Про це вельми тонко писав Серьон К’еркегор ще у першому розділі трактату “Або – або” (1842). “Нещасний... той, чий ідеал, чий зміст життя, чия повнота свідомости, чия справжня сутність так чи

так лежить поза ним. Нещасний завжди відірваний від самого себе. Але відірваний від самого себе може, очевидно жити, або в минулому або в майбутньому часі...”⁵⁸ Нещасна свідомість (розірвана свідомість) – це у термінах моєї сьогочасної візії нової інтегральної сенсології – свідомість, що втратила свою цілісність (або ж не набула її) через внутрішню недобудованість (або ж хаотизованість, поруйнованість) тих смислових конфігурацій (відносно устійнених констеляцій та коваріацій смислів, – смислів аксіологічно упорядкованих, деонтизованих і “заряджених” суцільністю особистісного досвіду), що здатна переживати безпосередню актуальність життєвих та конкретно-ситуативних смислів через сталу пряму спів-участь у процесах сенсоутворювання. Зрештою людина з розірваною свідомістю не переживає аж надто гостро вакууму смислів чи браку сенсо-наповненості, оскільки здатність до такого переживання є вже прикметою такої свідомості, що прагне вже своєї цілісності, що прагне вже “повернення” до внутрішньої своєї сутності – до самостановлення у сталому живому сенсоутворюванні. Тому й *бунт людини*, як це показали ще Михаїл Бакунін, а відтак і Альбер Камю є *не стільки бунтом проти, скільки бунтом за*: його внутрішнім сенсологічним спонуканням (часто – оце парадокс! – недоусвідомлюваним самою людиною) є бажання досягнути внутрішню цілісність (зокрема внутрішню гідність і самоповагу) через виборсування із безсенсовності всього досьогочасного (там не було сенсу, бо ще не було самої Особи, котра здатна дієво і дійово конструювати смисли, яко доконечне підгрунття своєї самості). Тому справжній бунт (бунт, що започатковує Цілісність Особистості) є не просто переступом (щодо дотеперішніх рамців, що в них втиснений індивід, який збунтувався), не просто трансгресія, а радше внутрішній прорив до власного сенсологічного осердя, – є вивільненням цього осердя до його здатності генерувати смисли, наділяти (речі, ситуації, події, вчинки) релевантними смислами (смислами кореферентними із цим ядром особистості; актуально переживати сенс сенсо-наповнювання та у прочуванні реляційної значущості смислів бути ладним обстоювати їх у собі і водночас у своєму щонайближчому контактному життєвому доквіллі (а тут у доквіллі

самого життєвого середовища – це умовно “внутрішнє” і умовно “зовнішнє” онтично цілком тотожні, що і є передумовою та можливістю становлення особи (навіть і через бунт!) у її справжній сенсологічній цілісності. Постмодерністи не хочуть бачити цієї цілісності, бо вони оперують знеособленими наративами, а не тими конфігураціями смислів, з яких “ті самі”, чи то “схожі” наративи щоразу (навіть і для тієї самої особи в її становленні-до-себе, – до Свого сенсологічного ядра) актуально зіткані (а – властиво – тчуться, снуються, – входять, пере-пере-ходять і вступають у сув’язі з іншими смислами, котрі теж Реально – в сфері внутрішньої Реальності – існують лише як вузлики смислів та пасма смислів...). Насправді ж кожний наратив – глибинно особистісний, бо в нього завжди “вбудовуються” (навіть на рівні вже самої рецепції наративів) оті особистісні смисли зі смислового ядра особи. Тому і літературні тексти не є лише суцільним рецитунням та реплікаціями мовленнєвих (символьних) слідів (та слідів цих слідів), а “сплесками” та спів-грою “зустрічних” (злитних, нероздільних) сенсоносних потоків. Звідсіля – і внутрішнє розкошування читача у процесі читання, як переживання смислу вивільнення та свободи самостановлення. Тому і Читання, що стало вже психічним виміром сучасної людини є водночас самоутвердженням особистісного, що актуалізує себе у “напруженні” (етичному, естетичному, імажинаційному, спів-креативному) сенсоносних потоків... Читач не просто “занурюється” у текст, – він “пускає”-збуджує довкола цих “місць” занурювання власні миготливі хвилі, і хвильки, і брижі смислів... Ось чому часто таке спів-творче читання (читання зустрічної спів-дії смислів) здатне часами “зарубцьовувати” розриви нещасної свідомості, повертати її (з минулого та з майбутнього, чи то з провалювань в інфернальне) до-себе-самої. Щоправда ці “хвильки” можуть бути і на плиткому місці (тексти, скажімо, Ірени Карпи, Марініної, чи Єкуніна “із командою”...) і дуже швидко (після читання) знову оголювати майже безводне і позамулюване “дно”... Але і такі поп-тексти і треш-тексти (як і усіляка інша солоденько-квітчаста та псевдолірична “кітчуха”, – наприклад, “о-духо-творений” квазіромантизм Олесея Гончара у межах так званого соцреалізму...) є власне Індикатором чогось

вельми посутнього – повсякчасним прагненням людини до внутрішнього Усуцільнювання у – бодай ілюзорній – “цілісності” внутрішніх переживань, у бодай тимчасовій “неподільності” смислоносних потоків...

Отож індивідуальне Я (що навіть і його намагалися деконструювати, ба, навіть, і відкинути яко квазіуявлення постпросвітницької та постпозитивістської доби найбільш скрайностві постмодерністські критики та мислителі) варта розглядати не просто на перехресті дискурсивних практик (яко протє “похідне” від цих останніх, – Я, що впоєне-всотанє у самосвідомість із наративних “згушень”), а “на перехрестях” набагато ускладненіших (і функційно, і щодо самої своєї внутрішньої динаміки) взаємодій тих смислових конфігурацій (конфігурацій, котрі справді “залягають” у дискурсивних практиках, але ж не тотожні їм), що не просто “нашаровуються” на наше Я (моє, твоє, його Я), а щоразу унікально трансформуються цим “Я” за щонайдієвішої участі того психокультурного та психоментального особистісного досвіду, що є у запліччі цього конкретно-особового “Я”. У чому ж, властиво, помилка постмодерністів? Вся річ у тім, що інтерналізуються (і відповідно “вибудовують” нашу самосвідомість та самоусвідомлювання) не дискурси (і зокрема наративи), а ті смисли, котрі завжди ситуативно зумовлені, хоча і “продукуються” конкретним розгортанням дискурсів (нагадаю тут, що однією із посутніх конституант ситуації є сама особа – особи – комунікантів-реципієнтів, що їх – цих окремішніх осіб – власне у сенсологічному плані – годі звести до спільного знаменника, не спрощуючи нічого та не вдаючись до редукціонізму). І не дискурси “виліплюють людей”, але ті смисли, що всотує їх в себе індивід із дискурсів (та розмаїтих дискурсивених текстів та інтертекстів) саме тому, що вбачає (вбачає завжди по-своєму!) їх у цих дискурсах. Кожна окремішня людина має свій спосіб (свою систему способів та модусів) осмислювання осмислюваного та свою неповторну динаміку тієї гри смислів та коваріятивности (комбінаторики) смислів, які врешті-решт реактивізують щоразу внутрішньо-креативні сенсогенерувальні потенції кожного окремішнього індивіда, який таким чином врешті-решт скріпляє самобутне

смыслологічне ядро власної особовості та здатність цього останнього щоразу модифікувати те, що сприймає – розуміє – переживає – на що реагує кожний окремішній індивід. Людина “відчитує” щоразу не відносно сталі семантичні “решітки” наративів, а ті власні смыслові агломерати, що їх вона щоразу “вбудовує” в ці решітки... У цьому (саме у смысловій креативності окремішньої людини) її потенція внутрішньої свободи, – її спроможність бути вільною від “диктатури” дискурсів, вільною від прямої інвазії “не своїх” смыслів, від жорсткого зовнішнього “підрегульовування” думок, переживань та реакцій людини. У смыслоносній активності єства кожної окремішньої людини полягає також і внутрішня здатність індивіда до постійного самостановлення, до самоподолання, до виходу за межі самого себе, до повсякчасної інтенціональної нашої здатності “опроміювати” цей світ все новими і новими “потокми” смыслів, щораз іншими смысловими візіями, хотіннями, намаганнями, сподіваннями, що линуць зі самого нашого нутра. Але ж і сама наша здатність залишатися собою (“втримувати” і себе, і світ у фокусі власного Я) і щодо самого свого походження, і функційно – здатність креативна, – здатність власного життєтворення у “форматах” власних смыслових візій та власних смыслових переживань світу та себе в цьому світі. Чому ніцшівський уберменш (якщо – уявімо собі – такий і можливий) не є особистісним (духовим) себествердженням Я, а лише егоцентрично гіпертрофованим Я, – Я, котре не долає (чи то перемагає світ, як у християнстві), а вивищується по-над світом і зухвало негує не тільки світське у світі (все лихе в цьому світі), але і сам світ? А це тому, що саме правдиве (не хворобливо гіпертрофоване Я – не так званий “Людино-Бог”, що абсолютно зухвало воліє підмінити собою Боголюдину – Сина Божого та тих, що плакають у собі – з Його допомогою – боголюдський – консубстанціональний Самому Ісусові Христу первень) завжди відважно перебуває всередині геть усіх (навіть і щонайдраматичніших і найбезумніших) нуртів світу. Адже – поза цими всіма життєдіяльнісними нуртами (хай це навіть і колотнеча, і ворохобня, чи геноцид десь поміж тутсі та бгутту, чи безумний державний терор расистського Кремля серед вайнахів та на-

родів Дагенстану; чи то поміж обезголовлювачів людей та серед політичного безголів'я на щонайвищих щаблях, де засідають в Україні так звані “державотворці” та речники “державницької ідеології”; чи то навіть і десь у самій гущі повій Амстердаму, що добра половина із них просто імпортована сюди, яко “товар” із України, Румунії, чи Молдови; ...), – то й поза нуртуванням тих смислогенерувальних ситуацій, які тільки і можуть скріпити внутрішні смисли “Я” у його активно-діяльнісній⁵⁹ здатності протистояти смисловій ентропії хаотизованих спільнот і суспільств; чи то протистояти не-свободі жорстко накинутих доктрин та ідеолого-політичних прескрипцій, чи то відважно втручатися-входити у смисло-генерувальні процеси – у випрацювання (разом, можливо, зі спільниками-однодумцями) нової картини світу та нових проєктів життєтворення тощо. Тих проєктів (спроєктованих насамперед на нові горизонти цілей, цінностей та сподівань), що можуть мати негентропійний ефект. Котрі можуть серед усього суспільно-життєвого хаосу (а брехня, невірність, споневірювання, беззаконня, безвідповідальність, зрезигнованість чи охлялість сердець та імморальність сьогодні щонайбільше хаотизують нас і неминуче спричиняють до розколин і тріщин у внутрішнім нашім Я...) все-таки розпочати упорядковування смислового ядра-“арматури” внутрішньої нашої людини, а відтак і водночас – і упорядковування-становлення поміжлюдських стосунків. Поза смисловими нуртами світу, – то й поза спроможністю дієвого самостановлення, поза можливістю повсякчасного смислового підживлювання нашого особового “Я” дивовижною (все ж таки!!!) смислоною “напругою” світу в усій її багатшаровості, її гетероморфності, її значеннєвій поліфонічності, ба навіть і в несамовитих збуреннях, здається, неминучої в цьому світі контраверсійності... Поза усіма розмаїтими і ігровими “вібраціями”, і болісними дисонансами у зіткненнях цілковито різних життєвих доль, поза отими зовсім різними ціннісними орієнтаціями та цілком несумісними способами так чи так потрактувати вчинки, події, явища, або ж так чи так “подати” факти (а, властиво – завжди лише на свій кшталт щось просто “не помічати”, на щось не зважати, на чомусь зовсім не фокусувати уваги, – то й не виокремлювати його

як “фактуальности” факту, чи яко прикметної прикмети тощо), чи ж то, властиво, конструювати ці факти – “викроювати” їх із живо-тканої – неперервної та багатошарової – тканини світу, тканини процесуальности цього світу за допомогою власних смисло-логічних лекал...), – то й поза можливостями викшталтовування та укшталтовування гнучкого, чуйного (чуйного і до внутрішніх своїх глибин і до самого світу, до проблем цього світу) і водночас непохитного (непохитного у своїй внутрішній свободі, у самості своїй, у гідності, у самодостатності...) окремішнього свого особистісного свого “Я”... Того Я, що радше уже не “виловлюється” в неводи наративів та дискурсів, а саме “виловлює” із цих останніх (із наративів та дискурсів та із тих соціальних дій, що їх частиною ці дискурсивні практики є) співвідповідні для себе (для кожного конкретного окремішнього Я) смисли... Смисли – щонайрізноманітніші, – смисли навіть дивні й “химерні” (химерні для мене, для мого Я, для мого до-теперішнього досвіду), але такі смисли (чи то смислові конфігурації), які – навіть вступаючи у суперечність із моїм внутрішнім Я (у його вкоріненості у власне смислове підґрунтя), все ж таки вже не здатні “висмикнути” це моє Я із його смислового підґрунтя, із його конгруентности та когерентности щодо мого досвіду, щодо власного – хай і досить обмеженого і далеко не всеосяжного – світообразу). Отож це смислове ядро мого Я є однією із присутніх заporук цього Я від його саморуйнації (від випадання у “спідні” – завжди – інферналізовані – безодні духовно-моральної порожнечі; у соціальну девіацію; у самовтрату скрайностево-конформістського соціоцентризму; чи то врешті-решт у сутінки патологічної “свідомості”...). Ось чому наша внутрішня здатність (здатність, що прямо пропорційна смисловій “оснащеності” та смисловій вкоріненості нашого Я та водночас узалежнена від характеру та потужности того особистісного досвіду – досвіду інтерналізованої ситуативности та загалом інтерналізованої культури, що є у запліччі цього Я) до дієвішої залучености у сенсоутворювання (у “збуджування” нових смислових ігор, у транспозиціонування та креативне рекомбінування-агломерування смислів, у витворення нових смислологічних “ходів” для розгортання пізнавальних, творчих,

реінтерпретативних та спілкувальних інтенцій тощо) є щонайважливішою мірою нашої внутрішньої свободи... Нашої відносної незалежності від повсякчас накинутих нам іззовні (і тим новим інфосередовищем, яке стало і продуктом глобалізації, і одним із її чинників водночас) стереотипів, фантазмів, імажинативних систем і взагалі “всяческіх” пере-перефільтрованих (певним чином дібраних, скомбінованих та заартикульованих) і настирливо “пропонованих” нам сьогодні євразійсько-субглобальною дискурсивною машиною і “мнень” і поведінкових взірців (аж геть до того, що Захід називає сьогодні “Life Style”) нової уніформізованої чи то глобальної чи то субглобальної соціокультурної казарми та усілякої дресури на масовізований кшталт... Дресури, починаючи від дресури наших малоросійських папуг (уже кімнатно-львівсько-рязанських і майже приручених...) у кліточках тіпа – кароче – прикол, або ж – абалденная тьолка, – аж геть до дресури на ще – цілком советсько-московських – кавеєнівських аренах великава цирка Євразії... та попід поп-рок-батіжками розмаїтих альон свіридових і блестящих... Що виразніше окреслені “кордони” нашого Я Інакшістю (самобутністю) нашого внутрішнього смислологічного світу, що дієвіше внутрішні “регулятори” цього останнього (предиспозиційні, апперцептивні, пресуппозиційні, аксіологічні, інтенційні та деякі інші) селекціонують – добирають і водночас трансформують ті потоки повсякденної дискурсивності, що в них ми занурюємося чи то мимоволі, чи то самохіть, чи то навіть і не помічаючи того, як ці потоки не “питаючи” нашого “дозволу” давно уже попідмивали усі греблі та попідточували шлюзи, – то більша міра нашої внутрішньої свободи, то більша наша здатність – насамперед здатність нашого автономного Я – перебувати і надалі у самому центрі вільно вибудовуваному нами власному психокультурному (смисловому) світі... І власне саме у такій нашій утвердженості (утвердженості не у вежі смислів, а на вежі смислів, – там, де ми не “зачинені”, не “обмуровані” зусебіч, а відкриті навсебіч, – відкриті геть до усіх вітрів...) ми можемо настільки добре бачити (себто – у відкритості свого ества – розуміти) багато що “довкола” себе і навіть “далеко” від себе, що навіть і мати (тільки власне

тоді й мати!) відвагу повсякчас виходити власним “Я” поза межі цього власного “Я” (здійснювати те повсякчасне само-подолання, що є просто необхідним для динамічного само-становлення цього мого “Я” протягом усього його земного життя). Адже вже навіть і кожен продуктивний (продуктивний у сенсоутворювальному плані) діалогічний акт, кожен комунікативний акт з Іншим (іншими) є вже актом такого само-становлення, – є вже актом нарощування потуги цього запліччя “Я” (запліччя нерозчленовного когнітивно-етично-емотивно-естетично-екзистенційного особистісного досвіду, що його складовою є – мусить бути – персонально-надперсональний досвід взаємодії з “іншим” – “іншими”).

Здається, навіть уже і тварина здатна розпізнавати (у деяких повторюваних ситуаціях) якісь елементарно-ситуативні смисло-фрейми. Але тільки людина спроможна до смислового трансцендентування – до прориву поза “клітку” устійнених смислів і тільки людина здатна на витворення засадничо нових смислових горизонтів та нових смислових світів... Людина тому властиво і є людиною, що яко єдина сенсоутворювальна істота може існувати (само-здійснюватися) тільки у полі смислів... Знелюдинення людини – божевілля, суїцид, крайні “невмотивовані” форми жорстокости, девіації і перверзійности – це тільки різновиди випадання людини із “невидимих” смислових мереж... Між іншим і соціальні мережі (стратоутворювальні, групові, спільнотнісні тощо) теж мають свої смислові “кордони”: різновиди дискурсів (субдискурсів), що кореспондують із відповідними соціо-груповими світами є власне генераторами властивих цим групам (ба, навіть, і конкретним мезокомунікативним колам) смислових світів (мереж смислів, конфігурацій смислів). А смислові світи можна було б визначити не лише яко ті світи, де певні смисли заартикульовані, а інші – навпаки – цілковито ігноровані (чи то просто не-в-бачувані); а яко світи, де начебто “тим самим” подіям, вчинкам, речам, ситуаціям, реакціям на ситуації, “тим самим” явищам семіозису в знаковому середовищі та начебто “тим самим” екстероформам надають різного (часто цілком інакшого) сенсу... Подібно також Інакшість і внутрішня автономність нашого “Я” є його здатністю “замикатися” на

власне сенсо-генерувальне ядро, – залишатися “вірним” йому навіть і у своїх мандрівках (подумки, чи і в самій дійсності) по Інших смислологічних світах... Мандрувати у цих світах (світах, що окреслювані різними дискурсивними практиками та розмаїтими поведінково-комунікативними конвенціями) у такий спосіб, таким чином, аби не захряснути у категоріяльних (лінгвоконцепти, когнітивні мапи, таксономія), фантазматичних та імажинативних пастках отих інших світів... Світів повсякчас творених та відтворюваних на надперсональному та інтерперсональному рівнях у – повторюю – звичних та узвичаєних (отож, у цьому вимірі також і знеособлюваних) дискурсивних практиках цих світів...

Деіндивідуація людини отож можлива, і внаслідок “випадання”- випорскування людини з її власного смислологічного світу (соціальні та етнічні маргінали; смислова криза у межових ситуаціях тощо⁶⁰), і через “затвердіння” смислів внаслідок беззастережної зорієнтованості-на-інших, внаслідок звичайного бездумного конформізму (в цьому разі “зустрічна” – навстріч світові – смислуотворювальна активність особи – особи, яка підпорядковує себе засаді “як усі”, “як інші” – гранично звужується, зводиться нанівець...). Між іншим гранично деіндивідуалізована людина саме тому є малопридатним полем для вільної творчої гри смислів, що неспроможна вже витворювати в своєму естві деяку психокультурну дистанційованість щодо свого звичного найближчого довкілля... А гра виникає там, де є дистанція⁶¹... Саме та особа, що здатна внутрішньо переступати через “силові лінії” дискурсивно-наратологічних “гравітацій”, залишаючись повсякчас засадничо тотожною власному смислологічному ядру, – здатна породжувати нові смисли і таким чином не лише добудовувати та стверджувати свою самість, але й ставати властивим джерелом інновацій у психокультурному (комунікативному) полі сенсоутворювання та постійного пере-пере-тлумачування... Ось чому тільки Особистість (а не “сіренький” посполитий конформіст) здатна започатковувати смислові та епістемні Перевороти (Перевороти, що започатковуються відважними смисловими трансгресіями особистості) у самій логосфері та в імажинативних системах суспільства. А

те, що неординарну особистість часто сприймають як безумну теж має своє сенсологічне підґрунтя: адже сенсологічна “фортеця” такої особистості протиставлена геть усім і всьому, – за винятком хіба що творчого первня Самого Бога...

Саме іманентно властива самій внутрішній природі смислів (смислів, що актуалізуються лише як мереживні смисли – смисли взаємозумовлені та як смисли дійово-ситуативні) їх діялогічність стимулює образотворення. Це добре відомо поетам, белетристам (а також і художникам та композиторам), які у своєрідному внутрішньому “гулі смислів” (смислів, які наче “рояться” у свідомості та у перед-свідомості...); а також у глибинному – “сейсмічному” – згукові вторинних зіштовхувань “порозколюваних” самим актом творчої еруптивності “сміслових плит” і пластів, вміють (привчені) розпізнавати, а відтак і вихоплювати “готові” (чи майже уже “готові”, – зготовлені, а відтак і самозорганізовані, – наче самі собою...) образи... Чи то принаймні якісь наближені (приблизні) смислові вібрації-інтонації образів (якісь первинні “натяки” на ці останні...). Панлогіцизм у філософії (особливо з часів гегельянства), а відтак і в ранньому структуралізмі (структуралізмі уґрунтованому на бінарних альтернаціях); а відтак той самий панлогіцизм і в межах сучасних наївних засадничо-сцієнтистських уповань на “логічно правильні” політичні, політологічні та політико-футурологічні доктрини, які, мовляв, дадуть нам можливість “правильно” (релевантно, адекватно, “відповідно” до якогось праґмо-логічного набору “чітких та виразних” моделей, взірців-патернів, поведінкових сценаріїв) вибудовувати наші “світоглядні позиції” (а, отже, мовляв, і “правильно” оцінювати суспільно-політичні події та дії, а, отож, і “належно” орієнтувати і самі способи своєї дієвої залученості у суспільно-громадське життя та в політикум) є не лише засадничо-лінійним (детерміністсько-пласким, цебто таким врешті-решт, що вірить у жорстку кавзальну зумовленість усього того, що стається в суспільнім житті та в міжособових стосунках людей), але й таким, що просто не бачить фундаментальної багатшаровості самої мислі. Ця багатшаровість мислі полягає не лише у її повсякчасній “пронизаності” вольовими, емоційними первнями, а також у тому, що вона (навіть у найабстрактніший

спосіб репрезентована і формульована чи то, на перший погляд, цілком моносемічно експлікована-вербалізована) завжди несе у собі певний етико-естетичний заряд та карб особових екзистенціалів (не кажучи про “обтяженість” мислі усім тим, у чому так наполегливо “копають” психоаналітики, – включно із такими майже ортодоксальними фрейдистами як Ж. Лакан і С. Жижек...). Ця багатозаровість мислі полягає також у тому, що дійсна думка людини (сама “траєкторія” її перебігу-актуалізації) залежить не лише від “категорій” (лінгвоконцептів), суджень та умовиводів; але й “задається” також постійним смисловим “тлом” того поля (свідомости та передсвідомости), що в ньому постійно “мигочать”, якось наче зненацька “спалахують”, чи то й “награють”-“наспівують” щонайрозмаїтіші смислові констеляції та несподівано (мимохіть) реактуалізовані ті або ті невидимі “павутинки” нелінійних – недихотомійних – смислових реляцій та майже несхопні (у фокусі свідомої відрефлексованости) цілком спонтанні латентно-смислові пульсації-флуктуації... Жодна думка не може бути виелемінувана із цього поля вже навіть хоча б і тому, що “чистий” формально-логічний дискурс первісно може бути індукований, “збуджений”, “провокований” в цьому полі саме такою вільною (сказати б навіть і “броунівською”) грою смислів... Розмірковуючи дещо метафорично (за аналогією із фізичними процесами на субатомарному та квантовому рівнях) певні “частки” змісту (семи), певні одиниці інформації не є певними відносно дискретними утвореннями (якимись “корпускулами” змісту). Вони – лише рухливі вузлики у мінливо-динамічній мережі відношень та взаємозалежностей... Вони “з’являються” та “виявляють” себе лише у полі цих багатозарових багатомірних відношень... Одним із вимірів та водночас і чинників цих останніх є лабільна ситуативність живих комунікативних актів із неминуче ідіоіндивідуальним досвідом комунікантів, які не лише по-різному “прочитують” один одного, але й імплікують у сам контекст ситуації свою внутрішню налаштованість, свої комунікативні наміри (теж динамічно змінювані з перебігом живого діалогізму), свою інтенціональність та настроєвість, які не лише “проєктуються” на екран ситуації, але й повсякчас модифікують сам цей екран... Врешті-решт

ситуація є саме такою, якою вона є в очах (в реакціях) самих мовців. У сприйнятті живої ситуативності, яка є ситуативністю інтерактивності живих індивідів (ситуативністю персонально-інтерперсональних смислових конфігурацій) вирішальними (панівними, такими, що второвують “русло” діалогізму) є саме ті смисли, які вкинуті у ситуативність співучасниками діялогічного акту... Відтак ці “вкинуті” у ситуацію смисли (смисли, що надані ситуативності самими мовцями) повертаються до них бумерангом сприйняття конкретної ситуативності, якою саме такою або ж такою... Комуниканти навіть цілком щиро можуть дурити самі себе щодо тут-і-тепер обставин їх комунікативної взаємодії. Утім це насамперед уже наперед наділені певними смислами обставини, – певний рухливий суб’єктивний (такий, що певним чином уявляється, певним чином потрактовується та переживається) конструкт “обставинності” у його взаємодії з іншими – теж уявленими – типовими сценаріями – теж конструйованими сценаріями – певних ситуативних репертуарів...

Повернімося до поля смислів, до смислового поля, яке вже тому чинить кожен нашу думку, кожен помисел наш багатошаровими, що саме (це поле) не посідає якогось жорсткого (фіксованого) внутрішнього каркасу, якоїсь структуральної арматури устійнених відношень та абсолютно сталих параметральних вимірів. Йдеться про таке смислове поле, яке не лише “оповите” ореолом смислів-асоціатів та конотувань... Йдеться тут про таке смислополе, що із нього якось знезацька наче зі самих глибин цього “густого” смислового “розчину”, “викулькують” ті або ті смислові поєднання та констеляції смислів... Це зокрема зумовлено не тільки неперервною взаємодією свідомого та передсвідомого (сублімінального) рівня нашого мовомислення, але й також і тим, що вже самі “ходи” діялогічних актів (а “чиста” думка – це теж акт автокомунікації, акт внутрішнього діалогізму) повсякчас занурені у відносну невизначеність діялогічних контр-ходів та реагувань. Тому кожна думка (навіть, якщо це голі розмисли у чітко визначеній ділянці, скажімо, математичної логіки) завжди ширша за саму себе, – завжди трансцендентує поза “межі” когнітивно-логічних схем, завжди “вбирає” у себе, “всотує” в себе масу “сусідніх” та

суголосно-споріднених (чи то навпаки – контрастових, контрапунктових, дисонансних) смислових “вібрацій” та “обертонів”... Звернімо увагу на те, що саме оті смислові “обертони” можуть ставати вирішальними не лише щодо подальшого “повороту” діалогізму (внутрішнього діалогізму думки також, – “збивати” саме думання та реагування в якесь інше русло, – і в русло дещо іншого чи цілком іншого топіку та переінакшеного (на тлі первісних комунікативних інтенцій) ремо-тематичного структурування. Такі начебто цілком третьорядні і “супутні” смислові обертони можуть зрештою ставати вирішальними щодо розуміння, тлумачення, оцінювання самої цієї живої людської ситуативності... Адже саме така багатшаровість та полівалентність смислових констеляцій (їх відкритість до смислових “при-рощувань” та “на-рощувань” у “напрямі” щодо цілком різних – часто не пов’язаних у формально-логічний, ба, навіть, і в асоціативний спосіб смислових локусів) створює із певних смислових агломератів (глибинно залежних від особистісного досвіду та від особистісного смислового світу людини) ті “ворушкі пальці” емпатичного “намацування”-вчування когнітивного, психо-культурного, емоційного, смислового простору інтерперсональних спілкувальних актів, що без них абсолютно неможливі процеси розуміння, порозуміння, саморозуміння, чи то навіть “випереджувального” розуміння (антиципативно-пресупозитивного схоплювання також і того, про що ще навіть і не йшлося). Самі лише “готові” мислительні схеми (а також такі відносно регідні “утворення” як семантичні поля мови, психокультурні – етнічні також – стереотипи та фрейми сприймання) у цій щонайтоншій “ділянці” людського буття (ділянці розуміння-саморозуміння-тлумачення) є ще абсолютно недостатніми... Саме оці “ворушкі пальці” (полівалентних та гетероморфних смислових констеляцій) дають нам можливість збагнути (“охопити” зусебіч) не тільки те, що мовлено, але й те, що не мовлено, – “намацати” смислові лакуни, намацати ті “відсутні ланки”, що власне від них може бути узалежнена уся смислова гра... Латентні образно-смислові поміжпростори спілкувальних актів (на умовних “межах”-порогах повсякчасної інтерференції, дифузії та взаємодії гетерогенних смислових

утворень, що за ними “залягає” неоднорідний досвід та різні соціорольові позиції, і врешті-решт різна життєва доля та різна вдача окремих індивідів) вже самими своїми (часто – сублімінальними) слідами-наслідками цієї “зустрічної” дії можуть налаштувати (вже на позасвідомому рівні) наше бачення-розуміння-тлумачення на напружений (етично і духовно напружений також) пошук (і само-пошук!) якихось наших нових візій, нових опіній, нових ракурсів бачення-інтерпретації, ба, навіть, і нових “мірок” оцінювання-потрактування... Без такого відносно вільного смислоруху не був би можливим будь-який внутрішній динамізм суб’єкта і сама креативність нашого думання, яка власне і забезпечує такий динамізм суб’єкта... Суб’єкта, який не є лише “машиною” кодування-декодування та використання інформації та звичайного послуговування інфопотоками. Мені здається (я впевнений!), що саме такий смислολогічний підхід (підхід, що далекий від будь-якого редукціонізму, як, зрештою, і від сцієнтистської самовпевненості щодо пізнання усіх глибинних “причин” і “закономірностей”) гуманізує також і розуміння та інтерпретацію того, що можна вважати (принаймні поки що) слухним у фройдизмі (величезна роля лібідозних енергій, роля розмаїтих первинних травм та так званих симптомів, роля механізмів проєкції, раціоналізації, притлумлювання-витіснення, сублімації тощо). Сучасний психоаналіз (навіть у таких догматично-ортодоксальних своїх виявах, як Ж. Лакан та С. Жижек) теж може дати ключ (чи то, власне, ключі) до розуміння того, що людина, яко цілісна біопсихічно-сміслова істота навіть і первинні свої (засадничо інстинктивноїдні та підсвідомі спонукання) трансформує, преображає, транспонує у щонайскладнішу сферу смислоруху та гри смислів (але це, зрештою, вже окреме питання)⁶²... Адже біопсихічні імпульси можуть бути навіть і напряду пов’язані зі сферою культурних смислів (як-от, скажімо, сублімативні пульсації у музиці, чи в ритмомелодиці самого процесу віршування...). Багатошаровість людської думки (що в ній пере-пере-лунують, перегукуються-діалогізують, “зударяються”-сперечаються та “стягуються” у пасма розмаїті смисли та ті “павутинки”-реляції смислів, що власне і роблять смисли смис-

лонаповненими та оновленими у смислових своїх планах саме в цих розмаїтих – щоразу інших – пучках смислових реляцій) є необхідною передумовою відкритості нашого думання та нашого сприймання-реагування до все нових і нових діалогічних їх модифікацій. Навіть, якщо це і внутрішній наш діалогізм із текстом літературного, філософського чи то публіцистичного твору, чи то, скажімо, якогось культурологічного есею (а сьогодні навіть і культурні студії щораз частіше схиляються до есеїстики, – можливо саме тому, що вона створює той ширший діяпозон смислових ігор, який дає нам можливість зробити смислоріччя “пальці” нащупування смислової текстури культурних текстів більш “чуйними” до політопічності та рухливої багатшаровості кожного культурного тексту). Адже діалогічне “сперечання” (чи то ледь відчутне смислове взаємовібування) тих смислообразів, що генерує автор тексту (архітектор-дизайнер, композитор, художник, літератор...) вже у текстурі самого твору стимулюють відтак новий наш діалогізм (а отже, і нові наші смислові ігри), – за “правилами” втягування нашої уяви в образно-смислові поміж-простори тексту та до-фантазовування-до-уявлювання нами недочутого, не-докінця-вчитаного... Чи то навіть і замовчаного, бо й замовчане – внутрішньо діалогічне теж! Недомовлене і замовчуване є діалогічним саме тому, що залишає провокативну смислову лакуну для “випадання” у цю лакуну нашої імажинативної активності, – тієї імажинації, яка “спотикається” (і починає “вовтузитися” в якімось новім локусі сенсоутворювання...). Наша імажинація, наша інтенція дофантазовування спотикається радше не за “камінчики” виразно виявлених (експлікованих) смислів, а зашпортується якомсь зненацька (навіть для нас самих) за “пропущені ланки” у смисловій тканині твору... Сам внутрішній драматизм, сама етична та смислова напруга такого “затаєного” автором (невербалізованого, неозовнішненого, “викроеного” із очікуваного реципієнтом) можуть бути ще гострішими, ще експресивнішими, аніж лінійно-послідовна (синтагматична) вербалізація якихось фактуально-подієвих (корелативних із очевидними реаліями та денотатами) смислів... Отож і сама смислова сіль літературного та публіцистичного тексту (а –

особливо – тексту поетичного) залягає у смислових “пастках” (пастках для нашої уяви та доуявлювання, яке, властиво, і є тим креативним-співкреативним актом, який приємно збуджує-“оживляє” читача). Пастках недовисловлюваного, чи то навіть і засадничо містично-“безглагольного” та ліричного невимовно-щемкого... Саме лабільність смисло-натяків (що їх і наслідком, і передумовою є вже не раз заакцентована тут багатопшаровість мислі) дає можливість припроваджувати вибірккову увагу та продуктивне уявлювання (яко процес) реципієнта до тих смислових “отворів” (смислових мінус-просторів) та смислових “провалювань” тексту, а відтак і “зосереджуватися” (наче металеві ошурки уздовж силових ліній магніту) довкола цих неомовлених, неомовлюваних і невимовних “пропущених ланок”, аби втягувати саме глибинне єство реципієнта у ці “пропущені” ланки, – провокувати його (реципієнта) до “вкладання” у ці ланки деякі часточки свого внутрішнього досвіду, що його дійсним підложжям є особистісний світ смислів... Саме така лабільність смислів (їх ідіо-продуктивна множинність та їх безмір – теж сенсогенерувальної – комбінаторики власне на особистісному рівні кожного окремішнього індивіда), а не, скажімо гадана “гнучкість” мистецьких конвенцій чи то, скажімо, достатня “пластичність” епістем та самої парадигматики наукового мислення здатна випродуковувати нові стилі (і когнітивні стилі думання також); нові символні та образні системи; нові напрями думки; нові концепти; чи то, зрештою, і ту нову картину світу, що з нею присутньо змінюється і сам менталітет... Йдеться зокрема про такі концепти, що стають справді новими концептами не тільки в контексті цілком нових доктрин, а в лоні безнастанного пере-пере-осмислювання та пере-перетлумачування попередніх підходів, попередніх світоглядних візій та уже випробуваних (протягом тривалого часу) когнітивних схем... Тому людина є не лише істотою, що просто “підвішана” до павутини смислів; але й також (а, можливо, й насамперед) істотою, яка сама “снує” своє щонайближче довкілля (цебто певний ментальний образ цього довкілля та певний відносно сталий “набір” власних реакцій на події та вчинки, що кояться в цьому довкіллі, – саме у той спосіб, як вони “вибу-

довуються” в особовому досвіді залучености та в особистісних образах-уявлюваннях-потрактюваннях цих учинків, дій та подій...). Ця особистісно-індивідуальна смислова “павутина” (павутина, що повсякчас снується особою в самому перебігові її – особи – життєдіяльності-життєтворення-спілкування) мовби “накладається” на те “загальніше” (групові стереотипи, групові атит’юди, групова картина світу, групові опінії, суспільна семі-осфера, групова конвенціоналізованість поведінки тощо) смислове павутиння, яке уже провисає понад світом речей і так званих “фактів”⁶³... Між іншим якраз сенсологічне бачення самої людської поведінки не залишає місця для пласких детерміністських схем у пояснюванні зумовлености людських вчинків та дій. Зумовлювання (conditioning) – дія людських обставин та життєвих ситуацій не є причиновою і навіть не стимульною (відповідно до формули стимул-реакція). Ця зумовленість завжди неминуче є сенсологічною. Вона є такою саме тому, що так звані обставини є власне тими обставинами, які наділені – наділені саме людьми, що взаємодіють (а – значною мірою – також у сфері попереднього групового психокультурного досвіду тієї спільноти – чи то спільнот – людей) цілком конкретним смислом (поєднаннями смислів). Обставинами та умовами є все те, що діє на нас (почасти навіть ще до того, як склалася та життєва ситуативність, що її розглядають саме в аспекті зумовлювання поведінки людини), як, по-перше, певне уявлення про ці обставини (їх ментальний образ), а, по-друге, яко складне дійсне переживання цих обставин та своєї залучености у них. І одне, і друге є вже не лише “голими” обставинами, що детермінують поведінкові акти та вчинки людей, а вже тими констеляціями смислів (і смислоносних конструктів свідомости також), що діють уже не як так звані “зовнішні чинники”, а як інтегральна складова внутрішніх спонукань та людських мотивів...⁶⁴ Ось чому вже на рівні ситуативного (обставинного) зумовлювання залягають уже деякі смислові конфігурації, – деякі “комбінування” тих смислів, які вже імпліковані у саму живу ситуативність. Тому смисли не просто опосередковують ланцюг стимул-реакція-стимул, а містяться (чи то явно, чи то імпліцитно) в самих стимулах та тих різних обставинах, що їм

безпосередньо передують та їх супроводжують. Саме у цьому, як я вважаю, слабке місце скіннерівського бігевіоризму: він – кавзальний. Він ігнорує подвійну зумовленість (взаємну зумовленість) обставин та самого образу цих обставин (образу, що сприймається, яко властиві обставини), яко певної складної взаємодії “готових” ментальних репрезентацій (фреймів, сценаріїв, епізодних моделей тощо) так званої типової (“повторюваної” – у межах певної спільноти людей, у межах певного локусу життєдіяльності, у соціопросторі певної субкультури, чи то етнолокального утворення тощо...) ситуативності – з одного боку, та реальних ситуацій міжособового (міжгрупового) контактування – з другого боку. Отож, сама ситуативність – це не лише “каркас” і “тип” тієї соціальної інтеракції, яка водночас є дискурсивною дією, але й той рух смислів і та гра смислів, що їх (тут-таки і одномоментно із цим) привносять живі комуніканти у своє контактування. Бо саме цей ситуативний смислорух і вибудовує в очах (в естві самих комунікантів) їх бачення ситуації (та завбачування її потенційного подальшого розгортання), яко завжди та неминуче їх потрактування ситуації. Цей момент конструювання-інтерпретації ситуативності (момент уділяння їй певних смислів) є постійним та необхідним етнокультурним виміром, етнокультурним компонентом безпосередньо самої ситуативності, що присутньо впливає на мотиваційну складову самої соціопсиходинаміки ситуації, самого її розгортання, – аж до – почасти – самих можливих її наслідків. До того ж, людина не просто мотивується смислами, – вона “на ходу” (в динамічному перебігові ситуацій) випрацьовує нові (часом цілком неповторні) агломерати смислів. Окремішні індивіди реагують на “схожі” ситуативні стимули не однаково (іноді присутньо різно) саме тому, що по-різному ці стимули “прочитують”, – проєктують на них неоднакові свої смислові коваріації... Тому і якісь певні “зміщення” у самих способах реагування суб’єкта (а це вже навіть один із вимірів його повсякденної поведінкової “стилістики”...) розпочинаються із пере-артикуляції смислів, із реконфігурації смислів, із девальоризації та вивітрювання одних смислів і висування на перший план якихось інших смислових (ціннісно-смислових) уявлень,

– надавання (пере-надавання) їм більшої реляційної значущості (“вагомості”, домінантності) більшої “продуктивності” (у плані залученості до подальших сенсогенерувальних процесів) та у “розрухуванні” якихось нових (оновлених та оновлювальних) контекстуально-ситуативних смислових ігор. Однак ці смислові ігри, яко іманентна властивість самого контактування людини зі світом мінливих обставин, зі світом Іншого та зі світом власного досвіду вельми швидко опинилися б під загрозою ентропії (під загрозою “розсіювання” смислоносності смислів, під загрозою втрати сенсо-спонукальної сили самого мотивування до пошуку сенсу, до пошуку розуміння, порозуміння, до намагання зрозуміти саме розуміння, до саморозуміння...); під загрозою хаотизації та пере-перемішування усіх цих “багатоповерхових” смислових шарів (шарів, які все ж мали певну свою архітектонічність і “тримали” і думку, і почуття, і вольові спонукування у певних “берегах” інтенційності, “спрямованості” та сенсонаповненості), якщо б не було есенціонально заданих Метаправил цієї Великої Гри... У людину були закладені Первісні Креативні імпульси богоподібності у саму людську здатність втілювання в творчих актах, у матеріялі, у знакових системах, у самій тканині поміжособових та інтергрупових стосунків, у самій схильності шукати Вищу Правду тих щонайширших герменевтичних горизонтів, де цілковито сходяться (стають Тотожними в метафізичному плані) Істина, Краса, Добро і Любов. Ось чому і можливе сенсоутворювання, яко сенсогенерувальна здатність Людського Єства (у відношеннях Людина–її Досвід; Людина–Людина; Людина–Бог), що можливі горизонти нашої сенсоутворювальної діяльності (елементарний фізичний труд – теж наскрізь сенсоутворювальний, рекреаційне “нічогонероблення” теж “просочене” сенсами, як і напружений пошук філософської мислі та високий злет релігійного почування...) врешті-решт можуть торкнутися цих високих смисло-дайних горизонтів Божої правди і Божої любови. Поза останніми і без останніх відбулося б неминуче згасання-розсіювання, “девальвування” сенсоутворювальної активності людей... Тому і глибинне Ядро Культури (яко мережі мереж смислів) засадничо (сказати б – онтологічно) збігається

із цим богоданним Горизонтом Смислів... Навіть і ті видатні мислителі, які не були прихильні до теологічних покликів та теологічних засновків (такі, скажімо, як Альбер Камю, чи то Мартін Гайдеггер) опосередковано (можливо, іноді й усупереч власним ключовим постулатам) таки вбачали ті зв'язки та відношення, котрі врешті-решт припроваджували людські творчі імпульси та їх "об'єктивацію" (в омовлюванні, у формотворенні, у матеріялі...) до Першоджерела самої здатності сенсоутворювання... Тому і в есеях про Гьольдерліна М. Гайдеггер ладен був навіть вбачати в поетичній творчості свого видатного співвітчизника "той слід, що припроваджує до божественного сліду"... Тому очевидно і А. Камю в трактаті "L'homme revolte" ("Людина-бунтівник") сліди сакральності вбачав навіть у такому жакливому її спотворенні (субституті, підміні), яко квазірелігійний комуністичний світогляд... А. Камю також був вельми близький до розуміння того, що внутрішня потенція бунту індивіда (яко його трансресія і самоподолання в ім'я себествердження у Свободі, у самостоянні та Гідності) іманентно властива самій людській Істоті... А я би сказав, – закладена в Людину Творцем, яко прагнення повернутися до богоданного Взірця Вищої Духовної Гідності бути (Бути) гідним в очах Божих, – удосконалитися (піднятися над нікчемністю свого вчорашнього і позавчорашнього стану), інтенційно унапрямуючись (чи то навіть "виламуючись" із дотеперішнього) до Горизонту Правди (Справедливості), Свободи і Гідності Людини... У засадничо-онтологічному своєму запитованні "Звідки співає спів?" М. Гайдеггер безсумнівно торкається насамперед (визнає він це експліцитно чи ні) метафізичних первнів Творчої Основи Світу.

Світ набуває сенсу лише в людині і через людину, оскільки це світ Божий, який був задуманий (і цей задум став первісно-вирішальним сенсогенерувальним метачинником), яко світ-для-людини. Це не той світ, у який просто вкинута людина... Це насамперед світ, що співмірний можливостям людини опанувати цей світ у смислах... Світ, що співмірний відкритості людини... Йдеться про те, що опанувати цей світ у смислах, – отже зуміти (мати здатність) запусити в суцільні (нерозділені, нерозсегментовані, тяглі) "потокі" світості цього світу "неводи" смислів.

Неводи “сплетені” й наділені певними “ланками” когнітивною нашою здатністю разом зі здатністю накопичувати досвід та реактуалізувати цей досвід, – також досвід чуттєвий, досвід емоційний, досвід інтуїтивного та душевно-духового вчування... Запустити ці неводи смислів у світ, аби виловити ними, витягти зі світу оту “золоту” рибину посутнього і сутнісного, потрібного і важливого, правдивого і справедливого, доброго і прекрасного, оформленого і сенсоносного... Ось чому сенсогенерувальна здатність людини (хоч і не цілком і не всеохопно) є здатністю людини не просто уділяти речам (подіям, діям, явищам) певних своїх розумінь, уявлень та імажинацій (вони і є – метафорично – “клітинками” отого невода!); але й також і “розпаковувати” ті метафізичні смисли, які “вкладені” у світовість світу, у саме невидиме (несхопне, таке, що випорскує із когнітивного простору думки) “тло” буттєвання речей, у саму буттєвісну Основу цього буттєвання... Це врешті-решт є нашою сенсо-осягальною здатністю “побачити” (угледіти внутрішнім духовим “зором”) у цьому світі Задум Божий щодо людини... Людини, яко божого співтворця світу смислів задля розуміння смислів світу... Задля подальшого продукування самого процесу Розуміння (Розуміння–Переживання), яко продовжування співтворчого боголюдського акту становлення людини у смислах – через смисли – до Смыслу... Задля того аби бути спроможним виявити у самій фактурі цього світу – його текстуру; а у самих обставинах життя нагадування Боже про Себе, ба навіть і Боже Післання до мене... Післання про Істину (саме там, де до Неї майже усі повернулись плечима, а облуда й омана стали масовими, стали “нормальними”, ба, навіть, і “унормованими”). Післання про Закон саме там, де множитья хаос, і розклад, і розпад саме через трохи чи не тотальне беззаконня, безпринципність і безвідповідальне оте “якось воно вже буде...” Післання про Благо саме там, де приховане зло, де лиходійство мімікрує подобу “блага”... Післання про Порядок, упорядкованість і ладотворення саме там, де наростають всіляка дезорганізація і безлад (і в самих думках та у самих стосунках людей також...). Адже усе це – і неправда, і беззаконня, і хаос (і хаос імморалізму та аморалізму також) і нелюбов поміж людьми мають своїми

повсякчасними передумовами саме нігілізм (нігілізм, що на його аналізі не раз змушені були спеціально зосереджуватися і згадані вже два філософи минулого століття – М. Гайдеггер та А. Камю). Адже європейський нігілізм, про який так багато розмірковували і Гайдеггер, і Камю (а сьогодні, то вже і нігілізм постсоветської духової пустелі, – насамперед у життєформах так званого “пофігізму”, декадентської зрезигнованості та психології босяцтва, – і духовного босяцтва у середовищі політичних, військових та бізнесових квазіеліт також) постає саме там, де смислові мережі “випали” (разом з їхніми носіями) із аксіологічних та пневмологічних своїх горизонтів... Саме там, де знехтувано, забуто, чи то просто брутално спаплюжено духовні цінності та духові понадцінності, – там, де знехтувано духовне і духове покликання людини... Там, де “надламано” сам каркас і саму Вертикаль сенсоутворювання... Там, де політика замість того, аби бути лише допоміжним інструментом і засобом упорядкування та порядкування суспільних та глобальних стосунків стає лише машиною для збагачування та лобювання егоцентричних інтересів (хай навіть і групових)... У тім числі і “інтересів самовинищування” та безмежного володарювання нових кратократів⁶⁵, що прагнуть влади заради самої влади (задля наркотизуючої дії самого процесу орудування Іншими, а ще..., – а ще знову ж таки задля примножування власних рахунків у банках...).

І політичні сьогочасні дискурси і різноманітні “партійні” субдискурси (та той тезаврус смислів, що виношується та формується у їх лоні) претендують на те, аби стати домінантними дискурсами у суспільстві. У суспільстві, що справді уже починає жити у цілком ненормальних (соціопатичних, зовсім не недоцивілізованих, не-культурних) циклах “від-виборів-до-виборів”, наче уже не існує жодних інших ґрунтовних націокультурних проблем, цивілізаційних проблем та просто питань повсякденного нашого життєтворення і повсякденних людських стосунків, які би і мали бути самим ядром нашого суспільного буття). Буття, що і у фокусі уваги та зацікавленості самих політиків мало би мати на першому плані свій людинометричний вимір. І знову ж таки, – усе це, а внаслідок цього і ті смисли і ті ущербні

констеляції смислів (політичних конструктів, PR-симулякрів, квазіідеологічних фантазмів і просто всілякої довколаполітичної “чорнухи” та шарпанини...) стає сьогодні лише наслідком зради цінностей та понадцінностей... Наслідком примітивної (цілком недостойної самої богоподібності Людини) редукції сенсоутворювальних (сенсовідтворювальних) процесів лише до горизонтальної площини із дня-на-день всього отого борсання (чи хай навіть і від-виборів-до-виборів-борсання). Борсання, яке саме тому борсання, що його смисли явно завужені, пласкі й плиткі... Саме тому, що смисли ці “сформульовані” (чи то радше спонтанно укшталтовані) цілком безвідносно до суспільно-духовних цілей та цінностей... Цілком безвідносно до якоїсь аксіологічної вертикалі... Цілком безвідносно до самого Вищого Покликання і людини, і народу... Саме тому, між іншим, і запропоновані мною тут – у цій книжці – пролегомени до сенсології, яко до нової субдисципліни (субдисципліни, властиво, – трансдисциплінарної) і, як я переконаний, – важливого ключа та самої епістемної основи до нової теорії культури та до культурознавства загалом (а також – певною мірою – і до нової філософської антропології) мають бути обов’язково реінтегрованими із аксіологією (із аксіологічним баченням суспільства, культуротворення та людини). А це нове сенсо-аксіологічне бачення мало би бути врешті-решт реінтегрованим із пневматологією. Цебто із особливою візією розуміння самого розуміння та осягання глибинного сенсу самого сенсоутворювання у перспективі так званих крайніх смислів і крайніх цінностей, – у перспективі духово-спіритуального. Зрештою і сама аксіологія, яко така втрачає свою метафізичну “підпору” безвідносно до згаданих Крайніх духових смислів і Крайніх понадцінностей... Ці три взаємопов’язані аспекти (сенсологічний – аксіологічний – пневматологічний) не варта розглядати ієрархійно, а властиво лише, яко холістичну всеєдність і взаємопроникність боголюдського духового опанування світу (до цього я ще спеціально звернуся у другій частині – у другому томі – цієї праці – насамперед у двох розділах: “Смисли поезії” та “Смисли релігії”).

Духове, творче (у творчій праці та співпраці) самоутвердження особи, як це показав був знаний філософ і богослов

Павль Тілліх є людським способом подолання тієї екзистенційної тривоги (тривоги яко засадничо-онтичної ситуації самої людини, а не такої, що зумовлена обставинами життєвої долі та перебігом ситуативності самого життя особи), – є способом протистояння небуттю. Є способом подолання тих моментів небуття (хоча і саме небуття теж врешті-решт охоплюється буттям), які власне і є метафізичним джерелом нашої тривоги, – екзистенційного (не зумовленого емпіричною фактуальністю самого життя) страху.

Отож властивий самому людському еству більш чи то менш напружений пошук сенсожиттєвих орієнтирів, як той негентропійний наш внутрішній духовий ресурс, що може допомогти мені протистояти і протидіяти руйнівній хаотизації мого духу (хаотизації його чинниками, що “підживлюються” небуттям), є властиво тим динамічним фактором осьового сенсоутворювання – чинником пошуку крайніх смислів – що зумовлений врешті-решт метафізичною притаманністю глибинної діалектики буття та небуття всередині самого буття.

На рівні дійсного життєтворення особи намагання поставити себе у якусь більш виразну та більш визначену систему сенсожиттєвих координат (визначитися у цілях, цінностях, спрямуваннях) певною мірою зумовлене тотальною невизначеністю усіх життєвих процесів, які не є процесами кавзально-детерміністськими. Визначальні сили нашого існування неможливо втиснути у звичну логіку раціональних пояснень. Натомість смисл (який є порівняно могутнішим і глибшим аніж *ratio* і містить це *ratio* яко тільки один із моментів категоризації та концептуації світобачення) здатен внутрішньо подолати оту випадковість нашої вкинутости у якийсь випадковий відрізок життя, у якісь випадкові життєві обставини, у випадкову “траєкторію” нашого буттявання у світі із врешті-решт випадковими (не завбачуваними жодною логікою та жодним раціональним дискурсом) *turning points* нашого самостановлення у взаємодії із обставинами життя. Тому і особистісно-людське сенсопокладання є таким способом “оселити” наші розмисли та наші інтенції (і загалом сам потік нашої свідомости разом із суцільним потоком наших переживань) та “оселити” саме наше внутрішнє Я (із

властивими його базовими смислами) посеред “стін” та “огорож” певного “периметру” психо-духової безпеки, аби подолати загрози (протидіяти) загрозам духовної (і зокрема соціокультурної) “безпритульності” нашого єства. Це зовсім не означає просто “вмонтувати” себе у певну соціокультурну ланку (у відносно усталених мережах певних людських стосунків, – наприклад, у якімсь молодіжнім субкультурнім утворенні, у якійсь церковній громаді, у партійній організації, у клубі, у колі приятелів тощо). Це значить насамперед позиціонувати себе не лише щодо Іншого (Інших)⁶⁶, але і щодо самого себе, – щодо власного горизонту цілей, цінностей і сподівань. Загроза духової “бездомности”, загроза безпритульності духу (внаслідок катастрофічного браку сенсожиттєвих смислів і відповідної внутрішньої порожнечі), – саме тут і з’являється та життєва тривога, що стимулює людину припроваджувати своє єство до виразнішої самоокреслености смислового ядра, до віднаходження тривкішого локусу смислів всередині самого себе. Зрозуміло, – ця духовна оселя може бути порожня. І це ще одна проблемна ситуація. Духова ситуація, коли окреслені цілі й усвідомлюваними є цінності, але бракує духових потенцій, аби дієво опанувати цей простір цілей та цінностей. Аби покормовуватися ними та мотивуватися ними в самому своєму житті. Внутрішня порожнеча, як відчуття безсенсовности, є станом відлучености (незалучености) у процесі душевно-духового напруження, – напруження, що має присутнім своїм виміром живу креативність. Креативність, що розширює світ “Я”. Креативність, що розширює свідомість. Така креативна залученість може також розгортатися і яко більш або менш опосередковувана співтворчість. Коли, приміром, людина захоплено читає якусь справді вартісну книжку, не лише відкриваючи для самої себе у цій книжці якісь нові смислові пласти, але й, вбудовуючи у смисловий світ книги якісь власні смислові конфігурації і осягаючи нові стани сенсонаповнености та внутрішньої духової цілісности... Зауважу, що і сам пошук цілісности (усвідомлювано чи позасвідомо) є для особи не лише інтенційним, але й сенсожиттєвим і сенсогенерувальним.⁶⁷

Про духовне самоутвердження, яко подолання тривоги порожнечі вельми проникливо розмірковував був Павль Тіллїх, коли

писав був про таке самоподолання (подолання тривоги) через сенсонаповнювання та творче “перебування” всередині смислових світів. Ось трохи довший уривок із цих його міркувань. “Духовне самоутвердження здійснюється тоді, коли людина творчо живе в різних сферах смислу. Слово творчо означає тут... життя у безпосередній дії і протидії стосовно понять культури. Для того, щоб займатися духовною творчістю, не обов’язково бути “творцем” – художником, ученим чи державним діячем; необхідно володіти здібністю для осмисленої співучасті в їх творіннях... Той, що творчо живе всередині смислів, утверджує себе як учасника цих смислів. Він утверджує себе як такого, що творчо сприймає і перетворює реальність. Він любить себе тому, що бере участь у духовному житті і любить його смисл. Він любить його тому, що це – суть його власного виконання і вона актуалізується в ньому. Вчений любить також істину, яку він відкриває, і себе самого тою мірою, якою він її відкриває. Він спирається на зміст власного відкриття. Саме це людина може назвати “духовним самоутвердженням”.⁶⁸ Бути – не означає (не означає лише) обирати, як це вважав, скажімо, Сартр. Бути – це бути залученим до сенсоутворювання, покермовуватися у своїм житті смислами, – бачити цілі, посідати очікування і бути спонукованим до чину в “категоріях” смислів (Я навмисно беру тут слово “категорія” у лапки, оскільки смисли – нагадую – пов’язані далеко не лише із логікою, когніцією та категоризацію, але й із життєвими, екзистенційними та конкретно-ситуативними переживаннями та тією діяльністю евалюації, що почасти прихована (недоусвідомлювана) і для самої особи, яка щось поціновує та поціновуване обстоє при цьому далеко не завжди спираючись на яесь “раціональне” обґрунтування).

Сенсологічна здатність людини, як її фундаментальна (глибинно-буттєвісна, онтична та онтологічна) прикмета є здатністю надавати світовому довкіллю (і своєму життєвому довкіллю також, – з його діями та подіями, з його етосом, який теж є лише проєкцією на площину світовідчування дійсних стосунків, настроїв, опіній та предиспозицій людей у цьому довкіллі), із речами цього довкілля, із властивими йому (цьому довкіллю) способами, модусами та локусами структурно-функціональної організації соціокультурного – чи просто бодай почасти “окуль-

туреного” – простору життєдіяльності, із дійсними дійовцями цього життєдіяльнісного простору тощо – не просто номінативних значень, не просто означувань, на кшталт етикеток, а певного життєдіяльнісного й особистісного (як, зрештою, також і групового) сенсу. Йдеться власне про такого ґатунку сенси, які завжди містять момент переживання-потракткування відповідної данности (данности, яка ніколи не буває лише суб’єктивною, або тільки об’єктною, але завжди є данністю інтенційною, – завжди “вписаною” у наміри, у спрямованість самого ества, у хотіння людини. Йдеться тут також про такого ґатунку сенси, що ситуативно (саме у ситуативних контекстах!) “зринають”, яко конкретно-ситуативне реагування на відповідні данності, – на Іншого, на Інших також. Зокрема в аспекті їх тут-і-тепер прагмозначущости та відносної значущости аксіологічної. Зацікавлене (завжди інтерпретативно-оцінкове та поціновувальне, завжди в інтегральному зв’язкові з внутрішніми спонуваннями та інтересами, зі запитамі, потребами, із очікуваннями, зі сподіваннями, зі звичними модусами переживання діалогічних зустрічей зі світом тощо) людське світовідношення (яко відношення не лише раціональне, але й відношення сенсологічне, сенсоутворювальне) безумовно пов’язане з фундаментальною властивістю людини, як істоти інтенціональної... Яко істоти, що завжди спрямована-на та спрямована-до... Яко істоти, що завжди посідає якісь хотіння і наміри, очікування і сподівання... Істоти, що не може просто фіксувати так звані “об’єктивні факти”, але спроможна лише виокремлювати-викроювати їх (за допомогою уже “готових” отих “лекал” та “мірок” свідомости, відносно устійнених уже внутрішніх аспірацій та предиспозицій тощо), а відтак линути лише до того, що виокремлене у таким виокремлюванні, що вибудуване в уяві, що вписане в ту картину світу, яка вельми приблизно “окреслює” тільки деякі виміри та реляції світу, який “поза нами” та світу нашого світовідношення і нехтує (просто “недобачає” безлічі інших вимірів). Тут я ладен цілковито солідаризуватися з одним із п’яти постулатів гуманістичної (або ж так званої “третьої” психології), що має людину справді за істоту інтенційну. Отож і смислова артикуляція тих або інших аспектів дійсности (вже “від самого початку” –

від самого моменту рецепції, яка водночас є засадничо інтерпретативною когніцією, бо протлумачує “факти”, наче перепускаючи їх крізь “фільтри” устійнених інтерпретативних моделей); а також і сама пунктуація подій та самі способи виокремлювання-конструювання так званих фактів відбувається завжди лише у певних (тих або тих залежно від життєвої ситуації та залежно від самих реципієнтів-інтерпретаторів) горизонтах намірів, сподівань, горизонтах очікувань та диспозицій; горизонтах ціннісних орієнтацій⁶⁹ та тих соціонормативних прескрипцій (і жорстких табу також), що завжди “накидувані” нам нашою соціонормативною культурою та самою конвенціоналізованістю нашого реагування та поведінки. Ми не бачимо світ крізь “решітки” і “ланки” смислів... Ці ланки смислів і решітки смислів, які ми “проєкуємо” на подієвість, на речевість, на фактуальність, на Іншого (Інших), на вчинки людей, – це і є наш світ... Світ – наголошую – не раціональних значень та кореференційних відношень, а світ пережитих смислів і протлумачених смислів, світ інскрибованих смислів. Не “віддзеркалений” світ, а світ, що зітканий зі смислових ниток у сфері нашого особово-групового досвіду. Це той специфічно людський світ інтенціонально розгорнутих смислів, у якому самі акти нашої інтенціональності є не лише нашою внутрішньою спрямованістю на інтенціональні предмети... Сам акт інтенціональності – це одномоментне розпредметнювання інтенціональних предметів, що існують для нас лише як інтенційно-дані-нам (наділювані смислами саме в інтенціональних актах), а не яко речі-поза-нами; яко речі так званого доквілля... Бо й саме так зване доквілля (наше оточення) є насамперед середовищем інтенційного контактування (зустрічі-зіштовхування-інтерференції смислів разом із носіями та агентами дійсних діалогічних актів) і жодна соціальна взаємодія (міжособова, інтергрупова тощо, ба, навіть, і вияви соціальної розбалансованості та дисфункцій) просто неможливі поза середовищем, яко інтенційно-смисловим полем, яко життєвим середовищем (а не просто абстрактним соціумом, абстрактним соціальним простором), де кубляться, “рояться”, вирують (чи врешті-решт просто “випадають” із обігу) розмаїті смисли та їх пере-пере-

тлумачування та поєднання у невидимі пасма й “вузли”... У тонкій смисловій архітектоніці нашої картини світу (разом з нашим світовідчуванням, на що впливає також і наша вітальна структура та наша настроєвість⁷⁰) сенсоутворювання (яко проєкцію нашого світорозуміння та світовідчування на наш повсякчасний діалог зі світом, на нашу взаємодію зі світом, де самі наші смисли стають часточкою світовости світу та речовости речей) варта було б уподібнити радше не смисловій “решітці” (як це – щодо “категоризації” та лінгвізації світу – я робив був вище)... Це варта було б уподібнити радше своєрідному “фокусуванню” складної (“багатоярусної”) сітки відношень-реляцій щоразу рекомбіновуваних “складових” нашого досвіду (досвіду відчуттєво-чуттєво-ментально-інтерпретативного⁷¹) в умовних “точках” “сходжування”-“перегукування”, конвергенції, коваріювання, чи то “дисонування”-альтернації смислів, їх метонімізації-метафоризації, їх бриколажування, їх символічних “зсувів”, їх взаємного “детонування”, їх врешті-решт гри (зокрема на рівні складних інтертекстуальних та ситуативних інтерплеїв...⁷² До того ж, сама гра смислів є не лише сенсоносною, але й сенсогенерувальною. Тому щодо так званого “вільного плавання” сем (як так званих щонайдрібніших одиниць змісту) я можу погодитися із Роланом Бартом тільки частково. Вже навіть спіраючись лише на постульований мною ще у 1-му розділі цієї книги холістичний підхід (підхід, що враховує авторепродуктивні та самоорганізувальні – засадничо системні та синергійні – прикмети будь-яких відносно цілісних процесів) мушу сказати, що субстантивістські погляди на одиниці змісту дуже спрощують засадничу внутрішню “зрошеність”-континуальність смислових полів, які є насамперед полями відношень (реляцій), а не полями окремих складових, окремих елементів, окремих значенневих одиниць. Продуктивним у погляді Р. Барта на семи, що “плавають” (як, зрештою, і в багатьох схожих міркуваннях Славоя Жижека, чи навіть і пізнього Мішеля Фуко) є те, що на рівні нашого менталітету (а смисли актуально існують лише яко ментальні смисли, що повсякчас “вмонтовуються” у живу мінливу ситуативність і “виволікаються” з неї) значенневі аспекти (а це актуально – повторюю – аспекти нашої думки разом

із розмаїтими спонуканнями-хотіннями-переживаннями-знаннями тощо) є не лише лабільними, а й повсякчас урухомлюваними (аж до своєї цілковитої супротивності) у розмаїтих (часто – вельми химерних) “траєкторіях” отих “потоків свідомості”, потоків реакцій-переживань, інтенцій, намірів, очікувань, прагнень і пожадань... При цьому роля “підводних течій” – отих умовно кажучи, як це співають у відомій поп-пісні, прихованих “...behind blue eyes...” смислових шарів може бути куди більш значущою в акціонально-поведінкових планах, аніж смислів виразно усвідомлюваних, смислів фіксованих у полі рефлексії, смислів експліцитних (чи то майже явних і виявлених, смислів недвозначно вербалізованих)... Ось воно це – безперечно і нині варте уваги – міркування Р. Барта. “Створюється враження, – каже Р. Барт, – що семи зовсім вільно собі плавають, скупчуючись у певні галактики, утворені дрібненькими, і тому зовсім невпорядкованими одиницями інформації, розповідна техніка імпресіоністична: за її допомогою означник роздрібнюється на частинки вербальної матерії, тільки сплавившись воєдино: ці частинки породжують смисл”.⁷³ Я б додав: не копуляція, не поєднання частинок-сем (сем, що вербалізуються у словесній “матерії”) генерує-витворює смисл, а сам спосіб зв’язку, спосіб поєднання вербально репрезентованих “одиниць інформації” (також і те, як, в який спосіб здійснюються ці відношення-поєднання самою живою ситуативністю слововживання та самими особами комунікантів-контактувальників⁷⁴) генерує певні пасма смислів та візерунки їх взаємної гри. Ось чому “ті самі смисли” (з огляду на різні особи⁷⁵ окремих комунікантів, різний їх лінгвокультурний досвід, різні їх фоніві знання та неоднаковий попередній досвід самого процесу комунікування) ніколи не бувають “тими самими смислами”. До того ж, у різних смислових конфігураціях (а вони – завжди різні) смисли не бувають відокремленими “крапковими” часточками (як, скажімо, зірки у видимих озброєним оком сузір’ях) а, радше, взаємонаповнюваними та взаємодоповнюваними складними смисловими “вібруваннями”... Ледве чи вдалою є метафора щодо сем, яко, мовляв, дрібних одиниць інформації, що наче, яко “порошинки” скупчуються у галактики значень.

Для нас важливо тут насамперед те, що ж власне скупчує смисли докупи, які, очевидно, ніколи не “доплюсовуються” в адитивний спосіб на кшталт ланок вервечки... І кардинальне питання тут: що ж властиво надає смисловим конфігураціям їх конфігуративності?⁷⁶ Адже самі конфігурації сем (яко певні системи насамперед реляції елементарних розрізнявальних ознак, зокрема бінарного плану) властиво і перетворюють віртуальні семи (яко можливу – парадигмально багатопланову – сукупність диференціювальних і “розпізнавальних” прикмет) на семи реальні (семи, що актуалізують себе лише у конкретно-ситуативних і конкретно-контекстуальних смислах та через смисли). Самі семи (навіть й екстравербальні, – наприклад, у мові усмішок, у мові одягу, в акціональній кодї якоїсь ритуальної дії тощо) не просто стають “підставою” (підґрунтям) чи то матеріалом до сенсоутворювання, як і не “зберігаються” вони лише у тезаврусі відносно замкненої в собі логосфери. Вони (щонайелементарніші семи) тому лише і властиві глибинному людському єству (зокрема на рівні того, що Клод Леві-Строс називав був “позасвідомими когнітивними структурами”), що функційно нерозривно пов’язані (пов’язані обоюдно) зі самими живими (цебто всередині самого комунікативного середовища) процесами повсякденно-ситуативного сенсоутворювання-сенсовідтворювання. У контексті цього останнього навіть і певно конструйована ситуативність може сприйматися (діяти, впливати), яко смислоносний життєвий “жест” того, хто “провокує” чи то навмисно створює певним чином структуровану ситуативність. Самі семи посідають свою сенсоутворювальну силу лише в життєвих контекстах (навіть якщо це, наприклад, цілковито “атомізований” – начебто “відізольований” – контекст особистісної інтроспекції та самотлумачення подумки якогось окремішнього індивіда⁷⁷). Згадаймо також зрештою мій (сподіваюся, що також і наш – укупі із Читачем) засадничий мета-теоретичний постулат щодо примату відношення (реляції) над складовою (чи то елементом) будь-якої складнодинамічної системи (субсистеми), чи то відносно цілісної мережі (системи мереж), що ними власне і є зокрема складні системи контактування-комунікування (онтично тотожні соціокультурним

системам). Нагадаю, що властивості певної відносно цілісної структури (мережі) не дорівнюють сукупності властивостей так званих її “складових”. Радше навпаки. Певні елементи системи “здійснюються” (набувають свого дійсного буття), яко виокремлювані “складові” та нарощують свої властивості (властивості, що не є саме їхніми есенціональними прикметами) лише через способи свого входження у відповідні мережі чи підсистеми. Насамперед способи зв'язку (способи пов'язаності, “місце” поміж пасмами та “вузликми” “чистих” взаємовідношень) наче “делегують” складовим (та коваріативним локусам певного “гнізда” чи то субполя так званих складових) їх системні (мереживні) прикмети, властивості, розрізнювальні ознаки, ба, навіть, і саму субстанціональність їх буття (функціювання) яко таких. Тому власне одна із проблем сенсології, яко нової трансдисциплінарної дисципліни, є не лише проблема дослідження взаємодії смислів (ширше – їх руху, їх гри); але і дослідження тих мереживних (системних, певною мірою навіть і синергійних) способів смислового коваріювання, що й власне надає смислам і їх відносну визначеність (дієвість, здатність функціювати та впливати, – навіть, якщо це смисли латентні) у самім життєвім (соціокультурнім, спілкувальньо-інтерпретативнім) середовищі та у самих процесах повсякденного життєтворення (життєдіяльності) окремих індивідів.⁷⁸ Саме зміна “місця” (польового й функційного локусу) якимось елементом в системі (підсистемі) спілкувальних мереж⁷⁹, у різновидах, у мотиваційних механізмах, в екстероформах людського життєтворення (життєтворення, що, як я вважаю, цілковито збігається із дійсною соціодинамікою культури, яка урухомлюється та актуалізується лише через життя дійсних індивідів) не лише просто ресигніфікує цей елемент, але й може кардинально змінювати його сенсоповненість, – саме завдяки таким локальним, чи то підсистемним) “зрушенням” у структурі та характері цих внутрішньосистемних відношень. З другого ж боку, усе це “внутрішньомереживне” (із погляду способів коваріювання відносно устійнених смислових відношень у дійсних комунікативних актах) та конкретно-ситуативне й особистісне (динаміка живого перебігу спілкувальних актів, хоч і має у собі

багато випадкового, але й значною мірою залежить – нагадує – від особи–осіб–самих комунікантів) безперечно зазнає потужного впливу засадничо-універсальних (буттєвісних) людських потреб. Творити (творити самого себе також), у творенні (та через творення) бути спрямованим до свободи; мати глибинну потребу у вільній творчій аффіліації з Іншими, прагнути справжності (автентичності) буття, бути наявним для самого себе (тобто водночас мати нагоду та здатність дистанціюватися від самого себе і виходити поза межі тут-і-тепер – долати до-теперішність та обмеженість власного Я і трансцендентувати, – аж до віднаходжування свого сутнісного у божественному, – усе це та чимало інших дійсно універсальних (трансіндивідуальних) речей дають можливість мені (тобі) водночас долати випадковість у випадковім “зіштовхуванні” та випадковій грі смислів, що зумовлена не лише випадковістю самих життєво-темпоральних “відтинків” та із-дня-на-день “траєкторій” окремих людських життів, але й випадковістю величезної маси (навіть і циклічно начебто “повторюваних” і так званих “характерних”) ситуацій, прояснюючи цю “темну” ситуативність (ба, навіть, і “абсурдність” та броунівський рух ситуативностей і випадкову несподівану потужність цілковито начебто “периферійних” та “третьорядних” життєвих флуктуацій) рівним сьйвом крайніх (універсальних) смислів...

1. Засаднича неможливість повного та вичерпного розуміння й саморозуміння людини (у межах позитивних наук) пов’язана з тим, що позитивна наука, яка може мати справу лише з об’єктами, не спроможна до кінця, як це показав ще К. Ясперс, цілковито об’єктивувати усю людину (зокрема її метафізичні та екзистенційні глибини). Однак саме це, як я вважаю, і стимулює людську спрагу саморозуміння. Універсальна наука окреслює усю реальність яко об’єкт. Натомість людина, яко єдина істота, що здатна трансцендентувати (не лише виходити поза межі безпосередньо даного, змінювати саму себе, але й “зазирати” у те, що Е. Кант називає ноуменальним) водночас означає і те, що сама людина є завжди чимось більшим аніж те, що вона розуміє. Позитивна наука у своїм заглиблюванні в сутність людини (об’єктивуючи ті або ті виміри людини та аспекти людської життєдіяльності) має безсумнівно деякі свої рації і дуже значні здобутки. Однак абсурдно було б думати, як на цьому слушно акцентує

К. Ясперс, що людина здатна об'єктивувати себе повністю. Зокрема, як я це спробую показати далі, не можуть бути цілковито об'єктивованими і "схопленими" в категоріях науки (чи то, скажімо, і філософії) смисли людини і сам живий процес сенсоутворювання, оскільки усі смисли (а також деякі коваріації та констеляції смислів, які власне й окреслюють усю самотність, усю ідіоіндивідуальність окремих культур, чи то навіть і субкультур та сублокальних культур) актуально розгортаються лише як особистісні смисли та конкретно-ситуативні смисли. Цебо завжди мають той мінливий та пливкий компонент (пов'язаний з особистісним досвідом, з екзистенційним досвідом, з особистісним досвідом вибору та ідіоіндивідуального переживання свободи/несвободи тощо). Те, що можливості однієї окремішньої людини ніколи не збігаються із можливостями іншої (зокрема можливостями самоздійснення у тому чи тому виборі), а моє ставлення до самого себе ніколи не тотожне твоєму ставленню) теж, як я вважаю, може бути співвіднесене з ідіоіндивідуальними смисловими світами. Для самої себе кожна окремішня особа, як це переконливо показав екзистенціалізм, є тайною (а безпосереднє переживання тайни, яко містерійності самого буття – це теж сенсоутворювальний чинник!). Людське Я посідає свою тайну, що доступна лише йому ж таки, яко невербалізований досвід переживання цієї тайни (Габріель Марсель). Тому сутність Я не може бути розкрита до кінця у дискурсивно-позитивний (науковий) спосіб. У мого Я є такий "залишок", який годі об'єктивувати. Саме "тут" треба вбачати "локус" тайни. Саме через переживання вкоріненості нашого Я у буття (і навіть через саме вислизання буття зі сфери людської когніції) і виявляється присутність буття у світі. Дійсність буття може бути пережита (хоч і не доведена розумово) кожним подібно до того, як кожний засадничо здатний пережити надію, любов, вірність, які теж містять у собі незбагненну глибочінь тайни. Це Я годі схопити не лише з огляду на його вкоріненість у незбагненні (несхопні для розуму) глибини буття (що його Присутність це Я може переживати), але й також з огляду на його (цього Я) незакінченості: Я – повсякчас у самостановленні та у творенні самого себе (зокрема у спосіб вибору).

2. Цей розділ праці я закінчував на початку жовтня 2005 року в час тієї хаотизації влади, яка чомусь названа була "політичною кризою". Насправді, на мою думку, вся ця вельми печальна ворохобня стала тільки одним із загострень нашої загальної кризи людини й кризи самої української культури, що є лише наслідком тривання ерозійних процесів у наших українозукраїнених та змаргіналізованих дискурсивних полях та продовженням розмивання співвідносних із цими (напівзруйнованими, внутрішньо розузгодженими, чи то навіть і напівнедоформованими) полями смислових мереж. Вирішальними у цих ентропійних процесах, які поставили геть увесь народ (а не лише владні структури) перед загрозою розпросторення синдрому аномії (у Дюркгаймівському розумінні цієї

останньої) на всі царини суспільно-національного життя є насамперед девальоризація аксіологічних систем (знецінювання цінностей та вивітрювання смислів, що витворені були у надрах новомайданних помаранчевих дискурсів) та розхитування соціонормативної культури (яка теж врешті-решт є дискурсивно зумовленою). Людинометричні дискурси Майдану не були належно втілювані, підживлювані та закріплювані насамперед через втрату живого містка діялогічних актів поміж владою та народом. Навіть і деякі герої революції змарнували були цей новий наш соціальний капітал: ще майже нечувану в історії усієї Східної Європи дискурсивну взаємну відкритість (живий горизонтальний діалогізм) народних мас (у їх громадянсько-національному самоусвідомлюванні), політичних провідників і релігійних лідерів. На жаль, значна частина помаранчевих (особливо із партійно-урядових бюрократій) таки не подолала внутрішньої інертності допомаранчевих (постсоветських і постколоніальних) дискурсів і, як не прикро, не лише знову спіткнулася, але й знову захрясла у цих звичних та узвичаєних соціодискурсивних практиках з їх давніми конвенційними приписами (і старими коруптивними правилами гри також).

3. Безперестанно повторювані речниками трохи чи не геть усіх партій (більшість із яких є власне квазіпартіями, бо не посідають належно теоретично випрацьованих суспільно-національних доктрин) щонайпримітивніші гасла щодо так званого поліпшення добробуту; чи то вже й цілком семантично порожні гасла щодо так званого державотворення та стояння на державницьких позиціях тощо не можна поки що вважати навіть бодай ембріоном якоїсь національної доктрини чи то політичної філософії. Примітивізм нашої суспільної думки, як на цьому слушно наголошує (хоч і в іншому контексті – у контексті наукової гуманістики) професор Григорій Грабович, є усе ще дивним парадоксом (дивним на 16-му році відносно все-таки свободи думки й свободи творчого пошуку!) загумінковості наших інтелектуалів та їх фатальної уже самоізолюваності (щодо світової науки) у своїм українським гетто.
4. Про складний процес випрацьовування бодай відносно суспільної консенсуальності яко постійне взаємне перепристосовування (аж до цілковитого перегляду) первісно фіксованих точок взаємодії (деяких суджень, “правил” і навіть самих обставин взаємодії) глибоко розмірковував у своїй “Теорії справедливості” Джон Ролз. Цей відомий професор філософії Гарвардського університету саме тоді, коли наголошує на взаємодостосованні та взаємоприподобанні принципів та зважених суджень різних “сторін” має на увазі не лише узгоджування різних аспектів світогляду (та навіть і їх перегляду), але й початкову ситуацію морального обов’язку та морального зобов’язування вільних осіб, що не можливо безвідносно до конкретних доктрин морального розвитку. На жаль, цей вимір, що є засадничим для конвергенції смислових світів (зокрема в аспекті деяких переконань про справедливість) у процесах порозуміння у нас часто просто нехтується як начебто цілком третьо-

рядний. Тут варто процитувати дещо із зауваг Д. Ролза щодо цього (і насамперед – щодо поділюваних загалом умов і правил співдії): “...привидляємося, – зазначає він зокрема, – чи ці умови є досить сильними, щоб видати якийсь значущий набір принципів. Коли ні – шукаємо інших розсудкових засновків. Коли ж так і ці принципи вписуються в наші зважені переконання про справедливість, тоді будьмо поки що задоволені. Але припустимо, що знайшлися й розбіжності. У цьому випадку в нас є вибір. Ми можемо або змінити витлумачення початкової ситуації, або переглянути наші існуючі судження, адже переглядові й виправленню улягають навіть судження, що їх ми тимчасово беремо як фіксовані точки. Я припускаю, – зазначає далі Д. Ролз, – що хочаячи вперед-назад, іноді змінюючи умови обставин суспільного договору, а часом – забираючи назад наші судження, і пристосовуючи їх до принципу, ми врешті-решт знайдемо такий опис початкової ситуації, який би й виражав розсудкові умови, й видавав принципи, суголосні нашим зваженим судженням, що їх ми належно почистили й пристосували. Цей стан справ я називаю рефлексивною рівновагою (*reflective equilibrium*). І це таки рівновага, бо нарешті збігаються наші принципи й судження, а рефлексивна вона тому, що ми знаємо, до яких принципів підходять наші судження і засновки для їх добування... Але ця рівновага необов’язково має бути стабільною. Вона може бути порушена подальшим вивченням умов, що мають бути накладені на ситуацію суспільного договору, а також конкретними випадками, які можуть призвести до перегляду наших суджень...” (Ролз Д. Теорія справедливості. – К., 2001. – С. 48–49). Хочу тут додати лише, що внутрішня узгодженість переконань про суспільну справедливість та інші цінності можлива не тільки і не стільки на підставі раціоналізованих суджень, скільки на підставі схожого (суголосного у смисловому плані) спектру переживань віртісності (співвідносної значущості) конкретних вартостей, норм і конвенцій.

5. Нагадаю тут ще раз, що саме залученість, інтегрованість і окремішніх індивідів, і різноманітних суспільних верств у ці смислові мережі звужує саму можливість того порушення рівнів комунікації та абсолютно контрпродуктивної дисконсенсуальності, яку ми сьогодні спостерігаємо в усім нашій суспільстві, а не лише у “верхах”. У розмитості, у “дифузності” української картини світу сьогодні винні також і політики. Два зміщення-деформації у можливій системі смислових координат є тут визначальними, а саме, по-перше, тотальна маркетизація політичної діяльності (перетворення політики та політико-урядової машини на епіфеномен так званого “первісного” накопичування капіталу, – переважно злочинно-тіньового). А, по-друге, постколоніальна звичка геть усе чинити “з огляду” на вчорашню метрополію та з острахом, аби із Кремля пальчиком не помахали. Отож в Україні поки що залишаються розукраїнені (аморфно-дифузні) не лише лінгвокультурне (інтерпретативне) середовище та співвідносні із ним дискурси, але і так звана

- політична діяльність, яка катастрофічно відстала від того смислового рівня Пробудження Нації, що продемонстрував Помаранчевий Майдан. Наші ідеологи й політичні філософи (Гей, озовіться! Де ви?) майже нічого не роблять для дискурсивного закріплення справді величної смислової архітектоники Майдану (чи то, радше, ширше – Сислової Архітектоники Новопомаранчевої Доби). Тому дисконсенсуальність нині часто розгортається, яко дезорієнтованість, двоїстість – водночас усе ще совково-постколоніального і знехтуваного (недооцінюваного) Новопомаранчевого. Річ у тім, що саме через напружену дискурсивну активність (і “згори”, і “зісподу”) герменевтичне коло Новомайданного Досвіду (безцінного досвіду новогромадянського солідаризму, комунікативної “горизонтальної” відкритості й Етичних Вартостей, – насамперед Гідности Нації і Гідности кожної окремішньої людини, зокрема у переживанні та відстоюванні своєї внутрішньої свободи – свободи духу) мало би бути поступово, але цілеспрямовано та наполегливо розпросторюване геть на усю Україну. У цьому контексті відомі “меморандуми” (поміж В. Ющенком та В. Януковичем) виглядають лише, яко репрезентація давно відомих у нашій Малоросії – кволих, безсилих гібридно-креольських дискурсів. Слабкість влади сьогодні не в характерологічних прикметах провідників, а в цілковитому нерозумінні цими провідниками першорядної ролі новомайданного семіозису (новогромадянського символотворення та його кардинальної ролі у вибудові новоукраїнської картини світу, яка є безальтернативною у плані можливостей доконсолідовування нації). На цьому тлі (у цих нових смислових мережах) розмаїті ідеологічні штучки позавчорашнього дня (на кшталт простягання руки і так званих взаємних компромісів) діють лише на кшталт когнітивного дисонансу та нової тотальної дезорієнтації. Сьогодні політика є справді малокультурною не тому лишень, що вона є недостатньо компетентною, а саме тому, що вона є надто політичною, надто вузькополітичною і зовсім “не хоче” спиратися на можливі соціокультурні контексти, на якісно новий комунікативно-герменевтичний (знаково-семіотичний також) досвід мас. Політика малокультурна саме тому, що нехтує дійсний культурний (цебто водночас і соціопсихічний) контекст самостановлення нації. Те самостановлення нації, що її запізніле націотворення (яко нації ново-модерної) лише Започатковано Майданним Здвигом. Примітивна політична шарпанина сьогодні лише заважає цьому процесові й може бути просто зметена ним (цим новомайданним процесом) уже завтра.
6. Ці смислові мережі “тримаються” не лише на павутині лінгвокультурної картини світу (чи так званого мовного світообразу), а на багатьох інших кодах, субкодах та модусах рецепції-комунікування та трансмісії властивих людському суспільству смислів: зокрема смислів музичних, акціонально-ритуальних, образотворчих, символно-ейдетичних тощо.
 7. Про різні типи смислової динаміки та різні можливі соціокультурні, соціопсихічні, інтрапсихічні та інтерперсональні траєкторії смислоруху я поміркую у другому томі цієї праці, яку зараз готую до друку.

8. На жаль, у дискурсології (особливо із лівим присмаком) вельми складна проблематика владности дискурсів редукується часто до ідей про гегемонність та домінантність у політичних дискурсах. Як відомо питання про дискурсивно зумовлену владність М. Фуко розглядав значно тонше. Влада та владність (у дискурсивній перспективі) не локалізована в інституціях влади та інших політичних (політико-громадських) структурах. Влада – не субстантивна; влада – це радше мережа відношень (і – відповідно – поміжлюдських стосунків). Таке ситуативно-дискурсивне володарювання (яке у життєвому середовищі, в його дійсних локусах розгортається через відношення залежності, супідрядності, підпорядкованості), актуалізується через певні дискурсивні стратегії та конвенції і реалізується в перформативності висловлювань та в дійсних перлокутивних ефектах мовленнєвих актів) розлите буквально скрізь: наприклад, у ситуаціях контакту батько-син; чоловік-жінка; брат-сестра; старший брат-молодший брат; викладач-авдиторія і т. д. і т. п. Звужено потрактоване розуміння проблеми співвідношення влада–дискурс подибуємо, наприклад, в такому дискурсологічному збірнику: *Discourse Theory and Political Analysis. Identities, Hegemonies and Social Change.* – ed. By David Howarth, Aletta J. Norval and Yannis Stavrakakis. – Manchester and New York, 2000.
9. На витворення цих останніх “працюють” не лише усі можливі форми та способи соціокультурного кодування (вербальні коди та кореференційні з ними способи паралінгвального кодування – такі як міміка, кінесика, проксемя, мова очей, мова одягу тощо; кодування візуально-імажинативне; кодування малярське; музичне тощо, а й смисли імпліковані в саму живу акціональність).
10. Саме тому, що в дискурсивному полі України ми сьогодні можемо спостерігати величезні структурно-функціональні лакуни (наприклад, фактично повний брак українських дискурсів та різножанрових субдискурсів у кіні; гранична звуженість і примітивізм українського гуманітарного дискурсу, за винятком лише двох-трьох ділянок гуманістики; брак української відеоіндустрії; брак актуального – українофонного – промислово-бізнесового дискурсу тощо) українське знекровлене інфополе має цілком малу змагальницьку потугу щодо розмаїтих дискурсів русофонних, – від яскравих русофонних тижневиків та глянцевого журналу – до ділового та побутового діалогізму.
11. Внутрішньо двоїсті та роздвоєні (амбівалентні) “ідентичності” (наприклад, етномаргінали, що “стоять на межі” двох етносоціальних чи то двох лінгвокультурних світів, і не прийняті жодним із них за повноцінного учасника), зазвичай, живуть з дня на день (пливуть за течією) властиво не спроможні до дійового цілепокладання та до відрефлексованої вибудови певних життєвих стратегій.
12. Середовище варта розуміти не лише яко речове та певне функційно-просторове структурування дійсних соціопросторів (топосів) життєдаль-

- ности людей (їх груп), а яко насамперед середовище людей – середовище, що зіткане із мільярдів комунікативних актів, комунікативних ланцюжків та відносно устійнених мезокіл реальних спілкувальників, що в них і через них відбувається трансмісія культури, – її “колообіги” рецепції – тлумачення – пере-пере-тлумачування – мотиваційного, аксіологічного тощо. Таке середовище завжди є насамперед середовищем “зштовхування”, перетинання, “ковзання” та взаємоконкурування розмаїтих дискурсів (включно із дискурсами візуальними, аудіовізуальними та дискурсами акціонально-діяльнісними, які промовляють про щось, або ж виказують, чи то десигнують щось діями, вчинками, поведінковими актами, чи то деякими іншими символічними маркерами-означниками чи то протистояння, чи то взаємодії тощо).
13. Зубрицька М. Homo legens: читання як соціокультурний феномен. – Львів: Літопис, 2004. – С. 295.
 14. Зубрицька М. Homo legens: читання як соціокультурний феномен. – Львів: Літопис, 2004. – С. 216.
 15. Там само. – С. 217.
 16. Радше властиво на цьому (а не на антисемітизмі ідеологемного характеру) ґрунтуються примітивні, пласкі пояснення ролі “єврейського чинника” в історії України (у тім числі сьогочасної) недоосвіченої нашої квазіпрофесури на сторінках, таких видань, як “За вільну Україну” (Львів), чи то “Українська газета” (Київ).
 17. Порівн. у книжці Вінча “Understanding Primitive Societies”. – London, 1972, – P. 28).
 18. Умберто Еко. Роль читача. Дослідження з семіотики тексту. – Львів: Літопис, 2004. – С. 299).
 19. Це таке – відоме читачеві – збудження, що у нім вільна гра смислознаків, образів, перцептів і самої яви (і фантазування також) позначена вільним виходом в інші смислові світи, виходом в переживання іншої темпоральності тощо.
 20. Цит. за: Павличко С. Д. Лабіринти мислення. Інтелектуальний роман сучасної Великобританії. – Київ, Наук. думка, 1993. – с. 61.
 21. У контексті загальної теорії культури я вже звернув був увагу на що роль хабітуса (роль, послуговуючись фразою Еміля Дюркгайма, присутності минулого у сьогочасному, або ж роль глибинних структурувальних структур) у своїй невеличкій книжечці “Шкіц з інтегральної етнокультурології”. – Дрогобич: Коло, 2005. Тут дозволю собі лише додати, що на мою думку також й усі системи фреймів в своїй поліфункціональності (фрейми, що виокремлюють та розпізнають-ідентифікують об’єкти та ситуативні контексти; фрейми, що блокують-перемілюють – поза-свідомо для нас самих – ту чи ту інформацію; інтертекстуальні фрейми, “що вбудовують” сліди слів інших текстів у текст актуальний, що теж здійснюється поспіль неусвідомлювано; а також, нарешті, ті фрейми, що реорганізують уламки старих фреймів у нові фрейм-структури) є, на

мою думку, однією із інтегральних складових отих структурованих структур, що їх П'єр Бурдьє окреслює робочим (як він сам його називає) поняттям габітусу. Габітус не тільки є інкорпорованою програмою (програмою в розумінні інформатики), як принцип, що породжує сукупність суджень і дій. Один із аспектів габітусу *екзіс* (грец. – досвідченість, навичка) входить у комунікативну поведінку (зокрема у її паралінгвальні та етносеміотичні аспекти). *Екзіс* окреслює найбільш специфічні пози, стійкі манери стримати себе, говорити, ходити, а також почувати і мислити (Бурдьє П. Соціологія Політики. – М., 1993. – С. 123).

22. Седиментація – термін, який вперше вжив початково, здається, Едмунд Гуссерль (буквально – “випадання в осад”), що ним відтак послуговувався Поль Рікер на означення процесу устійнювання новопосталих культуроформ.
23. Прагматику я розумію тут як відношення між лінгвальними (а також і паралінгвальними та екстралінгвальними – речовими, акціональними, музичними, малярськими, архітектурними, ритуально-конвенціональними та ін.) системами кодування та умовами їх використання мовцями. Саме у лоні прагматики (слововживання, послуговування мовою, а також іншими знаковими системами) викристалізуються смислорозрізнювальні функції та смислорозрізнювальні ознаки об'єктів, артефактів, вчинків, слів і висловлювань. До цього процесу сенсоутворювання (наділення смислами, уділення предметам, ситуаціям, вчинкам тощо певних специфічних смислів) “доплюсовується” сам досвід життєдіяльності (вкупі з відповідними фоновими знаннями, що пов'язані з розмаїтими сферами та формами життєдіяльності, а також зі залученістю до конкретно-практичних та ситуативних знань і навичок щодо самого способу послуговування річчю (знаряддям, засобом, знаковою системою), – щодо т. зв. *modus operandi*. Способи орудування річчю (вкупі зі способами її зберігання та експонування, вкупі зі знанням її “додаткових” знакових функцій, – наприклад сакрально-релігійних, ритуальних, магічних тощо) теж є сенсоутворювальними чинниками. Будь-яка (іноді досить-таки довільна, спонтанна) гра смислів (зокрема особлива роль прихованих – так званих імпліцитних – смислів, а також і “слідів” багатьох попередніх текстів, що “відлунуються” у нових смислових конфігураціях, чи то пак реплікуються цими слідами у нових актуальних текстах та нових ситуативних контекстах) реально актуалізуються (розгортаються) тільки у їх відношеннях до конкретних мовців-реципієнтів-інтерпретаторів у живих лінгвокультурних та ситуативних прагмо-контекстах. Посутнім чинником сенсоутворювання (поряд із багатьма іншими чинниками) є тут (у дійсних прагмо-ситуаціях спілкування) конкретні комунікативні спонуки та комунікативні наміри мовців – їх бажання, цілі, інтенції, аспірації, їх атит'юди та стереотипи щодо Іншого, їх така або ж така предиспозиційна налаштованість до того аби вдаватися до певних дискурсивних стратегій, чи ж то – відповідно – розмаїтих ілюктивних сил

мовлення (запитувальности, сперечальности, вмовляння, переконування, застерігання, погрози, слізного благання, наказування чи то ультимативного вимагання, інвективної мовленнєвої поведінки тощо). Врешті-решт, якщо ми спробуємо проаналізувати сенсоносний та сенсоутворювальний потенціал самої прагматики живого людського спілкування (зокрема сенсогенерувальний ресурс самої ситуативности у її взаємодії з особою мовця-слухача), як кажуть у математиці “від зворотного”, – то стане цілком очевидним, що саме звуження лінгвопрагматичного “застосування” смислознаків (гранична редукція їх дійсного побутовання у самім житті, у самім комунікативнім середовищі) є не лише виявом поступового цілком природного вивітрювання смислів, їх знецінювання, їх випадання із колообігів живого довкілля людського контактування та спів-дії, але й дієвим чинником, який сам спричиняється до “згасання” смислів. Йдеться тут насамперед про втрату цими останніми своєї соціокультурної значущости, своєї “обов’язковости” (імперативности, “взірцевости” для взорування), чи то втрати ними певної маніфестаційної сили в означуванні та репрезентації певних процесів, осіб та явищ, що корелятивне (усе зазначене) зі звужуванням прагмо-функціональности смислів, – їх “вибуванням”, яко уже “відпрацьованих” культуроформ (лінгвокультурних форм). Попри природне (зумовлене внутрішніми тенденціями самого спілкувального досвіду, процесами саморозвитку комунікативної поведінки та соціокультурно зумовленими зрушеннями у прагмоконтекстах самого середовища спілкування вкупі з трансформаціями соціопсихіки тих, що спілкуються та взаємодіють у спілкуванні) таке нормальне “відпрацьовування” культуроформ комунікації та співвідносних із ними смислів і смислових мереж може бути катастрофічно форсоване денационалізаційними (зокрема русифікаторськими) процесами. Це вже відбулося (а певною мірою ще і довершується) у містах Великої України (а почасти – то вже і Західної). У нас усе ще (ані етнологи, ані соціологи ані політики) переважно не розуміють того, що остаточне витіснення (яке останнім часом тільки прискорюється, – навіть у Києві) живого українського мовлення із урбаністичного комунікативного простору (із самого життєвого середовища) є руйнівною дезінтеграцією самих смислових ресурсів культури, а, отже, і згасанням самої культури, яко такої. Нагадаю ще раз, що сенсоутворювання, яко визначальна динамічно-креативна складова культури, реально здійснюється тільки у самій гущі живих дискурсивних практик, що напряду пов’язані із дійсною прагматикою повсякденного контактування (соціокультурної взаємодії) людей. Тому розукраїнювання міського спілкувального довкілля (сьогодні, – то вже навіть у Львові чи Дрогобичі) тотожне руйнуванню самого динамічного смислового субстрату культури вкупі зі звужуванням-понівечуванням дійсного (зітканого зі смислових мереж) лінгвокультурного простору реального функціонування української культури, яка сьогодні – треба визнати це – згасає. Уряд України, сам

Президент і усі наші інтелектуали, які сьогодні на це затуляють очі (відвертаються саме від живої прагматики дійсного життєвого середовища, дійсних культуроформ життя) – бажають того чи ні – сприяють прискорюванню остаточного розукраїнювання України (адже Україна – це насамперед дійсне повсякденне життя людей, а не так звана держава вкупі зі зарозумілими – і сліпими у своїй зарозумілості – “державниками” та “державотворцями”...).

24. Бурдьє П. Практический смысл. – М.; СПб., 2001. – С. 65.
25. Отрешко Н. Між Сциллою об'єктивізму та Харібдою суб'єктивізму (нотатки на берегах праці П. Бурдьє “Практичний смысл”. – Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2004. – № 3. – С. 193.
26. Бурдьє П. Практический смысл. – С. 71.
27. Бурдьє П. Практический смысл. – С. 65.
28. Так званий “реальний світ” – це лише наша конструкція уявлюваної дійсності. І хоч прикмети та особливості цієї конструкції є відносно устійненими та втримуються у нашій уяві, у нашій картині світу, у наших фонових знаннях тощо, проте вони аж ніяк не гомоморфні самому світові. Як слушно казав ще Кожібський: “Карта – це не територія”.
29. Підкреслюючи динамічно-мінливі аспекти живої людської ситуативності та спонтанні моменти гри смислів всередині цієї останньої (кожної конкретної ситуації міжособового чи то міжгрупового контакту) я зовсім не заперечую певні інваріантні (відносно константні) виміри дійсного соціокультурного простору життя людей, що пов'язані (ці відносно устійнені, відносно сталі виміри) насамперед із реальністю спільної (принаймні для певної групи) так званої картини світу; далі – відносно викристалізованих лінгвокультурних концептів та відносно тривких смислових конфігурацій; далі – пов'язані із реальністю спільної семіосфери та розмаїтих знакових засобів, що поділяються певною спільнотою (групою); далі – пов'язані зі спільними прескрипціями, табу, канонами, конвенціями та поведінковими (комунікативними також) взірцями соціонормативної культури. Властивими носіями певної культури (субкультури) є ті, хто будучи повсякчас “зануреним” у дійсні прагмо-контексти розгортання повсякденних дискурсивних практик (цебто врешті-решт – у дійсні процеси соціалізації та енкультурації) був залученим (“врученим”) у ті спільні смислові мережі (і зокрема “увібрав” – всотав у себе, чи, якщо хочете – інтерналізував – ту картину світу (світообраз), ті фрейми та когнітивні мапи, ті цінності та норми, ті інтерпретативні моделі, ті рольові та позиційні функції тощо), котрі визначають актуальний (попередньо вже проінтерпретований, попередньо вже наділений певними “пучками смислів” світ спільноти. Це світ, що тримається не лише на “об'єктах”, “речах”, “діях”, “вчинках”, але й (і, властиво, насамперед) на тому чи тому тлумаченні-розумінні. Тому і семіотичний простір (семіосфера), яка щодо свого обсягу засадничо дорівнює культурі, діє тільки тоді, коли у реальних прагмо-контекстах (макроконтекстах, контекстах локальних, контекстах ситуативних) вона

- (ця семіосфера) починає працювати на дійсний смислорух – на урухомлювання культурних колообігів рецепції – інтерпретації (реінтерпретації) – трансмісії культури. Тому культура, що занурена у життя стає частиною самого життя, сприяє постійній ревіталізації самого буття спільноти (нації). У межах загального культурного (регіонально-культурного, локально-культурного, культурно-групового, поколінево-культурного тощо) ландшафту культурного життя, а також тих соціокультурних процесів, що відбуваються на цьому тлі та “всередині” полілінійного ландшафту культури ми бачимо колосальну здиверсифікованість та неоднорідність (структуральну та генетичну гетерогенність), неоднорідність семіозису та смислоруху, неоднорідність прагмо-контекстів, неоднорідність способів використання та розуміння-інтерпретації “тих самих” артефактів та текстів, неоднорідність (мозаїчність) соціокультурних (соціогрупових) та індивідуальних досвідів; калейдоскопічну мінливість ситуативних умов і обставин спілкування, котрі теж досить істотно впливають на сенсоутворювання та смислорух тощо. Усе це вкупі обумовлює таку гетероморфну картину дійсного соціокультурного життя, що її (це розмаїття, цю “мозаїчність”, цю гетерогенність та динамічну смислову здиверсифікованість різнокультурних “пластів” у їх русі та їх взаємопов’язаності) щонайкраще було б окреслити не суто науково-теоретичними міркуваннями, а тією яскравою розгорненою метафорою, що запропонував один із засновників Тартуської семіотичної школи професором Юрій Лотман. Ось це лотманівське метафоричне окреслення: “Представим себе в качестве некоего единого мира, взятого в синхронном срезе, зал музея, где в разных витринах выставлены экспонаты разных эпох, надписи на известных и неизвестных языках, инструкции по дешифровке, составленные методистами пояснительные тексты к выставке, схемы маршрутов экскурсий и правила поведения посетителей, и представим все это как единый механизм... Мы получим образ семиосферы. При этом не следует упускать из виду, что все элементы семиосферы находятся не в статическом, а в подвижном состоянии, постоянно меняя формулы отношения друг к другу” (Лотман Ю. М. Семіотическое пространство // Лотман Ю. Внутри мыслящих миров. Человек. Текст. Семіосфера. История. – М., 1996.).
30. Паузи у спілкуванні, недоговорювання-недомовляння, стратегії тексту, що створюють “пастки” для уяви і дофантазовування, мінус-простори в реагуванні (заартикульоване “нереагування”) тощо теж вочевидь є фундаментально сенсоутворювальними.
31. В аспекті масової свідомості, в аспекті психосемантики цієї останньої і загалом в аспекті “овнутрішненої” (інтерналізованої) культури я тут маю на увазі відносно усталені “регулятори” (та структуроутворюючі чинники-стабілізатори) звичности та узвичаєности світосприймання, світовідчування та світорозуміння, як давно уже нам відомі такі шаблонізовані форми свідомості, як фрейми речей, ситуацій та фрейми сцени дії, автогрупові атиг’юди, гетеростереотипи та автостереотипи, колективні

уявлення та opinii, мітологема та ідеологеми тощо. Всі вони, зрозуміло, не просто “вмонтовані” в загальну – властиву спільноті (групі) – картину світу, але й – до певної міри – таксономізують-категоризують та структурують таку картину, надаючи їй певних системологічних прикмет і вимірів, зокрема в аспекті динамічної рівноваги чи то гомеостазу.

32. Ефект лінгвокультурного релятивізму відбувається у щонайменше двадцяти взаємопов’язаних аспектах (це – тема окремого дослідження), що працюють на конструювання неоднакових картин світу в межах різних лінгвокультурних ареалів (або ж навіть і діалектів та соціолектів тієї самої мови). Тут перерахую тільки деякі. Часткова безеквівалентність лексики, фразеології, сфери усталених компаративних одиниць та паремій. Неоднаковість (йдеться про співвідношення в різних мовах) внутрішньої форми слів (згідно із Гумбольдтом та Потєбнею) та різної їх валентності, різної міри (та різноструктурності) їх “родинної спорідненості” у межах окремих семантичних полів, котрі, мають неоднакову конфігурацію, що задає лексемам різну асоціативну гру. Різні способи категоризації (на рівні загальних лінгвоконцептів) так званої позамовної дійсності (тобто неоднакові способи вже самої вербальної сегментації світового континууму, – різні способи виокремлювання денотатів яко об’єктів та різні способи групування (таксономії) цих останніх. Різні прагмо-правила та системи мовленнєво-комунікативних конвенцій щодо ситуативних способів послуговування співвідносними ресурсами мови. Різний спосіб поєднування власне мовленнєвих практик (вербального кодування), паралінгвальних актів (паралінгвальних семіотичних систем – кінесики, мови очей, проксемії тощо) з іншими системами соціокультурного кодування – візуально-імажинативного, акціонального (поведінкові акти та вчинки теж часто набувають символічного сенсу), пісенного (пісенно-музичного), суто музичного та ін. Дуже важливий аспект лінгвокультурної відносності (на що звернено увагу тільки останнім часом) є емісний (emіc) характер самих дискурсів. Розмаїті дискурси (і не лише вербальні!) є не лише фабриками смислів та вельми специфічними (ідіодискурсійними) “поєднувачами” цих смислів у властиві тільки кожному даному типові дискурсу констеляції смислів, ба навіть у складніші їх агломерації, але і тими смисловими світами, де смисли тлумачать одне одного навзаєм, де смисли “перегукуються” та “переморгуються” і саме тому стають доступними (у плані розуміння і пресуппозиційного “відчитування” лише тим “втаємниченим”, що перебувають всередині відповідного дискурсивного локусу, задіяні у відповідну дискурсивну діяльність, – бачать дискурс очима самого дискурсу. В Україні чи не вперше на це звернув був увагу львівський філософ Анатолій Карась. Цей мислитель і вчений зокрема слушно наголошує: “... кожна людина живе й спілкується в комунікативному просторі культури й може зрозуміти саму себе завдяки спільному з певною спільнотою мовно-емісному дискурсові...” (Карась А. Філософія громадянського

- суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях. – Київ-Львів, 2003. – С. 340). Там-таки проф. Карась зазначає: “Фонеміка (у розумінні еміс-етіс-дихотомії Кеннета Пайка. – Р. К.) є “власністю” винятково “рідномовного” гатунку, вона існує в “голові” мовця, який застосовує її переважно несвідомо” (Там само).
33. Докладніше про етномаргіналізацію, як один із виявів та чинників постколоніального стану України, а також про можливі шляхи і способи демаргіналізації, як найвирішальнішого моменту деколонізації самого українського соціокультурного простору, самого середовища побутування культури див. у двох моїх монографіях: Кісь Р. Мова, думка і культурна реальність (від О. Потебні до теорії мовного релятивізму). – Львів: Літопис, 2002; Кісь Р. Глобальне–національне–локальне (Соціальна антропологія культурного простору). – Львів: Літопис, 2005.
34. Засилля (а відтак і домінування над сферою свідомости-сприймання-розуміння, а відтак і володарювання над нами) тих штучно фабрикованих нині (себто таких, що не кореспондують із дійсністю, розгортаються як само-існування) недо-знаків-симулякрів ставлять сьогодні (у постмодерну добу) під загрозу саму вільну гру людської думки і уяви не стільки тому, що є підміною, чи то сурогатом “дійсности”. Більш загрозливим нині є те, що ця, як називає її Ж. Бодріяр, гіперреальність, витискає-вичавлює із поля нашої уваги дійсну реальність живої співдії (співдії – засадничо-діялогічної) живих індивідів і наче “затуляє” цю реальність. Отже, симулякрійність недознаків (безреференційних “знаків”) неминуче редукує людське в людині і насамперед отой динамічно-творчий первень людського, який уконституїюючи ситуативність (зокрема повсякчасне ситуювання самої думки людської щодо світообразу, яко відносно упорядкованої нашої психоментальної реальности, що глибинно вкорінена в діяльнісний досвід – і груповий, і особистісний) допомагають нам долати хаос і невизначеність самих “життєвих потоків”. Саме у цьому локусі (діяльнісному локусі культури, у дискурсивних спів-діях, що водночас є динамічною “сіткою соціальних дій”, що підтримують відносну сталість соціокультурного середовища) – дуже важливий суспільний негентропійний ефект “повнокровних” знаків, знаків референційних (відношеннями референційности стає тут також кореференційність досвідів, світообразів і дискурсивно-ситуативних дій). Між іншим концентрація абсолютної влади над світом, як володарювання над масовою свідомістю людей, що є одним із прихованих (але посугніх!) аспектів глобалізації визначається нині обмеженим доступом певних груп людей до велетенської машини продукування симулякрів. Ці неперервні потоки “репортажів із безодні” (адже за ними – не стоїть жива дійсність, а сама так звана “подієвість” є лише наслідком до-бирання та від-бирання певних уявлень та образів та їх вторинним і третинним монтажем) є сьогодні, на мою думку, ерозійним чинником щодо “ладоутворювальної” (структурувальної – у тім числі естетико-структурувальної, бо ж естетичне теж, зрозуміло, є дієво-“упорядковувальним”) складової людського досвіду (досвідів).

35. Тижневик “Новинар” почав виходити у світ із 2007 року.
36. Сміслова “закваска” української культури (та сфера, де зосереджені основні механізми запускання (запускання у соціокультурні колообіги) нових чи то оновлюваних смислових конфігурацій усе ще, на жаль, – на відміну від усіх інших розвинених європейських культур – залишається літературоцентричною. Це означає, що на тлі глобалізаційних процесів та тієї нової комунікативної (мультимедійної) революції, що супроводжує та стимулює цей процес, дуже важливу роллю починає відігравати переважання візуально-імажинативного досвіду над текстуальним досвідом (рекламові та пропагандистські відеоролики, музично-пісенні попкліпи, цілий окремий світ безконечних телесеріалів, а також розмаїті шоу, включно з реаліті-шоу, сплеск виробництва кінематографічних версій літературних творів тощо). Натомість в Україні (в Європі – лише в Україні та Білорусі) літератори і далі (і це – цілком безнадійно!) намагаються продовжувати відігравати (як і в другій половині поза минулого століття) ролі культурних “пророків” нації та генераторів нових націокультурних ідей і взірців. Сьогодні у постколоніальній Україні, де цілком не розвинена своя (новоукраїнська) урбаністична культура (та корелятивна із нею ментальність нової урбанності, що і ґрунтується на урбанізмі й водночас підживлює його поступ) новоукраїнський текстуальний досвід (у вузькому розумінні терміна текст) не оприсутнюється (або майже не оприсутнюється у досвіді новоукраїнського візуалізму), не доповнюється цим досвідом, не експлікується в інших сферах суспільного повсякдення, не посилюється таким досвідом візуалізації культури. А воно сприяє подальшому звужуванню ролі українського художнього тексту як універсуму комунікування. Отже, українські соціокультурні горизонти провалюються у підземелля, бо самі літературні тексти (без додаткових “підпор” новочасного візуалізму) уже не здатні підтримувати їх. Сьогодні українська націонаративність поза достатньо потужними контекстами (інтертекстами) націоналізації є абсолютно неконкурентоспроможною у нерівному змаганні із доволі розвиненими євразійсько-московськими полідискурсивними стратегіями та практиками. Новий (властивий саме постмодерній ситуації тотальної взаємозалежності усіх інфопотоків) нараційно-візуально-акціональний синкретизм і багатомірна перформативність самих життєформ дійсного середовища побутування культури в людським повсякденні вимагає провадження якісно нової націокультурної політики та якісно нового націокультурного будівництва. Відновлення “поліфонійності” (в плані багатоманіття і способів кодового вираження і в плані “різноголосся” модусів оприсутнювання) та полівалентности дійсного культурно-комунікативного українського комунікативного середовища у містах (від Львова до Горлівки, від Житомира до Севастополя та Одеси) не може бути зреалізоване лише у спосіб органічного культурного саморозвитку, – поза цілеспрямованим втілюванням багатоманітних комплексних про-

грам деколонізації українського урбанізму – всілякого (демократично-непримусового) насаджувannya у межах урбаністичного соціокультурного простору України усіх дійсних сегментів та функціональних ареалів дійсного розгортання української культури (включно із присутньою ревіталізацією рецептивно-інтерпретативних ланок її дійсного розгортання, яко реального живого процесу в живому повсякденні, – від фестивалів власне української рок-музики до ажіотажних прем'єр супермодерних українських театральних вистав і фільмів.

37. Водночас цей присутній аспект катастрофізму власне українського соціокультурного середовища у містах (аспект, що пов'язаний із масовим вимиванням етномаргіналів із українського лінгвокультурного поля внаслідок чого це останнє втрачає свою динаміку – втрачає ресурс рецепції – пере-перетлумачування – трансмісії) у разі революційної актуалізації української ідеї і розпочинання процесу дійсної деколонізації самого міського середовища дає нам певні дійсні підстави розглядати етномаргіналів та їх дітей (а це – мільйони соціокультурних креолів!), яко таких, що можуть бути органічно повернені (без примусу, без притягання за вуха) у рідноукраїнські культурні колообіги. Цебто розглядати деколонізацію, що тожовна реукраїнізації усіх сфер комунікативної активності та розмаїтих сфер життєдіяльності людей у наших містах (включно із родинно-побутовою), яко насамперед демаргіналізацію етномаргіналів, – перепроваджування їх із лімінального стану поміжкультурної розструктурованості у новопереструктурований (уже – постлімінальний) стан української новомодерної (не-колоніальної) культури. Таким чином і глибока криза нашої національної ідентичності (головно її розмитість, невиразність та амбівалентність, що стали вже відносно самостійним чинником подальшого наростання розукраїнювання України, оскільки дифузна самосвідомість не спроможна регулювати селективність рецепції щодо потужених євразійських інфопотоків, не спроможна уже сприймати “відповідне” і “невідповідне” і сприяє загальній ерозії самого нашого етносоціального корпусу) може бути подолана лише рівночасно із употужнюванням та усцільнюванням власне українського культурного інфополя. Тільки це останнє утверджує національне самоусвідомлювання і загалом українську ідею, розгортаючи дійсні локуси для їх вкорінювання. Ось чому нарешті створити самих себе – здійснити самих себе – яко повнокровну європейську націю (націю, що посідає власні – достатньо випрацювані стратегії лінгвокультурної ідентичності, що сприяють самовідтворюванню свого культурно-цивілізаційного поля) в Україні сьогодні абсолютно неможливо без усебічної та цілеспрямованої деколонізації соціокультурного простору наших великих міст, які єдині сьогодні (особливо з огляду на обставини глобалізації) можуть бути осередками (насамперед комунікативно-креативними осередками) такого культуруотворювання-культуrowідтворювання, коли будуть скріплені самі “береги” культури, – тоді й буде припинене (або майже припинене)

- вимивання “камінчиків” із цих берегів. Цебто зупинена буде і та катастрофічна сьогодні для нації етномаргіналізація, що створює передумови до тотального зросійщування України – її повного включення (інкорпорації) у власне російський цивілізаційно-культурний простір.
38. Мірилом здеградованості (або ж перебування вже на межі повної здеградованості людини) є те, що в Україні спостерігається нині віковий “стрибок” посеред тих, що допилися до так званої білої гарячки. Якщо ще кілька літ тому білогарячковий зсув поміж залкожізованої нашої людності помітним ставав переважно після сорокарічного віку, то сьогодні вже стався справжній вибух білогарячкості поміж 19–20-літніх. Мірилом морального і душевного розпаду є також те, що Україна стала трохи чи не основним експортером (поряд із Румунією) живого товару – дівчат, ба навіть і дітей на ринки сексуальних розваг цього світу. Всупереч більшості офіційних тверджень так званої сексуальної експлуатації зазнають не ті, що через свою наївність, або ж через підступність шубравців-посередників “потрапляють у пастку”, а ті, що чинять це цілком самохіть і цілком у контексті власних сенсожиттєвих орієнтацій.
39. Усе це – справді добре (хай би собі – на здоров’я – гастролювали ще більше!), але де ж тоді гастролі (гастролі хоча б вряди-годи) українських поп- та роквиконавців Україною, не кажучи вже про такий цілком незрозумілий і нездоровий на тлі нормальних глобалізаційних процесів ізоляціонізм, як повний брак гастролей в Україні поп-, рок- чи то репвиконавців наших найближчих сусідів – із Мадярщини, із Польщі, зі Словаччини, Чехії, чи Румунії, із Австрії, із Німеччини, із країн Балтії тощо?
40. Українська ідея мала би мотивувати українця (принаймні креативно спроможніших українців) до активнішої дискурсивної діяльності, а отже, і до витворення нових (багатоманітних) модусів цієї останньої із властивою їм (цим модусам та сферам нової націонаративності) новими (випрацюваними під час її становлення та розгортання) якісно новими інтерпретативними моделями, новими топіками, новим тезаврусом категорій та новими коваріаціями сенсоутворювальної активності. Життєздатність українства завжди буде прямо пропорційною його актуальним (здійюваним у дійсних соціокультурних колообігах) смисловим ресурсам. А вони генеруються – повторюю ще раз – тільки достатньою внутрішньою “напругою” багатоманітних дискурсивних практик. Тому влада і владоможність української ідеї – це не просто її “розповсюдженість” (статистична “вага” її прихильників, носіїв чи adeptів, а глибина її вкоріненості у посполиту свідомість через розгалуженість та дієвість розмаїтих смислоносних мереж.
41. Поки що у найбільших містах України (Харків, Донецьк, Кривий Ріг, Запоріжжя, Дніпропетровськ, Одеса, ба, навіть, і Київ), а тим паче у містах середніх (ще – із три десятки міст) українські дискурси ще просто навіть і не досягли ситуації змагальності із дискурсами московсько-євразійськими. Вони тут не просто перебувають на узбіччі суспільного

життя, але й взагалі непомітні. Помітність (а отже, і початок конкуренції дискурсів) не може розпочатися із піввідсотка чи то двох відсотків реальної мовленнєвої поведінки, а принаймні із такого сегмента української комунікативної поведінки, який “відвоював” би для себе уже (без жодного примусу, без жодних едиктів та циркулярів, але в силу тільки своєї змагальницької потуги та інфраструктурного ресурсу) принаймні п’ятнадцятивідсоткове поле загального соціокультурного (рецептивно-інтерпретативного та інтеракційного) простору.

42. Влада української ідеї (яко її здатність охоплювати, підносити-інспірувати, ба, навіть, бути одним із найпотужніших спонукань серед мотивувальних сил самого повсякдення) тут (у сприйнятті читача) не повинна коннотувати із тиранією масових стереотипів. Адже українська ідея вибудовується не на регідних констеляціях певних уявлень-образів, якими переважно є стереотипи, а – повторюю – на динамічних смислових мережах усієї культури, яка функціює у конкретних горизонтах цілей, цінностей, сподівань та ідеалів.
43. У цьому відношенні етнофор є безперечно значною мірою залежним (підпорядкованим) від того, що вже “напрацьовано” у сфері колективного (групового) комунікативно-нарративного досвіду.
44. Мені вдалося поки що виокремити понад двадцять істотно різнотипних підходів до розуміння нашого (мого, твого, кожного окремішнього) людського Я. Ось, на мою думку, щонайважливіші із цих підходів:
 1. Я є тим, що воно воліє (дискурс бажання і фантазії).
 2. Я є тим, до чого воно прагне (куди воно інтенційно спрямоване, якими аспіраціями та інспіраціями воно охоплене та пронизане): цілепокладання, мета, ідеал, горизонт вартостей та сподівань, уявлення про канонічну особу тощо).
 3. Окремішня особовість є тим, до чого вона належить (причетність до певного стратуму, чи то суспільного прошарку, до певної спільноти, до певної еталонної групи, чи то до певного мезокомунікативного кола відносно сталих (і значущих в очах одне одного) спілкувальників).
 4. Я є тим, що Я обирає і відповідно змістом чого (обраного) наповнюється. В акті щонайкардинальнішого духового вибору душа, як це вважав протестантський мислитель С. К’еркегор, ушляхетнюється і стає достойною вічності. Духовий вибір актуалізується, як “удар” звиш: він ще не змінює людини, але лише пробуджує і конденсує її свідомість, – він (такий вибір) спонукає людину стати самою собою. Стати правдивим Я, стати собою, як абсолютний вибір, – обрати самого себе через розкаяння. Його сенс полягає не в тому, аби бути значущим у світі, але щоби бути самим собою. Це останнє – у волі кожної людини.
 5. Біблійне розуміння окремішньої людини, хоч і надзвичайно поліфонійне, можна було б сформулювати у двох ключових постулатах: а) які “плоди” людини, – така і вона сама; б) які думки у серці людини, – така і вона сама. Так звана “внутрішня людина” (її духова, а не душевна глибина), – якщо ця людина оновлена – пробуджена і народжена заново, народжена духово

до нового життя – може гармонізувати наше Я лише через його абсолютне відношення до Абсолютного, – через живий стосунок до Бога. Ось чому і Владімір Соловйов (а відтак і Мартін Бубер у формулі та через формулу прямого діалогізму Я–Ти) постулював був те, що сутність особи полягає не в тому, що нижче за людину, а в тому, що Вище за людину: йдеться насамперед про божественне покликання кожного окремишнього людського Я, що розгортається насамперед у поміжпросторі живої віри в Бога та ввіряння себе Йому. Згадаймо також широкозану думку С. К'єркегора щодо того, що саме ставлення людини до Бога – єдине, що чинить людину людиною. Трохи інакше (але засадничо у тій самій площині) сформулював був цю ідею Іван Павло II: “Людина не має іншого смислу, як образ і подоба Бога”. Зрештою християнство вбачає повноту людського Я в усіх його станах та виявах (зокрема у внутрішніх боріннях, у скорботі, у стражданнях, у пориві до правди та справедливості, в упокоренні та у всеосяжній любові, у переможному себествердженні через віру та вірою, у переживанні богоприсутності та у злуці із Богом, у переживанні гріха та падінь тощо. Тому просвітницька (а відтак і “позитивістська”) людина, що підпорядкована насамперед владі розуму – не властива християнській антропології. Повнота людини – не у цілковитій підпорядкованості холодній владі розсудку, владі рефлексії, а в усіх хвилюваннях, мріях і пристрастях. “І справді, – як це зазначав С. К'єркегор, – хіба це не своєрідне безумство, – прагнути до такої міри підкорити кожну пристрасть, кожне хвилювання свого серця, кожен настрій холодній владі свого розсудку? Хіба це не манія намагатися бути такою мірою нормальним, бути якоюсь ідеєю людини, а не живою людиною, не такі як усі ми слабкі та хисткі. Хіба це не божевілля – перебувати завжди на чатах, завжди давати собі звіт геть в усьому, ніколи не піддаватися ефемерній мрійливості?” (К'єркегор С. Несчастнейший. – М., 2002. – С. 76). 6. Я (фройдівське Ego) – це те, що “розп'яте” поміж біопсихічним id із його лібідозними енергіями та потягами тощо – з одного боку, та соціокультурним Super Ego, з яким пов'язане також особове сумління, а також табу та інтерналізовані приписи соціонормативної культури (З. Фройд наголошував також на особливій ролі Ego, яко цензора щодо сфери підсвідомого та передсвідомого). 7. Я, яко своєрідний “пучок”, з одного боку, соціорольових функцій, а з другого – очікувань довкілля щодо цього Я. 8. Я є тим, як це наше Я тлумачить світ: яку картину світу (світообраз) поділяє; у які смислові мережі залучене; якими інтерпретативними моделями орудує. 9. Людина є передовсім такою, як і та культура (та сама соціодинаміка культури), що її реципієнтом і носієм вона є. Та інтеріорна культура, що нею ми “нашпиговані” є насамперед своєрідним колективним програмуванням свідомості. 11. Я – завжди незавершене. Я – це постійне становлення та самоподолання. З другого боку, як давав ще Ф. Ніцше, – людина є

нецілісною (та в цьому стосунку – “темною” та “невдалою”) істотою. 12. Те, що нині ми живемо в так званому інформаційному суспільстві означає, між іншим, що людина є (стає) такою, як і та інформація, в яку вона повсякчас занурена (зрештою таке бачення можна розглядати, як лише одну із часткових версій підходу 10-го). 13. Я актуально існує і самоздійснюється та уконституюється лише у відношеннях щодо інакшости Іншого. 14. Ядром людського Я є насамперед прагненням до свободи (із цим пов’язана також внутрішня Гідність). Із цим пов’язана також здатність справжньої (автентичної) людської екзистенції чинити спротив; казати ні; обстоювати свої цінності; чи то виходити поза власні межі у такому різновиді трансгресії, якою є бунт та бунтарство (саме там насамперед, де вже є цей внутрішній надмір). Ось чому ще Михаїл Бакунін стверджував був (цитую по пам’яті): “Есть три признака человеческого развития: человеческая животность; мысль; бунт... Бунт есть естественный признак поднявшегося человека...” Бунт – додаю я – просто неможливий без цього попереднього внутрішнього “випростовування” людського Я. Звідсіля, між іншим, і той внутрішній надмір (який безпосередньо передувє вибухові бунту), що про нього зокрема писав був Сартр у “Людині-бунтівникові”. 15. Я у перспективі бачення певної частини постмодерністів (які із позицій анти-есенціоналізму та анти-метанаративности ладні деконструювати і саме дійсне ядро окремішньої людської суб’єктности) не є якоюсь відносно самодостатньою цілісністю. Людина – лише нашарування (сукупність, “перехрестя”) розмаїтих дискурсів та наративів. Згадаймо, що й славнозвісна Джудіт Батлер (услід за Мішелем Фуко) наголошувала на неіснуванні предискурсивної людської Его-ідентичности. 16. У протестантській антропології, що в ній зазвичай основою всього сущого постулювалася насамперед жива творчість (а не мертва константа буттєвісної тотожности) основою людського Я теж сьогодні (зокрема у послідовників Павля Тілліха) творче себествердження цього людського Я і – в такий спосіб – процес перемагання небуття (так здійснюється також і присуття мужність Я перед поставою небуття). Супротилежна до такої мужности патологічна тривога є несвободою Я. 17. Я є буттям у якому та через яке існують цінності (такий погляд – нагадаю – по-своєму намагався був обґрунтувати Жан Поль Сартр). 18. Людина є тим, чим вона є завдяки модусам свого переживання вражень від повсякчасних зустрічей зі світом та відповідно до того, як поводить себе у цім світі (послідовники гуманітарної психології Філіпа Лерша). 19. Особа є насамперед особистісним зобов’язанням (Габріель Марсель). Я покладаю себе яко особу тією мірою, у якій я приймаю на себе відповідальність за те, що мовлю і чиню. Хоча особа здійснює себе яко таку тільки у своїх обов’язках та зобов’язаннях – у праці, у перебігові життя, у вчинках, але сутність особи все ж не вичерпується окремими зобов’язаннями, оскільки вона причетна до первнів буття – до початку і кінця.

45. Велика Квадрига Культури (ВКК) – це складнодинамічна взаємодія цінностей, норм (вкупі з конвенціями), смислових мереж та способів тлумачення світу (інтерпретативних моделей), що їх я вважаю визначальним авторепродуктивним ядром культури.
46. Таке герменевтичне коло, яке засадничо збігається із колом твого досвіду (якщо вважати, що у досвід входять і габітус, як його розуміє П. Бурдьє, і фрейми сприймання, і моделі тлумачення-евалюації, і фонові знання і системи наших – твоїх, моїх... – ціннісних орієнтацій, предиспозицій та уподобань і зіткана з устійнених смислових поєднань та образів-імажинацій властива твоєму світобаченню картина світу тощо) є розімкнутим до інтерпретативної активності тільки тоді, коли сам стимул до тлумачення-розуміння чогось відразу ж розпізнається, яко для-мене-стимул, є відносно значущим-для-мене, цебто уже попередньо спроектованим на мою систему ціннісних координат, а не лише на мою когнітивну мапу. Ось чому пізнання (навіть і формально-математичне) – завжди аксіологізоване, не звільнене від моменту евалюативного релятивізму різних смислових світів. Конструйовані думкою “істини” (чи то й Істини з великої літери) не просто відтак підпорядковують собі думку, але й повсякчас Переконають і Наснажують – Інспірують цю думку. Тому навіть і у так званих “точних науках” думка ніколи не розгортається тільки у межах поля суто раціоналістичного панлогіцизму. Така думка – завжди багатопшарова, – узалежнена від особистісних “ходів думки”, від особистісного пізнавально-креативного досвіду, від особистісно зумовлених обставин та переживань внутрішньої “зустрічі” з істиною чи то Істиною...
47. Про універсальні ізоморфи перед-свідомости на кшталт архетипів Карла Густава Юнга та спільних бінарних підвалин фундаментальних способів розрізнявальних супротивностей на штиб отих глибинних альтернатив, що їх намацали ще у так званому празькому лінгвістичному колі, ще варто буде зупинитись окремо...
48. Наше “Я” є, на мою думку, далеко не лише усвідомлюванням само-сти та окремішности щодо Іншого (Інших), але й певною усталеною коваріацією-агломерацією смислів, що є доміантними для відповідного “Я”, становлять статику цього “Я”, його “арматуру” – є інваріантними для цього “Я” у будь-яких ситуаціях та у будь-яких його актуалізаціях-об’єктиваціях. Тому і займенник “Я” (насамперед у його багатоманітних ситуативно-діяльнісних і “контактувальних” проєкціях та у його дейк-сисі) аж ніяк не варто зараховувати до транскультурних універсальї людських мов, як це робить знана австралійська вчена Анна Вежбіцка. Із постульованого тут мною смислорлогічного погляду, як і з погляду загалом лінгвокультурного, – займенник “Я”, – це не граматологічна абстракція: він завжди є поліваріативним, – узалежненим від кожної конкретної особи та від плуральности культур (етнолокальних культур, субкультур, тощо).

49. Того біблійного “дерева”, що ним і досі спокушаються (як це показав був ще Лев Шестов у творі “Афіни та Єрусалим”) душі та уми, які досі опановані ідеєю відкриття “остаточних” і “непорушних” (але завжди таких редукаціоністських, таких пласких, таких понадшерблєваних розмаїтими абераціями “підходів”, “візій”, “методів”!) так званих наукових, філософських, чи то ідеологічних “істин”. Парадокс полягає у тому, що навіть і в тих царинах пізнання, інтерпретації та розуміння, де і сама “фактуальна” подієвість і так звані її “фактори” або ж “причини” майже в чистому вигляді постають-конструюються як дійсно уявлювані (наприклад, істориками постмарксистського гатунку, які сьогодні цілими роями поперелітали смоктати нектар із паперової – і саме тому нев’янучої! – квітки “української ідеї”) панує переконаність у “відновлюванні” та “відтворюванні” історичних істин... Зі старою (засадничо советською!) претензією на їх (цих “обставин” і “фактів”) цілковито адекватне тлумачення (цебто, зрештою, вичерпне розуміння). З другого боку, сьогодні справді невиразна каламуть самої постмодерної ситуації (каламуть, що на ній усе ще погойдуються уламки і тріски позавчорашніх доктрин та якихось так званих “концептуальних” підходів) породжує те нове тотальне (і по-своєму новототалітарне у своїй настирливій монополійності на “провідну” моду в гуманістиці та на якісно Новий когнітивний стиль...) “постмодерне” мислення, що прагне вчинити засадничо неможливе – вистрибнути із власної шкіри гранднративности будь-якого людського мислення. Того мислення, що неминуче здійснюється у своїй вербальній фактурі... А тут кожне слово (саме есенціонально, саме за своєю природою, яко лише вузлика у “точці” переплетіння сотень і тисяч смислових “пасем” та невидимих реляційних “ниток”, що водночас “зависають” понад праксисом (і “тягнуться” зі самих надр повсякденної прагматики), а відтак пересновують геть усе єство людини (аж до самого споду її сублімінальним – сновидних і фантазматичних “світів”), – тут кожне слово – повторюю – “згортає” у собі потенційні гранднративи... На інакше це слово не здатне, бо саме такий задум (саме такий, якщо хочете, архедискурс божественного креативного первня) був покладений у людське слово та в усю внутрішню динаміку Великої Сміслологічної Гри самим нашим Творцем. В усіх пасмах і вузликах сміслологічних відношень завжди існувала (навіть, якщо її не визнавала людина) одна, сказати б, осьова реляція (реляція Людина–Бог). Тому і деякі екстреми постмодернізму (поза безумовно продуктивною апологією плюралістичности, поза конструкціонізмом та плідним у пізнавально-інтерпретаційному плані деконструкціонізмом тощо) сприймаються нині (навіть, якщо це і не цілком відрефлексовано), як бруталний цинізм, що у своєму аж надто відважному (але ж – безґрунтовному!) замахові на метадискурси та пов’язані з ними складні системи евалюації та аксіологічних координат, збунтувався, властиво, супроти цієї осьової реляції. Реляції, що надає кожному словові, кожній думці (навіть і найбільш особистісній та ло-

кальній) можливість Існувати (Здійснювати себе) тільки у тих зв'язках та відношеннях, які врешті-решт припроваджують нас до Загального і відносно Цілісного (цебто, властиво, до мета-мета...- дискурсивного...). Із цього – повторюю – вистрибнути неможливо. Навіть і постмодерна субверсивна іронія та пересмішництво не можуть позбутися цього, бо ж навіть і сама іронія має свої правила (правила, що теж пов'язані із Великими Наративами подвійної (потрійної) Гри Смислів (іронія, як мінімум, – завжди двоголоса)... А гра розгортається тільки там, де все ще зберігається Усвідомлювана (чи то хай і напівусвідомлювана Відстань до Берегів..., – до гранднاراتивних правил, до “зв'язаних” цими правилами адресатів, до тієї Великої Системи Координат, що всередині неї визначаються та окреслюються будь-які смислові (завжди оцінково-смилові) відстані. Вдумлива львівська дослідниця постмодернізму Ірина Старовойт у статті “Future in the Past: Метафорика історії у постмодерній прозі” ладна вбачати схожі прикмети постмодерної історіографії і постмодерної прози, що у її межах історія не відтворює, а моделює колишнє. Відтак, – “її (історії – Р. К.) описи – не достеменні, а тільки можливі сценарії минулого. Вони фрагментарні, буквальні в дрібницях і вигадані в цілому, а тому без права на правду. Історичні писання народжуються за парадоксу боротьби версій, конфлікту різних (часто протилежних) точок зору. За нових культурних обставин вони іронічні в своїй суті: толерантні аж до двозначности, елегантні до вірогідности, повні справжнього блазнювання...” (Національний університет “Києво-Могилянська академія”. Наукові записки. – Т. 4. Філологія. – К., 1998. – С. 30).

50. У соціокультурному просторі не буває так званих “матеріальних об'єктів”. Будь-яка річ (яко річ щонайменше для двох) dokonче перепроводжується через соціокультурне конструювання. Саме тому, що річчю послугуються (навіть якщо її лише цілком унерухомлену зберігають у певному Місці, – місці, що є топосом окультуреним, є топосом життя і життєдіяльності людини) вона (ця річ) посідає певний *modus operandi*. Це, по-перше. По-друге, річ (якщо вона вже потрапила у поле уваги людини, хоч і не є продуктом її діяльності, не є артефактом) може стати об'єктом зацікавлення, об'єктом бажання, об'єктом замилювання тощо. По-третє, сама річ може негайно бути перепроводженою зі сфери природи у сферу культури, якщо вона набула символічного (або якогось іншого семіотичного сенсу, – стала маркером Іншої речі, або ж десигнатором ідеї, або ж навіть означником етноейдеми, як, скажімо, білоголовий орел для американців, чи галузка сакури для японця. По-четверте, усі артефакти не тільки втілюють у собі досвід орудування ними (чи то просто спеціального їх зберігання, експонування, виставляння на показ), але й також щось повідомляють про свого автора – його уподобання і смаки, його вміння чи то – навпаки – невміння, недосвідченість, його статус, його соціальну роль та соціорольові позиції тощо. По-п'яте, сам ореол асоціатів, що пов'язані з начебто “тією самою річчю” може бути вельми

здиверсифікованим у плані соціокультурних смислів та гри смислів. “Та сама” свічка набуває цілком іншого сенсу на цвинтарі; у келії монаха; у нічному клубі; чи то, скажімо, в разі планового відключення електропостачання десь у Сихівському масиві у Львові... По-шосте, на рівні лінгвокультурних конструктів, річ завжди неповторно контекстуалізується (інтертекстуалізується) залежно від ідіоіндивідуального досвіду. Не дарма, скажімо, у структурах праймінгу (асоціативного виволікання із мнемосфери деяких фрагментів особового досвіду, чи то особливим чином реорганізованих фрагментів досвіду) якась віднайдена в далекому куточку шухляди морська черепашка може дати поштовх до бурхливого відтворення в уяві пов’язаного із “перебуванням на морі” (ше, скажімо, кілька літ тому) інтимного, чи то якого іншого епізоду. По-сьоме, річ вельми часто (навіть на рівні повсякдення, а не лише в літературі чи філософії) метафоризується, чи то метонімізується (наприклад, “чорна бейсболка пропливла крізь натовп...”; або ж: “борода заходився поратися коло...” і т. д., і т. п.). По-восьме, річ може “вплітатися” своїми смисловими “волокнами” у ті смислові пасма інших речей, які просто сусідять із нею у самім докільді, чи то коли вона (річ) “вигулькує” ситуативно, наприклад, у контексті відносно устійнених ритуальних дій, чи то у межах, скажімо, сакрального хронотопу, де певні способи поєднання речей укупі з модусами їх акціональної появи не лише нетотожні повсякденному сенсові цих речей, але й констелюються зі смислами інших (у повсякденному побуті можливо навіть і різнокатегорійних) речей і набувають характеру багатопарових кодових та образно-ейдетичних перегувань та “переморгувань”... Нарешті, подевяте, річ девальоризується (стає чи то “неважливою”, “відсіяною” з ділянки значущих для людини форм життя, чи то відходить у сферу соціокультурного так званого “сміття історії”) тільки тоді, коли вона уже попередньо вивітрилася як смисл, випала зі смислових мереж культури, стала дисфункціональною-для-людини. Зрештою і речі, що стали дисфункційними (цебто втратили свій дійсний прагмосенс у самій гущі життєдіяльності людини) можуть заново повертатися в культуру (у життєдіяльнісні рецептивно-інтерпретативно-трансляційні колообіги культури) саме завдяки трансформуванню самих смислових конфігурацій цих речей, завдяки перемінам у самих їх ментальних репрезентаціях. Наприклад горщечки-двійнята та горщечки-трійнята, що в них колись носили (за одне спільне вухо-кільце) різні страви у поле (на польові роботи) можуть бути суто декоративного сенсу прикраси для хатнього інтер’єру після так званого “відродження” чорно-димленої кераміки у Гавареччині чи то Шпиколосах на Львівщині... Ось чому так звана “матеріальна культура”, яка у живій соціокультурній дійсності може функціювати лише як інтенційні об’єкти (цебто як об’єкти уже попередньо наділені смислами і цілими “пучками смислів”, промарковані, як значущі-для-людини, корисні їй, чи то просто любі та милі їй, чи то

навіть і сакралізовані нею тощо) потребує остаточної деконструкції, яко застарілий і вочевидь фіктивний концепт (хоча, на жаль, досі видають книжки, де в одному розділі, скажімо, йдеться про матеріальну культуру поліщуків чи то бойків, а в іншому розділі – про духовну культуру. Кожна річ, що з'являється в соціокультурному локусі (локусі насамперед смислових мереж та інших структур специфічної організації-реорганізації досвіду), чи ж то втягується у цей локус життєдіяльністю людини (спільноти, групи людей) є лише “підпорою” (чи ж то кореференційною системою) для певних духових конструктів. Ось чому абсолютно “той самий” американський рекламний біг-борд із якимись хвацькими ковбоями, що мали би рекламувати цигарки Marlboro, чи то із елементами ландшафту Великого Канйону сфокусований не тільки на цигарках (бо ж, зрештою, тут відбувається смислова метаморфоза і цигарки-річ перетворюються на квазірелігійний фетиш, що переходить із розряду денотата у розряд означника американської мрії, американського трибу життя і взагалі тотального розкошування в американському едемі...) може цілком по-різному сприйматися (розумітися, інтерпретуватися в самій Америці, у зголоднілому на все ідеалізовано-Західне у Львові (де сам “плакат” стає лише зоною Liminality для переходу у пост-лімінальну фазу “прямої” співпричетности із новим статусом “американізму” та співпричетности із цим “потойбічним” локусом через семіотизоване – ледве не ритуальне – “куріння американських цигарок” тощо); чи то, скажімо, у якійсь Макіївці або ж Горлівці, де такий біг-борд серед значної частини червоно-рожевих постсовєтських креолів може навіть простимулювати і антизахідницькі настрої (цебто актуалізацію звичного – ще із часів Союзу – антиокциденталістського дискурсу щодо “гнилого Заходу”). Тому для мене уже давно (ще від часів мого навчання в університеті у 1967–1970 роках та читання відповідної лектури Толкота Парсонса, соціопсихолога Шібутані та того ж таки Льва Виготського) поділ на “матеріальну” та “духовну” культури є цілком фіктивним. Кожний так званий “матеріальний об'єкт” для того аби стати феноменом культури мусить пройти “термічну” обробку смислами, увійти у сферу семіозису, бути зануреним у дискурсивну активність людини. А в сфері цієї останньої годі розділити об'єктивоване (втілене у ситуаціях, у діях, у знаках, у матеріалі, у вербальних конструкціях, у паралінгвальних актах тощо) – з одного боку, і овнутрішене (інтерналізоване, когнітивізоване, одухотворене, оцінене, аксіологізоване, деонтизоване, унормоване, канонізоване, фреймоване, лінгвізоване-категоризоване, відтворене і репрезентоване ментально у вигляді внутрішніх поведінкових сценаріїв, спонукань, бажань та комунікативних взірців-патернів) – з другого боку. Будь-який духовний досвід (і найбільш езотеричний і звичайне вміння орудувати інструментами, наприклад, ложкою, чи то спеціальними паличками для споживання рису) є лише врешті-решт початковою ланкою цілком уречевлених дій, вчинків, перлокутивно-перформативних мовленнєвих

актів) завжди актів щодо Іншого, Інших...), чи то так званої символної інтеракції. Ця остання теж завжди і неминуче має свої дійсні (цілком реальні) втілювані наслідки (хоча – наголошую – небезвідносно до духових хотінь, прагнень, інтенцій та сподівань) акторів (агентів) усіх цих соціокультурних дій (дискурс – а в його межах – також і спілкування, простий обмін інформацією; діяльність тлумачення і перепретлумачування, чи то, скажімо, інвективні вербальні стратегії тощо – це теж завжди лише частина соціокультурної дії).

51. Навіть і звичайне базікання (хай навіть і по телефону) двох жінок про сім способів приготування голубців (цей приклад, зрозуміло, умовний) є тим соціокультурним чинником, який (укупі з мільярдами інших конкретних комунікативних актів) цементує спільноту. Це стається вже навіть хоча б і тому, що підтримує тяглість і відносну сталість комунікативних ланцюжків. Тому бездумне базікання (рос. – “болтовня”) теж є далеко не другорядним націовідтворювальним чинником та “скріплювачем” авторепродуктивної здатності самого глибинного субстрату нашого соціокультурного повсякдення залишатися і надалі, залишатися повсякчас тим згустком внутрішньо відносно ущільнених комунікативних зв'язків та комунікативних спів-дій, які, властиво і відтворюють те актуальне інфополе нації, яке тотожне її соціокультурному просторові. Тому й жіноче базікання (разом з так званним “пліткуванням”) розгортається не лише у площині звичайного підтримування інтерперсональних стосунків, але й врешті-решт (на рівні закону великих чисел) є тим цементом, що скріплює саму націю. Побутове спілкування має прямий вихід на етноутворювальні (етновідтворювальні) процеси.
52. Див., напр., Marcus H. R. & Kitayama S. Culture and the self: Implications for cognition, emotion and motivation // *Psychological Review*, 1991, № 98, 224–253; Chen S. & Jeremy Welland. Examining the Effect of Power as a Function of Self-Construals and Gender // *Self and Identity*. 2002, Vol. 1, Issue 3, 251–269.
53. На мою думку, будь-який жорсткий детермінізм (навіть якщо він “багатофакторний”) є редукціонізмом. Мені ближча ідея “подвійного детермінізму” (властиво, ідея взаємодії) психолога-персонолога А. Бандури. Вона ближча мені зокрема з огляду на методологічні ідеї холізму, системології (загальної теорії систем) та синергетики.
54. Соціопсихічне я розглядаю яко культурне не лише тому, що соціопсихічне опосередковує та супроводить геть усі культурні процеси (зокрема енкультурацію та аккультурацію; культурну адаптацію та різні форми і вияви культурного знекорінювання та соціокультурної маргіналізації), але також і тому, що соціопсихічне – це завжди все те, що всотане людиною у процесі її “вростання” в соціокультурне довкілля. Тому соціопсихічне засадничо збігається із внутрішнім планом культури (цебто із культурою інтеріорною) та ізоморфне інтеріорній культурі. Наприклад, соціопсихічні атит'юди (ін-групові та авт-групові) не можуть

бути некогерентними певним цінностям та певній так званій “канонічній особі”, що властива культурі та не кореспондувати із цими важливими аспектами дійсних культурних процесів). З другого боку, треба мати на увазі, що етнопсихіка (а це і є соціопсихіка етнічної спільноти) у своїх поведінково-діяльнісних виявах (на рівні акціональних дисплеїв) озвнищується (“проєктується на екран” явної, явленої ситуативності), якої ті відносно сталі, відносно усталені (типові) форми соціокультурного ситуювання, які повсякчас підтримують самовідтворювання контактувальної тяглості самого живого соціокультурного середовища.

55. Я дотримуюся християнсько-антропологічного погляду на те, що трансцендентально-духове (властиво спіритуальне) розгортається (може розгортатися всередині – у глибинах – самого нашого єства вже яко іманентне самому цьому єству – на рівні *homo interior*) не без участі душевного первня людини. На мою думку, принаймні у цьому земному людському бутті (навіть у мить щонайвищих містичних просвітлень) душевне не може бути аж геть повністю виелемінуване із духового. Дух і душа у християн завжди взаємодіють (навіть якщо це взаємодія внутрішньої душевно-духової боротьби, чи то внутрішньої колізії душевного і духового).
56. Властиво саме так (яко “згусток” усіх суспільних відносин) розглядав людину марксизм і властиво майже так само (але уже яко сукупність наративів та дискурсів) ладні розглядати людину деякі американські гуманітарії постфукіянської доби (наприклад, Джудіт Батлер). У цьому разі постмодерністи ладні деконструювати та відкинути навіть і те, що є есенціональним в людині – духово-сміслові ядро особи. Отже, постмодернізм (принаймні у його щонайрадикальніших виявах деконструкції особистісного в особі) є властиво спробою наукової (науково-філософської) легітимізації тієї хронічної уже деперсоналізованості особи, яка справді властива постсучасному масофікованому і глобалізованому суспільству. Прикро, що постмодернізм (всупереч усім своїм деклараціям про неспроможність метадискурсів) сам виродився у плаский детермінізм пояснювання людини через її середовище (навіть, коли це останнє – не структура, а “сплутана” ризома, – все ж людина – лише “вузлик” у цьому “сплетиві”). Явна схожість такого підходу із примітивним марксистським детермінізмом – не випадкова: значна частина відомих постмодерністів в юності своїй захоплювалися збанкрутілим вже сьогодні цілковито лівим доктринерством.
57. Сучасна партійна “політика” (навіть і так званих національно-демократичних сил) майже цілком уже виродилася сьогодні у вузько-ситуативні “кроки” та “контркроки” піярів-антипіярів-анти-антипіярів... (та врешті-решт – у контрпродуктивне встрягання у “діалогічність” пересварювань – взаємних розвінчувань – та якихось показово-символьних публічних жестів) із щонайменше чотирьох взаємопов’язаних причин. По-перше, примітивізм суспільної думки, брак політичної філософії (фі-

лософій); брак стратегічного бачення хоча б найближчого майбутнього України (чого не підміниш примітивним гаслотворенням про добробут, про так звані “державницькі позиції” і таке інше) є наслідком неуваги (чи навіть нехтування) до кардинального питання випрацювання ідеології та політичних доктрин та вироблення цивілізаційного проєкту прийдешнього України (тільки на цьому тлі стала б зрештою очевидною також уся дрібничкова ситуативна метушня і майже базарова колотнеча партій). По-друге, (а це тісно пов’язане із попереднім): у політичному житті (хоч уже і під іншою оболонкою) зберігся старий советський дискурс культивування авторитетності абсолютного Авторитета-Провідника. Все тримається і все обертається довкола харизми (чи то дійсної, чи то “налоскотаної”) отого так званого лідера. Але ж і цей лідер сам не має провідних ідей (попри кон’юктурно-ситуативні), сам не має чим покермуватися у вибудові перспектив бачення розмаїтих суспільно-національних питань. Звідсіля – і брак серйозних привентивних кроків у різних сферах, і брак системної візії, котра б охоплювала різні сфери та ділянки політики (звідсіля – і цілковито безсилі й суто “тактично”-ситуативні та абсолютно непослідовні дипломатичні ігри з Кремлем, що тільки допомагають цьому останньому впевненіше просуватися до формування Третьої Імперії та фактично прискорюють створювання прередумов інкорпорації України у цю останню. По-третє, політика і політики (власне через брак здорового культивування основних національних вартостей та співвідносних із ними аксіологічних осей життєтворення та самовідтворювання українського суспільства) цілковито захрясли у монолітному абсолютно поверховому циклізмі повної зорієнтованості лише на “макромодель” від-виборів-до-виборів існування. Звідсіля безвідповідальне забуття основного: політичні сили покликані обстоювати розмаїті національні інтереси (а для цього треба, як мінімум, розуміти ці останні, вміти слушно артикулювати їх, вміти відтак формувати та увиразнювати їх поміж посполитої людности. Адже політика – не самоціль, а лише одна (хоч і дуже важлива) система способів упорядковувати (зрівноважувати і, наскільки це можливо, гармонізувати) суспільно-національне буття. Аби – зокрема – посилити у посполитого люду (а також поміж різними різнорідними регіонами країни) не лише почуття спів-причетности у спів-діяльності, але й почуття вмотивованої і наснаженої доцільности унапрямлювання суспільства до... Цебто спрямованості саме до того, що експлікують політики, ідеологи та інші інтелектуали (і не лише гуманітарії, філософи та теологи, але й технократи), як національно-суспільно-цивілізаційно-культурний проєкт самостановлення української нації та української людини у новому глобальному світі. Без такого почуття вмотивованої доцільности (почуття, що не просто “впорскнуте”, чи то інтроектоване у масову свідомість пропагандистською, чи то піяр-машиною, а почуття, що стало частиною самого смислоносного спілкувального середовища) не тільки неможливе

доконсолідування нації, – принаймні для того аби подолати перманентну уже кризу нашої ідентичности, але й посилюватиметься далі притаманна нині цілому світові (але – особливо – таким поруїнованим чужими колоніялізмами націй, як ми) криза людини, яко криза особи. Втискання політики у прокрустове ложе самої лише передвиборної та виборної боротьби за владу (чому, на жаль, сьогодні підпорядковується трохи чи не геть усе у ній) геть “обрубує” ноги політики і знекровлює її: вона вже не може дійти туди, куди би мала доходити, – до життєвої долі конкретного українця. По-четверте, у нас вузька “професіоналізація” політиків зводиться лишень до перетворення Парламенту (Верховної Ради), ба, навіть, і інших гілок влади на звичайні машини для лобіювання чіїхось приватновласницьких інтересів (окремих китів капіталу, окремих олігархів, окремих фінансово-промислових груп). За цим усім абсолютно втрачається із поля зору “професіоналізованих” політиків сам процес життя на “прикореневому” рівні та, на жаль, майже елімінується із таким чином побудованих “політичних” практик сама жива українська людина.

58. Кьеркегор С. Несчастнейший. – М., 2002. – С. 22.
59. Інтерпретативна діяльність, оцінювання, потрактування, переперетлумачування, – все це – нагадую – теж я розглядаю тут як модуся і як інтегральні складові людської життєдіяльности. Ця остання – “на виході” – теж має свій цілком реальний “продукт” – нові візії світу, новогенеровані (чи присутньо оновлені) смисли, нові спонукання, нові імпульси до нових учинків та дій тощо.
60. Здається, ще Еміль Дюркгайм уподібнював був самогубця камінчиккові, що “вимивається” стрімкими життєвими потоками із берега річки. Він саме тому і “вимивається”, що є слабозакріпленим в цьому березі; а у моєму розумінні – недостатньо “вмонтованим” у смислові мережі певного психокультурного поля.
61. У чому полягає постульована тут мною вільна гра смислів? Поки що я ладен вбачати принаймні п’ять (взаємопов’язаних, зрозуміло) вимірів смислогри, а саме: А) Гра смислів полягає у тому, що вони як засадничо немоносемічні (на відміну від значень-концептів) завжди є асоціатами. Цебто смисли завжди відкриті до все нових та нових не лише устійнених, – із тих, що зафіксовані у словниках – “пере-пере-гукувань” та “переморгувань”; Б) Гра смислів полягає у їх ситуативній вкоріненості (жива ситуативність спілкувального акту і смисли завжди взаємозумовлені). До того ж, смисли несуть калейдоскопічні сліди (смислові “карби”) дотеперішнього свого вжиткування... Смисли наче “розгалужуються” навсебіч своїми незримими “відростками” у полістадіяльність самого гетерогенного та поліморфного людського досвіду (і візуально-імажинативних та образо-утворювальних його складових також); В) Смисли, як це показав був ще Михайл Бахтін на прикладі художніх текстів (насамперед Фьодора Достоєвського) є засадничо діалогічними, – існують лише як

діялогічні; Г) Сенси завжди реплікують якесь попереднє текстואльне, контекстואльне та інтертекстואльне своє відгоміння... Вони несуть (відповідно “реконтекстואлізуєчись” в особистісно-перцептואльному досвіді кожного окремішнього індивіда) якусь попередню свою “зарядженість” (зарядженість емоційну та зарядженість експресивну також) контактуванням своїм у дотеперішніх (теж достатньо лабільних, “пливких”) смислових конфігураціях. У тих конфігураціях (смислових констеляціях, смислових агломератах), що укшталтовуються в комунікативних (діяльнісних, діяльнісно-інтерпретативних) практиках конкретних спілнот, конкретних суспільних стратумів та соціогруп; певних – відносно устійнених – мезокомунікативних кіл реципієнтів, інтерпретаторів та трансляторів смислів (аж, скажімо, до реплікації свідомих чи то й невідрефлексованих “споминів” про якісь зовсім часткові сімейно-побутові “пригоди” і “випадки”; Г) Гра смислів полягає також у тому, що сам мовець (літератор, художник, архітектор, композитор, бо й малярство, архітектурка, музика тощо – це теж – нагадую – мова – мови) має можливість свідомо – навмисне – гратися смислами. Це стається тоді (може статися тоді), коли людина розриває відносно усталені – усталені у повсякденні – смислові зчеплення та узвичайнені взаємні реляції смислів, ширше розгортає віяло їх можливих валентностей тощо, чи то навіть і кардинально змінює модуси та “правила” поєднуваности смислів (а це, зрозуміло, видозмінює геть увесь смисловий ландшафт, “зрушує” цілі смислові пласти у загальній картині світу). Так, скажімо, було у французькому сюрреалізмі Сальвадора Далі та у бельгійському сюрреалізмі Магріта. Так було, скажімо, у ранній сюрреалістичній поезії Луї Арагона, ба й у раннього Павла Тичини із його дивовижними мелодично-вербальними зсувами так званого “кларнетизму” і т. д., і т. п. Оказіональність і “сила” певних смислових утворень (смислових новотворів) часто не піддаються раціональній літературознавчій (мистецтвознавчій) інтерпретації саме тому, що подекуди вже торкається понад-сутнього (порівняй, наприклад, в Єроніма Босха), перебуває на межі із ним, отоже і ледве чи підлягає означуванню (омовлюванню). Між іншим те, що було істотним у розвиткові сюрреалістичної течії (згідно, скажімо, із першим маніфестом сюрреалізму 1924 року – йдеться насамперед про спонтанність відчуття, переживання і співпереживання і – на противагу до зараціоналізованого картезіанського cogito – “формулу” відчуваю (бажаю), тому існую) дуже важливо також враховувати і нині для кращого (глибшого) з’ясування простору гри сновидних марень, відчувань і бажань, яко надраціональних чинників генерування нових смислових конфігурацій. Так зване “автоматичне письмо” А. Бретона та Ф. Супо раннього періоду сюрреалізму (“Магнітні поля” та інші твори) із його відруховою фіксацією мовленнєвого потоку може сьогодні бути ключем для кращого розуміння нелінійности смислоруху та позірної “химерности” зіткнення начебто різновіддалених смислів у

- цих нелінійних “потоках”. Спонтанна (“хімерна”) гра смислів, що не “вмонтовані” жорстко у рамці раціонального – це художнє відкриття сюрреалізму продуктивно, на мою думку, проблематизує і сьогодні питання про активну роль ірраціональних чинників сенсоутворювання та динамічного смислоруху.
62. Одну із перших (і вельми цікавих спроб) своєрідного синтезу здобутків фрейдистського психоаналізу та християнсько-антропологічного бачення людини зробив був (ще у 30-ті роки минулого століття під час свого паризького вигнання відомий російський християнський мислитель і побратим Ніколая Бердяєва (зокрема по журналу “Путь”) Вишеславцев у трактаті “Філософія преображеного зроста”.
63. Не всі ще нині, на жаль, ладні погодитися із тією тезою, що будь-які (усі без винятку!) так звані факти так чи так конструюються і вже навіть на рівні свого виокремлювання яко так званого факту містять релятивістський момент інтерпретації та співвідносного (такого чи такого поєднання) з іншими “фактами” (котрі теж є конструйованими фактами – фактами інтерпретованими, фактами протлумачуваними та пере-пере-тлумачуваними, – фактами узалежненими від смислового їх “окреслювання” тощо. Наївна позитивістська віра у так звані цілком об’єктивні факти нехтує не тільки те, що сьогодні дуже виразно проартикульовано конструкціонізмом, але також і те, що самі так звані окремі факти ніколи не мають “монадичного” характеру, а завжди є своєрідними “вузликами” їх такої чи такої контекстуалізації (і різного розуміння самих ситуативних контекстів також).
64. До того ж треба пам’ятати, що сама людська мотиваційність далеко не завжди є продуктом свідомої раціональності (судження, оцінювання, умовиводу, відрефлексованого рішення), бо й сама раціональна активність людської свідомості (і науково-когнітивна діяльність також) ніколи не розгортається у нас в чистому вигляді. Навіть і деякі репрезентанти старшого покоління російських логіків, що вийшли із марксистської школи (а вона завжди ладна була гіпостазувати свідомісний первень людської життєдіяльності), як-от, В. Швирьов пишуть про те, що властиво не існує взагалі “дистильованої” раціональності. Надзвичайно цікаве із цього огляду розлоге інтерв’ю проф. Швирьова журналові “Вопросы философии” (2004, № 2), де цей філософ наголошує навіть на тому, що “...агрессивность классического рационализма... должна быть в современном сознании решительно преодолена” (С. 122 зазн. видання). Швирьов слушно зазначає, що “дистильовати” свідомість (а в нашому разі – рішення та мотиви) від усіх нерациональних компонентів аж геть неможливо. “Рациональность может быть понята, – зазначає російський колега, – как некоторая установка, которая реализуется, но никогда не может быть реализована полностью, как некий идеал...” (Там само). З другого боку, – як це досить тонко зазначає В. Швирьов, – скрайноствий негативізм постмодерністів щодо зраціоналізованих гранднративів

- може мати на Заході і в контексті російської психокультури цілком відмінний сенс і цілком відмінні наслідки. Спочатку Швирьов зазначає, що раціональність є лише тенденцією та ідеалом на кшталт моральних настанов, що їх годі зреалізувати повністю. Однак, якщо їх взагалі усунути, то “нам будет не на что ориентироваться и не к чему стремиться. Это все очень важно в условиях нашего российского менталитета, где традиции рационального сознания не очень развиты. Если сейчас на Западе постмодернисты и деконструктивисты выступают против рационалистических идеалов классического рационализма декартовского типа, то надо понимать, что это делается в рамках той культуры, в которой рациональность входит в плоть и кровь” (Там само. – С. 123). Як видно (і з цим варта погодитися) навіть і “той самий” тип раціональності у рамках різних менталітетів (різних психокультур) може мати різну вагу та різну сенсогенерувальну потугу (а відтак і різну роль у конструюванні справді життєвих ситуацій) у таких різних смислових світах (світах, що корелятивні з різними врешті-решт цивілізаційними ареалами).
65. Навіть і автократія (скажімо автократичне правління В. Путіна) можна вважати більш жертвним і відносно прогресивнішим принаймні у своїй мотивації, – задля збереження Цілісності дійсно “агромнава Государства” (хоча і така хвороблива гіпертрофія Влади і щоразу більше стискання її лещат “по вертикалі” завжди – про що писав ще Бердяєв – була історичною трагедією Росії, на яку вона була майже “приречена” потребою свого самозбереження в умовах, коли сам “корпус” імперії (по горизонталі) був надто гетерогенний, інфраструктурно нецілісний, аморфний і ледве чи тримався купи). Натомість паразитарна кратократія (як одна із іпостасей нашого хохлізму, – поряд із етнозмаргіналізованістю та цілковито усе ще розукраїненими містами, яко мінус-простором нашої власне української культури) є одним із чинників катастрофічного загострення синдрому аномії в нашому суспільстві: замкнений в собі кратократичний світ “нагорі” ще більше деморалізує та духовно роззброює низи, – сіє лише зневіру у можливість самого існування сильної та справді вільної нації (йдеться вже навіть про можливість краху самої нації – а не лише держави – через оті цинічно-самовдоволені й безвідповідально-нігілістичні квазіелітарні “верхи”).
66. Ще Карл Ясперс слушно писав був про те, що самотуття людини можливе лише у їх вільних зв'язках із Іншими.
67. Про це я вперше писав був (з огляду на універсальну мітопоетику переходу, мітопоетику транзитивності) в одній зі своїх студій щодо російської поезії срібної доби. Див: Кісь Р. Мітопоетика “бездны” і “рокового предела” у логосфері російських літераторів та мислителів срібної доби // Студії з інтегральної культурології. Вип. 2. Ritual. – Львів, 1998.
68. Незалежний культурологічний часопис “І”. Страх. – Львів, 2005.
69. Цінності теж завжди переживають інтенціонально, яко відданість тим поціновувальним мірилам, відданість певним принципам, нормам та

канонам, певна спрямованість на них та прив'язаність до них. Поведінкові конвенції, норми і взірці, що їх сама природа є теж аксіологічно-еволютивною та деонтизувальною теж завжди актуалізуються як засадничо інтенціональні.

70. Таке інтегральне бачення, що враховує і ці присутні виміри людського світовідношення (у контекстах постійного діалогічного “обміну” в нерозривній єдності людина–світ) властиве було близькому мені (сьогодні, на жаль, призабутому) представникові гуманітарної психології в Німеччині Філіпу Лершу. У бутті людини у світі, яке є буттям повсякчасної зустрічі зі світом величезну сенсоутворювальну роллю (яка по суті модифікує повсякденну поведінку, повсякденні способи реагування людини) відіграє почуття життєвості. Ось тільки одне міркування Ф. Лерша з цього приводу: “Формами почуття вітальності є настрої, відомі нам як життєрадісність, сум, невдоволеність чи тривога. Коли йдеться про людину в цілому, настрої постають не лише варіантами почуття вітальності, вони впливають на людину, на її переживання й поведінку... Так зокрема життєрадісність робить людину відкритою до світу, схильною до його позитивного сприйняття. Закладає готовність переживати як позитивну цінність усе, що пропонує світ, створює здатність до самозбагачення. Життєрадісність також робить людину поступливішою у стосунках з іншими, схильною робити добро, вільною від тієї потаємної образливості, що постійно виявляється в заздрості до іншої людини. Саме цим життєрадісність відрізняється від роздратованості й невдоволеності, які роблять людину агресивною, наповнюють її зневірою і песимізмом у стосунках з усіма, хто має більше талану чи нагоди до радощів, ніж вона... Досить нагадати про те, що писав у книзі “Сутність настроїв” Фрідріх Больнов, а саме, що буття людини у світі, зокрема зміст переживань і способи поведінки, певною мірою визначаються вже наперед саме тим чи тим варіантом почуття життєвості”. (Лерш Ф. Розуміння особи у психології // Гуманістична психологія. – Т. 1. – К., 2001. – С. 97–98). Додам до цього лише, що засадничо феноменологічне розуміння “реальності” (цілком однотипне із підходом Ф. Лерша до життя і поведінки людини як переживання зустрічі зі світом) запроваджував був у суспільні науки також відомий гуссерліянець Альфред Шутц – філософ і соціолог, який постулював був у суспільних науках теоретичне поняття “світу, що переживається нами”.
71. Здатність так чи так тлумачити (речі, людей, події, процеси, свої вчинки тощо) далеко не завжди є внутрішньою диспозицією до свідомо унапрямлюваної інтерпретативної діяльності (як, скажімо, у філософів, у науковців, у політиків тощо). Будь-яка наша думка, будь-яке наше висловлювання (ба, навіть, паралінгвальне реагування на мінливі контексти міжособового контактування) завжди “замішане” (як тісто на розчині) на уже “готовому” (властивому нашому особово-груповому досвідові) репертуарі інтерпретативних моделей. Тому і будь-який (щонайменший)

наш комунікативний акт є засадничо актом протлумачування, чи перетлумачування чогось, – і самотлумачення, і тлумаченням нашого позиціонування у ситуації, і тлумаченням нашого розуміння та реагування, а відтак і тлумаченням самого тлумачення. Це пов'язане зокрема із тим (я вже наголошував), що не буває безоцінкових думок, переживань та висловлювань... Кожна ситуація людського контакту наскрізь пронизана евалюативністю, а отже, і таким чи таким потрактуванням-тлумаченням, таким чи таким врешті-решт експонуванням-демонстрацією самого себе, що теж не буває інтерпретативно нейтральним.

72. Про ці та багато інших різновидів смислоруху – у їхній єдності та динаміці – у 2-му томі цього дослідження.
73. Барт Р. S/Z. – М., 2000. – С. 47.
74. Ті, що залучені в дійсні спілкувальні акти не просто вдаються до обміну інформацією, до кодування та декодування, але й чинять – саме таким шляхом – поведінкові соціокультурні дії та деякі соціопсихічні “впливи”, які можна вважати перлокутивними тощо.
75. Особовий чинник, що впливає на сенсоутворювання (з огляду на що самі моделі сенсоутворювання щодо “тих самих” корелятивів у різних індивідів ніколи не бувають ізоморфними) пов'язаний із усією структурою особистости. Йдеться не лише про особливості вольових спонукань особистости та її мотиваційну сферу (разом з світоглядом та тією системою аксіологічних “координат”, у якій вона себе бачить). Йдеться не лише про особливості когнітивного стилю особи (разом з особливими прикметами таксономізації-атегоризації світу на її особових когнітивних мапах) тощо. Йдеться не лише про специфіку світосприймання та конструювання світу залежно від характерології особи (і її психотипу, і її ідіосинкразії). Йдеться також і про ті стаціонарні настрої особи, які повсякчас модифікують її ситуативне реагування, ба, навіть, і позасвідомий (чи хай навіть і відрефлексований) вибір тих чи тих дискурсивних стратегій, ба, навіть, і особливих топіків спілкування (чи то їх питомого репертуару) тощо. Адже “настроєвість” спілкування, впливаючи навіть і на можливий “набір” діалогічних ходів (комунікативних “кроків” та “контркроків”) посутньо видозмінює можливе конфігурування смислів, а відтак і самі смисли. Адже реляційна значущість смислу зумовлюється його “місцем” у цих конфігураціях, у яких (у цих конфігураціях) “переморгування” смислів (і асоціативне, і на кшталт варіювання однієї теми у музиці...), а також і “взаємонаповнювання” смислів, які своїми “вікнами” відкриті один до одного (аж до їх цілковитого агломерування) може посутньо змінювати саме “русло” сенсоутворювання з перебігом того чи того живого діалогізму. Діалогізму комунікантів, внутрішнього діалогізму самого автокомунікативного процесу та – переважно спонтанної – діалогічної гри самих чинників сенсоутворювання і смислів, які “плавають”. Зокрема дослідження так званої психосемантики свідомости (починаючи від Джона Осгуда із його славнозвісною шкалою семан-

тичного диференціалу і до всесвітньо відомих російських дослідників психосемантики – Шмельова та Петрова) показало, що навіть і такі шаблонізовані форми свідомости, як етнічні стереотипи (які, властиво, є певними устійненими констеляціями смислів) можуть бути доволі здиверсифікованими у своїх смислових “спектрах”, чи то фацетах. Мабуть, і тут йдеться про доволі ускладнену взаємну гру групових та суто індивідуальних чинників сенсовідтворювання. Отож навіть і такі шаблони свідомости, як стереотипи не є абсолютно “шаблонізованими” і цілковито регідними вже хоча б з огляду на свою мультикомпонентну структуру, що у ній “переплітаються” когнітивні (“категоризувальні”), емоційно-експресивні, оцінкові та образно-імажинативні складові. Саме і передовсім мабуть оці останні варіюють від особи до особи (залежно від її особистісного імажинативного світу, – світу її образів та уявлень) та відповідно модифікують особистісне сенсонаповнювання групових стереотипів.

76. Тут досить лише, яко на стислий (але вельми показовий приклад) звернути увагу на смислову конфігуративність (конфігуративність, яка переосмислює “включені” смисли) лінгвокультурного концепту вовк (разом з його асоціятивно-образним “ореолом”) в українській, у вайнахів (інгушів та ічкерійців) та у постмодерній глобалізованій рекламі.
77. Очевидно, що така потреба інтроспекції та само-тлумачення і само-розуміння є дійсною життєвою (можливо, навіть і порогово-екзистенційною) потребою і вже тому потребою контекстуалізованою, – потребою, що має в своєму запліччі соціокультурний досвід не тільки особи, але й спільноти (чи то навіть і референтної групи), що до неї належить окремішній індивід.
78. Середовище для мене – нагадаю – посідає посутній людинометричний вимір, яко згусток міжособових та поміжгрупових символічних та соціорольових інтеракцій. Середовище – це насамперед самі люди, а не якесь “вмістилище” їх взаємодії. Саме детерміністські (зазвичай, спрощено-редукціоністські) визначення людини (у перспективі бачення її “вписаности” у соціум, у політикум, в економічну активність, у структури консюмеризму, чи хай навіть у певну екосферу-екологічну нішу тощо, чи то навіть у задані суспільством та очікувані суспільством певні соціорольові функції) якраз і хибують на наївно-матеріалістичне розуміння цілковитої поляризованости (поляризованости цілком недоречної із погляду суцільности сенсоутворювальних процесів (які не передбачають жодного “проміжку” чи то “щілини” між людиною, яко сенсогенерувальною істою та тим довкіллям, яке є власне людським довкіллям, – довкіллям, яке людина наділила певними смислами) у малопродуктивній уже сьогодні дихотомії людина – довкілля. Адже довкілля є не просто системою “рамок” та “обрамлень” життєдіяльности людини (предметно-речових, просторово-функційних, соціально-контактувальних), які начебто однозначно задають чи то – з другого

боку – обмежують “траєкторії” життеруку людини. Попри все інше, – довкілля є тим довкіллям, яким воно є гіпер-конструйованим (уявлюваним, десигніфікованим, прономінованим, проінтерпретованим, обжитим психологічно, зрідненим, або ж очужілим тощо). Людське довкілля є саме таким, яким воно розгортається не лише яко тло життєдіяльності та сукупність певних чинників і засобів (ресурсів) життєдіяльності, але і яко екран світобачення, світовідчування та світорозуміння людини, що на нього “спроєктвана” картина світу, предиспозиції та атит’юди певної спільноти людей чи то окремішньої людини. Середовище, що “зіткане” зі складових нашого досвіду (досвіду функційно-діяльнісного опанування цього середовища та наших інтенцій та зацікавлень, спрямованих-на... (на складові та можливості середовища, на Іншого, на Інших тощо), – таке бачення довкілля, яко довкілля життєстановлення та себствердження людини (груп людей) практично “знімає” (у гегелівському сенсі) крайнощі дихотомійного бачення людина – довкружжя. Такий підхід більше відповідає філософській традиції феноменології та сучасного конструкціонізму(про це – далі).

79. Нагадаю, що такі досить різні речі як музика; мова наших учинків; мова архітектури; мова (субмови) малярства; идеографія, іконосфера та символна сфера рекламного середовища (в їхній єдності та динаміці), – усе це та багато іншого безпосередньо інтегроване у наші спілкувальні мережі й водночас витворює розмаїті топоси іновативного генерування смислів та відносно нових смислових конфігурацій. Як водночас, зрештою, і топоси вивітрювання, девальоризації та розпаду смислів.