

ПРОБЛЕМИ ДЕКОЛОНІЗАЦІЇ БЕЛАРУСІ ТА УКРАЇНИ

львівська етносоціологічна серія

*сектор етносоціології Інституту народознавства
Національної академії наук України*

випуск перший

як

ЗУПИНИТИ РОЗУКРАЇНЮВАННЯ УКРАЇНИ?

студія РОМАНА КІСЯ

*з глосарієм ключових термінів
та філософською розвідкою
зі загальної теорії смислу*

ЛЬВІВ
2012

УДК 172
ББК 71.1
К44

Роман Кісь

К44 **Як зупинити розукраїнювання України?** : наукове видання / Роман Кісь. – Львів : ТзОВ “Видавнича фірма «Афіша»”, 2012. – 360 с.

ISBN 978-966-325-179-0

Книга складається із двох творів – етносоціолінгвістичної праці, що одно- йменна із назвою книги та послуговується багатомірним лінгвокультурологічним аналізом мовленнєво-комунікативного середовища (яко дійсного життєсвіту) насамперед у містах України; а також другої праці – «Дискурс – дискурсія – сенсоутворення». Ця остання праця є намаганням у філософський спосіб експлікувати загальну теорію смислу та смислових мереж у зв’язку з епістемічними, когнітивними, дискурсологічними, діяльними та екзистенційними вимірами людської співприсутності та співбуттвання. У першому із цих творів Р.Кісь розглядає комплексну деколонізацію України, яко новоукраїнський культу- ротворчий наступ на живе середовище великого урбанізму – становлення та до- статньо потужне розгортання тут поліфункційних та політопосних дискурсивних практик на українофонній основі. Адже недобирання смислів, гострий дефіцит смислів є не тільки руйнівним наслідком постійного та довготривалого вими- вання смислових ресурсів української культури ерозійними чинниками москов- ського колоніалізму, але й сучасною (ось уже більш ніж двадцятилітньою) недо- розвиненістю (зокрема структурально-функційною лакунністю) новоукраїнської креатосфери та семіосфери. Книга розрахована на усіх тих гуманітаріїв, фахівців із соціальних наук та філософів, які розуміють першорядну перспективність ін- тердисциплінарних та трансдисциплінарних студій у гуманістиці.

ISBN 978-966-325-179-0

© Р. Кісь, 2012
© ТзОВ ВФ «Афіша», 2012

ЯК ЗУПИНИТИ РОЗУКРАЇНЮВАННЯ УКРАЇНИ?

Україна в цивілізаційному плані – усе ще напівпериферія євразійської (постсовєтсько-російської) цивілізації. Доктрини московського неоевразійства¹ (як поміркованого євразійства в особі професора Панаріна, професора Плешакова, академіка-сходознавця Єрасова; учениці Панаріна Ірини Василенко та ін.; а також євразійства ультраімперського, ультрамілітаристського штибу в особі Дугіна та його послідовників) наголошують на потребі *посилити цивілізаційно-комунікативний, інформаційний та соціокультурний контроль над так званими східнослов'янськими ареалами, що їх ладні сьогодні зводити до спільного знаменника “русского мира” не лише прямі прихильники євразійства*. Ці так звані східнослов'янські ареали, що їх цілковито зараховують до євразійського масиву (як його розуміють речники євразійства), вбачаються яко такі, що врешті-решт будуть реінкорпорованими в тіло третьої імперії (третьої – після царської та большевицької). А згідно з формулою Плешакова, що є дещо переінакшеною геополітичною схемою Маккіндера, – “Кто контролирует Евразию – тот контролирует мир”. Оскільки *зодно-*

¹ Новочасне російське євразійство я називаю *неоевразійством* (або *третім євразійством*, або ж *євразійством геополітики*) власне тому, що воно відрізняється від євразійства російських інтелектуалів-емігрантів 20-х років минулого століття (Ніколая Трубецького, Сувчинського, Савицького, Карсавіна та ін.) тим, що це *перше євразійство було головно історіософським; а друге євразійство (Лев Гумільов та послідовники) було євразійством насамперед етнологічним (зокрема етногенетичним) та історико-культурним*. Найновітніше євразійство (навіть у своїх поміркованих культурологічних версіях, наприклад, Панаріна, Ірини Василенко, чи, скажімо, Єрасова) є – цілком очевидно – гіперкомпенсаційним євразійством нового імперського реваншу.

рідним та зоднаковілим простіше управляти,² остільки і гомогенізація України (гомогенізація щодо абсолютно потужного в усіх відношеннях масиву євразійства, яко цивілізаційних структур; щодо євразійства яко широкого комплексу культурних процесів, – а також індустрії масової культури та поп-культури; нарешті яко цілеспрямованих геополітичних намагань та домагань тощо), – у тім числі щоденна (навіть і на побутовому рівні) *націомаргіналізація* (зокрема у життєформах та у психокультурних виявах *креолізації культури та креолізації самої повсякденної поведінки*); цілеспрямоване зросійщування³ та знімання (нейтралізація) будь-яких стриму-

² Згадаймо тут відомий літературний “трактат” російської класики XIX ст. “О заведении единомыслия в России” Козьми Прудкова, де чудово відтворена ота казармова модель тотальної уніфікації суспільства, яка таки втілена була в Росії за Владіміра Ульянова (Леніна) та за Сталіна. Між иншим гіперцентралізаційна модель (наскільки це можливо в обставинах постмодерної ситуації) до вподоби сьогодні також і чекістській стилістиці путінщини. Див. із цього приводу дві книги добре проінформованих кремленологів, а саме: Злобин Н., Соловьев В. Противостояние Россия–США. – Москва, 2009; а також Блан Е. Родом із КГБ. – Пер. з фр. – К., 2009.

³ Цілеспрямоване зросійщування (навіть, яко офіційно-урядова стратегія і яко система заходів) заново – і то з наростанням в геометричній прогресії – розгорнулося вже в умовах та обставинах гіперцентралізаційних намагань урядування сателітів Кремля партії регіонів влітку–восени 2010 року. Йдеться вже не тільки про мовну русифікацію, а й про духовний та ментальний колоніялізм. Юридично легітимізоване новоколонізаторське згальтування української свідомости та українського духу у спосіб підписання міжурядової угоди (під час приїзду Путіна в Київ у жовтні 2010 року) про *запровадження спільного посібника з історії для шкільних вчителів* власне засвідчує цю подвійну тенденцію: по-перше, *всілякої уніфікації та психокультурної гомогенізації (гомогенізації, що мала б цілковито усувати нормальну для будь-якого народу бінарну супротивність Ми–Вони; а, по-друге, екстраполювати імперське Ми на всі так звані околиці колишньої імперії*. Цю ж саму місію мав (та має) патріарх Кірілл, коли у своїх проповідях та виступах *утотоженює так звану “святую Русь” (саме в однині та в цілокупності) і так званий “народ” (теж в однині!)*. На все це (“общерусские” підручники; на проповідь “всеобщей” та “единой” духовної місії так званої “святой Руси”) дивовижним чином у цілком ізоморфний спосіб накладаються та цілковито “збігаються” також – із дозволу сказати – історіософські гранднративи та гіперконструкти новочасних *новоімперських московських теоретиків, які вже аж ніяк не соромляться своєї імперськості, ба, навіть, і вельми пишуться нею*. Ось вельми типове (і доволі свіже) міркування одного із таких теоретиків. “Старинний лозунг собиранія земель, – каже Міхаїл Смолін, – сьогодні уже носится в воздухе. Территориальные потери крайне значимых для России земель (Малороссия, Новороссия, Белоруссия и другие), всегда воспринимавшиеся русскими как составляющие части территориального ядра Руси (исконно русские земли), способствуют воскрешению имперских чувств. Политики же, выступающие с позиции отрицания

вальних чинників (зокрема природного саморозвитку української націоїдентичности; чи то культурницько-просвітницьких намагань молодіжних громадських організацій тощо); остільки евразійство як реальна геополітика Кремля – сьогодні не просто вже антиоксидентальна, а й відверто контрукраїнська, – спрямована на повне усунування і тих грядок та грядочок, що на них усе ще продовжує зрощуватися (та приносити хоч деякий плід) новоукраїнське культуротворення. Зрештою евразійсько-імперська геополітика сьогодні унапрявлена на повне елімінування української инакшости загалом (навіть якщо йдеться про якийсь там, скажімо, фольк-рок фестиваль, де українці ще могли б якось відчувати та якось життєво та душевно переживати – бодай як у своєрідних короточасних “резерваціях” – свою співприсутність та своє співбуттєвання під цим українським небом, свою діалогічну співпричетність до зараз-і-тут дійсного українства⁴...

Русофонне мовлення цілковито переважає у великих містах України (домінує настільки, що українофонна комунікативна поведінка є дисперсійною і майже цілком непомітною у живому середовищі контактування) не тільки тому, що це середовище було майже тотально зросійщене дев'ятьма поколіннями колонізаторів та діями колоніальної адміністрації. Вже й сьогодні тут (у середовищі великого урбанізму) спілкувальна активність українців посідає цілком асиметричний (щодо інфокомунікативної сили та соціокультурної – функціональної – значущости слова російського) інфо-комунікативний ресурс та вельми слабеньку (просто таки хирляву) функційну інфраструктуру. Згідно із суспільною (соціокультурною) закономірністю, що встановили у дос-

или непоследовательного признания необходимости воссоединения русских земель (временно утраченных в ходе смуты) и преодоления раскола в самой русской церкви, выбрасывают себя на обочину политической жизни страны” (Смолин М. Русский путь в будущее. – М., 2007. – С. 10–11). Вельми схоже великоімперське маячіння можна прочитати також, наприклад, на сторінках журналу-квартирника “Имперское возрождение”, поміж авторів якого є протоієрей Валентін Асмус, професор Московської духовної академії М. М. Дунаєв, історик та публіцист М. В. Назарова, доктор політичних наук А. Н. Савельєв, академік І. Р. Шафаревич та інші.

⁴ Вельми показовим із цього погляду було брутальне скасування (саме адміністративними чинниками) пісенного фольк-поп-фестивалю “Пісенні каскади” у Краснокутському районі на Харківщині восени 2010 року (фестиваль, де уже попереднього року відбувалося інтенсивне спілкування патріотично налаштованих українців, міг стати традиційним).

лідженнях соціолінгвісти, *життєздатність* (змагальницька сила, чи то конкурентна спроможність) такого чи такого мовлення прямо пропорційна спектрові розгорненості його (мовлення) соціальних функцій. Отож один із щонайпосутніших моментів деколонізації живого лінгвокультурного середовища великих міст України є, поперше, нарощування тут власне української поліфункційної креатосфери (українофонна інтелектуальна еліта, українська бізнесова та фінансова еліта, українське аудіо- й відеовиробництво, власне українська індустрія розваг, розвинені власне українські – позаєвразійські – структури культурного продюсування і менеджменту культурного виробництва та промоції і роз-поділяння культурного продукту тощо).

Міжпоколінна трансмісія культури на селі значно ослабла у зв'язку із переїздом значної частини молодшої генерації до міст. Діяхронна лінгвокультурна континуальність сільського комунікативного середовища теж, отже, має в собі численні розриви (до цього додалося також і те, що істотно зросла питома вага та функційна значущість такого чинника енкультурації та “тиражування” нових дискурсів⁵ – із притаманними їм тематизацією, тезаврусом та смислевідношеннями – як мультимедійні сфери (аж до щонайновіших соціальних мереж та нових способів комунікації у фейсбуці, по скайпу тощо) та вторинні інфопотоки “довкола” них та “після” них.

Згадаймо як свого часу катастрофічно зросли були темпи убування сільського населення. Якщо у 1959–1969 рр. воно поменшало на 5,7 %, а в 1970–1978 рр. – на 10,2 %, то за 1979–1988 рр. – звиш того ще на 11 %. Унаслідок цього на селі поменшала абсолютна та відносна кількість населення працездатного віку (воно становить нині менше половини сільських мешканців). Отож на селі склалася вже регресивна структура населення, котра не потрапить забезпечити навіть і простого його самовідтворення (не кажучи про

⁵ Коротко про моє дискурсологічно-сміслові бачення соціокультурного (націокультурного) поля (чи то системи полів), яко *фабрики смислів* (зокрема *мого бачення специфічних націокультурних смислових конфігурацій, яко самого субстрату національного життя*) див. в окремій широкій розвідці “*Дискурси – дискурсодія – сенсоутворювання*” у додатку до цієї книги. Про деякі мої погляди на дискурсивну активність, а також на роль інтерпретативної активності людини (зокрема у процесах культуротворення-сенсотворення та в загальній соціокультурній динаміці) див. останній розділ моєї книги “*Фінал третього Риму. Частина друга. Осторонь Азії*”

розширене). Йдеться не лише про демографічно-вікову структуру сільської людности, а й про звуження бази самовідтворення етнокультурних (а також лінгвокультурних) структур з огляду на руйнування трансгенераційних механізмів трансмісії у вертикальних культурних контекстах внаслідок, зокрема, зміщення тут родинно-сімейних та етнолокальних чинників соціалізації та енкультурації на периферію суспільної життєдіяльності та на цілковиту (соціально малозначущу) периферію життєформ реального середовища (у ньому починають домінувати інші способи контактування та спілкування людей, інші смислові конфігурації, інші горизонти цілей, цінностей та сподівань, цілком інші поведінкові стилі та зовсім інші щоденні запотребування тощо). *Делокалізація традиційних структур на селі, що сьогодні абсолютно пришивидишена глобалізацією (у тім числі мультимедійною революцією) в Україні розгортається у життєформах азіонізації (Україна й надалі залишається напівпериферією євразійської цивілізації або ж Азії) та специфічної націокультурної маргіналізації (що супроводжується ерозією ідентичности, культурним знекорінюванням та амбівалентністю націокультурних ціннісних орієнтацій), і яка є лише (йдеться – нагадую – про націокультурну маргіналізацію) перехідним щаблем до остаточного зросійщування.* Саме націомаргінали (а вони вже становлять понад третину української людности, а їхнім соціокультурним маркером – або ж одним із присутніх маркерів – є суржикомовність у суміші з так званим “пріблатньонним” арго міської вулиці) стали тим проміжним стратумом, з якого рекрутуються (принаймні у подальшому поколінні) вже *цілковито російськомовні*. Як зазначає соціолог Валерій Хмелько, кількість тих, які послуговуються у своєму щоденні російською мовою лише за три роки (2000–2003) зросла на 3,4 %⁶ (відповідний відсоток корелює зі зменшенням питомої ваги суржикомовних націомаргіналів-етнокреолів із невиразною, розмитою націоідентичністю, що мовби перебувають у поміжсвітті двох культур)⁷. Отож – навіть уже і за цими кількісними

⁶ Хмелько В. С. Лінгво-етнічна структура України: регіональні особливості й тенденції змін за роки незалежності // Наукові записки НаУКМА. – К., 2004. – Т. 32: Соціологічні науки. – С. 11.

⁷ У цих процесах *продовження винародовлення українців (хай навіть і націомаргіналів)* має місце постійна динамічна співдія (у контурі прямих та зворотніх зв’язків) потужного урбанізму (яко головного “постачальника” геть для усього суспільства

параметрами цілком очевидно, що ідея припливу свіжих українських сил у зросійщене місто (для оновлення його середовища у напрямі його дерусифікації) є звичайною кабінетною мітологоєю. До того ж, приплив сільської молоді у міста може внести ще більше лінгвокультурного хаосу, ще більше відштовхнути від українства. Адже цей лінгвокультурний хаос надто часто є лише зовнішнім вираженням *змаргіналізованості* деяких верств (а це, насамперед, вчорашні мігранти зі села). Співробітник інституту соціології НАН України Ірина Прибиткова в одній зі своїх узагальнювальних статей “Чи загрожує міграція національній безпеці України?” розглядає власне спровоковану економікою так званого “застою” (саме потворною советською економікою з її стратегемами екстенсивного “розвитку”) масову міграцію молоді зі села до міста, як соціальне лихо. Лихо, котре до цього часу дається взнаки у вельми масштабних за своїми *саме соціокультурними наслідками* (духовними, моральними, соціально-психологічними, лінгвокультурно-смысловими). “Багаторічна експансія, – пише І. Прибиткова, – малокваліфікованої сільської молоді в місто, спровокована необачною інвестиційною політикою й лічена мільйонами, супроводилася формуванням в її середовищі маргінальної свідомості, зростанням правопорушень, соціальною дезорганізацією і численними конфліктами інтересів городян і новоприбулих мігрантів, появою люмпенізованих груп міського населення. Їхня поведінка в умовах

життєформ та поведінкових стандартів, – у тім числі і панівних взірців комунікативної поведінки та типових моделей дискурсу, що скроєна майже скрізь – навіть у науці – на постсоветсько-євразійський кшталт). У цьому відношенні великі міста в Україні (за винятком нетипового Львова, який не робить погоди і яко фактична провінція не здатен вплинути соціокультурно навіть і на сусідні Рівне та Луцьк) *залишаються плавильними казанами (melting pot) спонтанного самовідтворювання процесів зросійщування не лише в ареалах великих міських агломерацій, але й на теренах всієї країни, – у тім числі по селах та містечках*. З другого ж боку, націомаргіналізація села роз-ширює передумови та ресурси подальшого потенційного винародовлення українців. Зупинити і розірвати обопільну дію (співдію) цих чинників може лише комплексна деколонізація всього українського соціокультурного простору, але – насамперед – *українська культурна експансія у середовищі великого урбанізму, бо саме тут – у лоні великих міст – зароджуються і виношуються ембріони нашого майбутнього і, насамперед тут, концентруються головні можливості нашої української культури (поки що дисперсійно-розпорошеної та неповної), – її – культури – смислові ресурси та головні генерувальні можливості самостановлення новоукраїнської цивілізації осторонь цивілізації Азії*. Про національний маргіналізм та етномаргіналізацію (а також співвідносну із нею *креолізацію культури*) див. у словниково-енциклопедичному додаткові до цієї студії, – *маргінальність етнокультури*.

економічної кризи й політичної нестабільності становить потенційну загрозу громадянській згоді, а самі вони складають соціальну базу всіляких суспільних розрухів”⁸. Таким чином ані до цього часу, ані тим паче завтра міграція зі села у зросійщене місто не змогла і не зможе сама собою оздоровити, чи посилити українство в містах (не кажучи уже про регенерацію якогось більш-менш цілісного українського лінгвокультурного середовища). Якраз, поки що, на жаль, – навпаки: швидка маргіналізація мігрантів лише продовжує дестабілізувати українство в містах; українство, котре й так є інформаційно малопотужним і не впливовим у макросоціальному контексті міста (звідси і вельми низький соціопрестижний статус українського мовлення⁹). Як це не парадоксально, але українська культурна громада (цебто та спільнота, що посідає певну *стійку внутрішню потребу* в рецепції української культурної інформації) є, мабуть, чи не більшою реальністю у Чикаго або в Торонто, аніж, скажімо, в Одесі, Миколаєві чи Херсоні... Недарма Ю. Андрухович у збірникові есеїв “Диявол ховається в сирі” пише про те, що українські письменники Києва можуть спілкуватися на літературні та білялітературні теми лише одні з одними. Навіть у столиці ми практично не маємо так званої *білялітературної публіки*,

⁸ Український оглядач. – 1992. – №3. – Березень.

⁹ Про мовлення, яке невід’ємну складову комунікативної поведінки, що пов’язана з живими *дискурсивними практиками* (що їх найважливішою прикметою є пряма зануреність мовленнєвих текстів та паралінгвальних аспектів поведінки в ситуації інтерсуб’єктної та інтергрупової співдії та безпосередня зануреність у саме життя) див. у додатку до книги там, де йдеться про *дискурсивні практики* (див. *прикінцеву у цій книзі розвідку “Дискурси – дискурсодія – сенсоутворювання”*). Живе мовлення я розглядаю, як конституанту соціокультурної ситуативності та один із важливих чинників вибудови та подальшого самовідтворювання поля співприсутності, співдії та загалом поля співбуттєвності людей, а не лише як звичайну так звану *техніку спілкування* (чи то зокрема так званого *кодування та декодування інформації*). Питання зросійщування (мовної асиміляції) досі ставили цілком неправильно – вузьколінгвістично. На ділі ж фрагментаризація та дисперсійність українофонної культури в містах (у тім числі *культури рецепції, культури тлумачення культури та певної культури переживань залученості у культуру*) означає таку *структуральну розірваність та функційну неповноту поля (полів) самовідтворювання смислових мереж культури (а смислові мережі – нагадую – є підвалиною національного співбуттєвності)*, що спричиняється врешті-решт до *вимивання смислових ресурсів, а відтак і до ерозії та занепаду самої національної культури, – дезінтеграції засадничої бази авторепродуктивних можливостей культури*.

яка би могла передавати-надсилати свої імпульси (через живі діалогічні та комунікативно-інтерпретативні ланцюжки) саме тим, котрі глибинно-есенціонально потребують такого підживлювання (таких, сказати б, зустрічних течій, зустрічного струменіння реакцій та відгоміння смислів; чи ж то, бодай, такого почування “в-монтованості” своїх текстів у їхню вторинну (третинну і т. д.) наративізацію; а також почування під-хоплювання цих текстів (чи то навіть і самої тонкої тональності, самої настроєвості цих текстів) на хвилі зацікавлювання ними так званого ширшого загалу. Власне якраз оте наше вузькописьменницьке гетто (як, зрештою, і справді нечисленне усе так зване *свідоме українство, яке, на жаль, майже всуціль стало політикоцентричним і провадить нині своє свідоме життя – у вельми примітивний спосіб – на вузесенькій смужці від-виборів-до-виборів – поза якимось ширшими аксіологічно-смысловими координатами) не лише перетворилося вже сьогодні (йдеться про замкнені в собі письменницькі кола) на щось ледве чи не напівсектантське; але й може сьогодні бути для нас (саме таке явище літературницької психокапсули) цілком точним соціокультурним індикатором дійсної фрагментаризованості (ба, навіть, і дисперсійності) власне українських дискурсивно-комунікативних процесів, – брак хоча б відносно усучільнених та континуальних (і в синхронії, і в діяхронії) топосів та циклів таких процесів. Саме тому українська культура (куди входять також модифіковані – модифіковані у смыслових планах – новоукраїнські інтерпретації та наративні репертуари, а також новоукраїнське поведження, життєформи та щоденно-побутові життєстилістики) практично зовсім непомітна на рецептивному рівні (зокрема в інфополях соціокультурного середовища та соціокультурних колообігів великих міст) десь, скажімо, у Запоріжжі, Херсоні, чи то Одесі. Безперечно, що навіть і сам Ю. Андрухович більш знаний у Варшаві, Кракові чи Любліні (там його твори неодноразово перекладали та видавали) – особливо у студентсько-молодіжних середовищах – аніж у згаданих вище трьох містах України... Якщо момент *особистісної духовної самоактуалізації та себествердження* іманентно містить все нові та нові спонування до творчості, то, зрозуміло, – *брак відповідного культурного середовища* (у якому і через яке відбувається таке себествердження і творча самоактуалізація духу), брак власне українського доквілля, котре би було співмірне чи суголосне власним творчим інтенціям письменника або*

художника, – аж ніяк уже не спроможне наснажувати українського мистця зокрема, українського творця загалом... Адже важко самоутверджуватися у тому культурному “вакуумі”, де загал цілковито глухий до всього українського (у смисловому плані розуміння культури, яко світу смислів та динамічної мережі смислів, а також дійсного смислоруху в певнім життєсвіті можна вже говорити навіть про *мінус-простір української культури в містах*)... Тут так званий широкий загал навіть і не потребує *власних творців національної культури*, повернувшись до них спиною (індикатором цього є вже хоча б, навіть, і те, що ледве чи, бодай, один із півсотні киян відповість нам на запитання: *Хто така Ірен Роздобудько, Таня Малярчук, Люко Дашвар, або ж Любка Дереш*. Навіть і не чули. Про жодну... Про жодного... Люди просто не читають українських книжок взагалі... Адже і всім іншим до цього немає жодного діла... Відомий польський літературознавець та філософ Міхал Павел Марковський, який розглядає усю сферу гуманістики (а також гуманітарні знання та гуманітарні науки), яко *сферу духовного опору, а також, яко ділянку спротиву всякому конформізмові, спротиву життєплинові “за течією”*, нагадує нам сьогодні про пов’язані з цим ті глибинні екзистенціальні життя, ті сенсожиттєві орієнтації, які не можуть мати якоїсь вимінної чи то заміної вартости. “Життя, – як пише М. П. Марковський, – не тільки сплавляння, часом воно мусить бути й веслуванням, або рухом проти течії. Я не хочу казати так само як Збігнев Герберт, якого якимось запитали, чому він усе життя був *against the current*, і він відповів, що за течією пливе тільки сміття. Натомість я хочу сказати, що рух за течією неминуче відвертає нас від нашого минулого, без якого ми не були б собою... Життя, – пише далі М. П. Марковський, – не тільки виробництво ужиткових речей. Повинна існувати сфера необмінних цінностей, сфера необмінного на жодну монету (дослівну або метафоричну) сенсу, який треба оберігати за будь-яку ціну від спрощення...”¹⁰

Для *людини-маси*, для маргінала-хохла цілком вистачало на початку 1990-х років дешевих шлягерів Віктора Цоя, американського геві-метел і примітивно-яскравого малярського кітчю, а ще – “крутої порнухи” піратських відеокліпів... Цілком зрозуміларіч, що вже саме усвідомлення

¹⁰ Марковський М. П. Роль гуманістики в сучасному суспільстві // Університетські діалоги. – Центр гуманітарних досліджень Львівського національного університету імені Івана Франка. – Київ, 2007. – С. 13–14.

нашої культурної змаргіналізованості в містах, нашої інформаційної “розрідженості”, чи навіть і напівусвідомлене “відчуження” такого печального стану, – може лише притлумлювати, гасити творчі імпульси *зайвого* – дійсно цілком зайвого для такого довкілля – українського інтелігента... Отож, інформаційно знекровлений, структурно та функційно збіднений український націокультурний потенціал у містах не спроможний стати достатньо життєздатним, динамічним, конкурентоспроможним у “боротьбі” за реципієнта, якщо у *великих містах України не формуватиметься водночас жива тканина власне українського комунікативного середовища*¹¹. Українство (яко дійсні культуротворчі, тобто, насамперед, смислороджувальні сили, що їх дія уможливується полями живого діалогізму, семіозису, а також полями дійсної креатосфери та співзалученості в українську культуру¹², яко в живий рецептивно-інтерпретативно-трансляційний процес) безперечно цілковито згасне в містах, якщо не формуватимуться тут (у надрах самого урбанізму яко життєвого середовища) багатоманітні (поліфункційні та поліморфні) поля-локуси інтенсивних новоукраїнських дискурсивних практик.¹³ Мова, власне,

¹¹ Йдеться не лише про реальність такого *середовища*, яко про *помітність саме українофонного сегмента у містах* (а такий сегмент малопомітний навіть у Києві). Йдеться тут насамперед про наявність у середовищі великого урбанізму такої української людини (реципієнта насамперед українського культурного продукту), яка б уже посідала *певну внутрішню культуру запотребувань у власне українській культурі та мала б уже усвідомлювану потребу співзалученості в цю культуру, участі в ній. Ось чому деколонізація – це далеко не лише дерусифікація. Деколонізація нашого урбаністичного середовища – є надзавданням становлення тут (насамперед у середовищі великого міста) новоукраїнської людини, – людини із новоукраїнськими соціокультурними (національними) потребами, які б “доростали” до рівня краєвих глобально-усесвітніх тенденцій цивілізаційного розвитку людства*. Тут я хочу лише звернути увагу на те, що в плані соціологічної теорії зв’язку соціому та культури; функційної пов’язаності культуротворення та чинників соціального життя мені найбільш близька новітня неофункціоналістська концепція Джорджа Александера, що зокрема викладена в його праці “Сенси соціального життя. Культуральна соціологія” (2003). Дж. Александер всупереч редуccionістським поглядам на культуру як епіфеномен суспільних стосунків визнав культуру щонайважливішим моментом у конструюванні соціологічної теорії. Див. ще його книгу *Neofunctionalism and After*. – London, 1998.

¹² Про моє теоретичне (неофункційне) бачення *культури яко процесу* див. коротку статтю *Культура* у додатку-гlossарії до книги.

¹³ Саме у полі цих останніх “виношуються” також і ті відносно сталі націонаративи та певні відносно устійнені репертуари націотопіків (специфічної тематизації спілку-

про те середовище, яке навіть і на щоденно-прикореневому рівні (у побуті, у співбуттєванні, у самій співприсутності людей) не було б байдужим до українського слова, до української культури¹⁴. Йдеться про єдиний (абсолютно неподільний цикл) *спілкування–творення* (на тлі та на підставі дійсних смислових ресурсів) – *творчий продукт–рецепція* (водночас із *реінтерпретацією*) – подальше *спілкування* (що в нього вже “вмонтовані” якісь нові смислові сув’язі та нові смислові ігри) ...

Мабуть, ніхто із художників не зміг би заперечувати того очевидного факту, що творчий процес в ембріоні, у зародковому стані починається вже від особистісного спілкування у певному колі, де не тільки накопичуються, і народжуються певні креативні імпульси, загострюється чуттєвий досвід, стають прецизійнішими наші (мої–твої–її) переживання й увиразнюються інтенції та хотіння, а й відбувається, сказати б, намацування власної душі (часто позасвідоме), намацування тих образів; імажинаційних агломератів і смислів, які там залягають і які врешті-решт буквально “проштовхуються” (крізь вузькі коридори суспільних опіній та конкретно-ситуативних діалогічних актів та інших способів переживання світу та присутності Іншого тощо) ще

вання “довкола” історичної долі народу, його символів, героїв тощо), що створюють підґрунтя для тих смислових конфігурацій, які пов’язані зі становленням націоїдентичності та модусами маніфестації цієї останньої. Історична ідентичність і почуття співпричетності до спільної історичної долі є однією з підстав ідентичності національної.

¹⁴ Адже навіть і “у-речевлені” екстероформи культури являються нам (тим, які дійсно залучені в цю культуру), яко ті інтенціональні об’єкти, що уже на-ділені смислами, уже про-тлумачені, уже зав’язані у специфічні пасма смислів, у смислові мережі (цебто в дійсні українські та субукраїнські *смислові світи*). Саме зав’язаність розмаїтих екстероформ культури (що явлені нам – *цебто тим, хто послуговується цією культурою, хто ладен сприймати та тлумачити її, а також орудувати артефактами та знаковими системами культури – іконічними, символічними та ін.*) на актуальні пасма смислів та на специфічні смислові сув’язі та реляції чинить самі екстероформи культури *смислоносними*. А це точніше: екстероформи (екстероформи, що втілені у звуках, у розмаїтих матеріалах, у конструкціях, у розмаїтих способах організації простору та “на-повнювання” життєвого середовища, що і є перетворюванням цього останнього на дійсний життєсвіт, яко життєсвіт людини і життєсвіт-для-людини) тільки тоді і стають екстероформами, коли на-бувають смислової визначеності, коли вони стають саме такими, якими стають-для-нас, коли у них вже інскрибовані смисли, коли вони вже являються перед-нами саме яко імплікатури смислів (у тому числі всередині ситуативно-акціонального та того подієвого смислоруху, що в нього заангажовані самі дійовці та інтерпретатори.

до свого самоздійснення в актах творчості та в артефактах-творах (протосмислові потенції завсіди багатозарового – водночас інтерсуб’єктного, інтертекстуального та конкретно-ситуативного – сенсоутворювання глибинно вкорінені в сублімінальний рівень психічного досвіду).

На відповідні уже *ви-кінчені* (субстанціонально *в-тілені*) мистецькі артефакти спроектовуються–“накладаються” певні (ще далеко *не завершені* на інтерпретативно-процесуальному рівні) щонайрозмаїтіші тлумачення-відгуки. “Нашаровуються” певні потрактування, якісь бажання, якісь смислові (завжди “багатоповерхові”) ейдоси та фантазми... Потрактування, і на буденному шаблі (“враження” та “опінії” після відвідин виставок, музеїв, галерей тощо), і на шаблі мас-медійної та професійно-мистецької критики. Тут теж відбувається “зустріч” відносно усталених (хоч і диверсифікованих за різними колами спілкувальників) інтерпретативних моделей з певними смисловими та аксіологічними зрушеннями, з певними віяннями моди, з подієвим контекстом (і локальним, і макросуспільним) тощо. Зрештою нові “хвилі” в мистецтві не тільки “відбивають” зрушення у ціннісно-смислових структурах, а й самі здатні генерувати ті нові смисли (скажімо, на рівні якоїсь нової зображально-виражальної малярської мови; нових шифрів образотворення, нових способів конструювання візуальних рядів у кінематографі, нової тектоніки форми, що теж набуває сенсоутворювального ефекту), котрі відтак зазнають і вторинних вербальних тлумачень та пере-перетлумачень, а також – іноді химерних – коротких замикань якихось паралельних семіотичних серій. Усе це врешті-решт може по-новому реструктурувати і сам історико-культурний досвід. “Мистецтво, – зазначає Л. Робінсон, – допомагає людям упорядковувати, інтерпретувати, мітологізувати чи структурувати їхній досвід почасти у вельми складний і неоднозначний спосіб, – що, проте, не означає, що цього не можемо спостерегти”.¹⁵ Тут зливаються різні смислові потоки: неперервна реінтерпретація минулого “провадиться поряд з реінтерпретацією властивого сьогочасного”. Постійне *осучаснювання культури* (через створювання її співносійми нових смисло-відношень, що урухомлюють завсіди “трохи инакше” перетікання смислів, а – отже – навіть почасти в цей

¹⁵ Robinson Lillian S. Criticism and Self-Criticism // College Criticism ed. A. P. Foulkes (Bern and Frankfurt: Lang, 1976).

спосіб переуконституують самі модуси плинності щоденного життєтворення, ба, навіть, і способи контактування людей) спричиняється до такої – більш чи менш кардинальної – *трансформації культурних традицій* (традицій мовленнєво-комунікативної щоденної поведінки також), про яку ми можемо говорити, яко *про повсякчасно-усталену традицію по-долання опору традицій*. На жаль, така більш-менш напружена соціокультурна (психокультурна) динаміка культурного самоподолання та повсякчасного самооновлювання українства зазнає і нині посутнього інгібування та стагнації саме на загальнім тлі цілковитої асиметрії українських (досить мізерних і функційно слабеньких) локусів самовідтворення культури – з одного боку, та абсолютно панівного масиву самовідтворювання євразійщини (вкупі з почасти скреолізованими недоукраїнсько-недоросійськими версіями цієї останньої). Ось чому, на жаль, нам – українцям – *досі не вдалося сформувати (та й далі не дають сформувати¹⁶) власне новоурбаністичної (а не анахронічно-рустикальної) традиції*. У цих складних процесах (а *про складне* – і хай читач дарує мені це – *годі говорити просто чи спрощено*) щонайпосутнішим, на мою думку (із погляду фундаментальної сенсології), є те, що *смыслорух (за-пущений і повсякчас збуджуваний такими процесами валоризації-потракткування та подальшого пере-пере-тлумачування і пере-оцінювання, – аж до девалоризації-знецінювання, а отож і вивітрювання смислів) є модусом самоорганізації людського життя щодо граничних смислів (зокрема щодо смислів самого суспільно-історичного буттявання нації, щодо національних цілей та щодо так званої “національної мрії”, чи то, скажімо, духовно значущої – а не лише обмеженої простим набором примітивних гасел – національної ідеї) та довкола значущих для самої окремишньої людини смисловідношень та смислових сув’язей*. Співдія та інтерференція інтерпретативної (реінтерпретативної) діяльності “довкола” смислових потоків минулого та сьогочасного (а – властиво – *всередині* живої континуальності цих потоків) має також посутній темпорально-смысловий вимір (саме в аспектах *внутрішньої темпоральності* соціокультурних/психокультурних дій), яко повсякчасне *смыслове за-бігання дійсної соціокультурної (націокультурної) творчості (спів-творчості) у прийдешнє та у вже-*

¹⁶ Йдеться про ставлеників Кремля (а почасти – і пряму креатуру Кремля) контр-українську партію “регіоналів”.

грядуще. Вже навіть звичайне смислове осягання-тлумачення простої зараз-ситуативності (як показав був один із батьків людинознавчої психології Філіп Лерш) містить смислові ескізи майбутнього. І не лише як перед-образ, як передування у сподіваннях та щодо горизонту сподівань, але і як сильні почування бажання, тривоги, почування страху, чи як особливо загострене почуття відповідальності за ті майбутні наслідки (наслідки, навіть, і для всього народу), що є лише продовженням кожної нашої ось-акціональності, кожного мого (твого–її) творчого акту, чи то деструктивної дії (руйнівної співдії)¹⁷...

Живе мовлення (мовлення, що вплетене у дію та співдію, та є частиною цієї співдії); у конкретних мовленнєвих контекстах (цебто у кореференційно-смисловій коситуативності осіб, дій, обставин і речей, що уже теж є “носіями” попередньо імплікованих смислів); мовлення у живих етнокультурних (націокультурних) ситуаціях – один із щонайважливіших феноменів культури, модус її безпосереднього існування, а не лише епіфеномен чи то “засіб спілкування”. Живі комунікативні ланцюжки міжсуб’єктних контактів, більш ущільнені (“частотніші”) “згустки” такого контактування (співб’уттювання–

¹⁷ Лерш Ф. Прологмени до психології як людинознавчої науки. – К., 2008. – С. 50–51. Додам тут лише, що не тільки інтерпретативно-сенсоутворювальна активність людини, але й кожен наш намір, і вчинок, і уявлення, і кожен стилістичний контур наших поведінкових паттернів містить момент ви-передження, містить момент темпорального за-бігання у протенційність (через протенційність) саме завдяки тому, що смисли та динамічні смислові конфігурації завжди є відкритими до полівалентної комбінаторики наших життєвих намірів та планів, наших обставин (обставин, що теж змінюються повсякчас), а також наших хотінь та намірів. Смысл таким чином стає містком континуальності різнометемпоральних площин. Смысл повсякчас торкається грядущого ще й тому, що й сам реально існує лише у плинних модусах смислоруху, що завжди є ви-ходом по-за межі, поза Тепер-момент. Шукання передбачуваного майбутнього та антиципативне в-чування майбутнього с-ходяться у смислових сув’язях. Смыслова невизначеність українського прийдешнього (аж до сценаріїв націокультурного та історичного катастрофізму) посилюється тривогою довкола *нашої української відсутності у реальній сьогочасності великих міст України*. Наш страх щодо можливого повного та остаточного зникнення українства із реальної культурологічної мапи світу (вже протягом яких двох поколінь) – якщо не розпочнеться *процес деколонізації, як процес українського культурного наступу на наше/не наше середовище великого урбанізму* – це (а власне цей страх щодо небуття нації) теж є *вже сьогодні частиною нашої смислової протенційності щодо Майбутнього*. Тому сама можливість українського націокультурного життя вже у найближчому майбутньому *залежить від національного мовно-культурного пробудження у великих містах (пробудження насамперед у середовищі студентської молоді)*. *Іншої альтернативи нашому повному (і вже остаточному та незворотньому) винародовленню просто немає.*

співжиттєтворення); невидима інфраструктура зв'язків і стосунків (розуміння, порозуміння, єднання, відчуження, за-питування, напучування, дискурсивного протиборства тощо) – це *жива тканина безпосередньо самої культури*, яко сенсо-відтворювання, сенсо-породжування; яко вельми складної (і часто вельми загадкової та незбагненної чи то для науки, чи то для філософської думки) *цілокупної співдії багатьох і багатьох чинників, що уможливають диво фронесиса*; гри смислів та життєво-ситуативного роз-гортання інших модусів смислоруку у горизонтах бажань і намірів, цілей та цінностей, у горизонтах сподівань та очікувань тощо. Слово (*слово вжите, слово вживане*) переображає дійсність своїм сяйвом – сяйвом культурних, етнолокальних (субкультурних) і особистісних сенсів... Слово преображає наш життєсвіт, тобто, властиво, саме середовище нашої співприсутності навіть і тоді, коли щось “загінюється” або щось завуальовується в реальному драперією мінус-смислів, смислових фікцій та смислових симулякрів... Саме *слово*, як один із щонайпосутніших *смісло-наповнювачів не просто до-єднується до ситуації, не просто виразнює її, але й ви-будовує цю живу ситуаційність... Слово, що заохочує і підбадьорює, слово, що застерігає, слово, що огортає ніжністю, слово, що наснажує і спонукає, слово, що єднає та роз'єднує, зв'язує та розв'язує; слово, що болісно зранює нас і слово, що цілковито “паралізує” мою (твою, її) волю та мої хотіння... Слово, що збуджує розуміння абсолютної цінності слова, яко кардинальної можливості залишатися собою, бути собою, а отже..., а отже – стояти в свободі власної унікально-сміслоносної самості... Самости, що прагне до-стукатися до розуміння иншого та роз-ділити з иншим спільні смисли... Це не тільки звичайна техніка спілкування...*

До того ж, – саме ці мовленнєві сенси, що вбирають, абсорбують і масу позавербальних смислових аспектів щоденного спілкування та життєтворення (разом з конкретно-ситуативними імплікатурами латентних смислів), власне, і *на-дають* того чи того значення, тієї чи тієї о-смісленості (про-інтерпретованості, уже-в-монтованості у світообраз, на-діленості смисловими сув'язями та реляціями, певної значущості та “ваги” тощо) деяким аспектам (завжди *вибірково про-артикульованим аспектам*) того, що ми (звісно наївно, звісно помилково) маємо за начебто цілком “безпосередній” потік життя;

потік подієвості¹⁸ *яко такої*. Саме ці мовленнєві сенси (а радше – констеляції сенсів мовленнєво-коситуативно-інтертекстуальних) можуть цілком по-різному (залежно від різного досвіду, різних лінгвокультурних груп) заакцентувати (чи то взагалі розпізнавати–не розпізнавати, виокремлювати–нехтувати–“недобачати” та невбачати) ті або інші аспекти потоку життя (потоку переживань); по-своєму “ви-кроювати” ці окремі аспекти з неперервності світу та духу; можуть по-різному наповнювати цю дійсність розмаїтими поєднаннями значень і гомоном та перегукуваннями сенсоутворення, по-різному здійснювати нюансування та пунктуацію, чи то структурування потоку переживань. Така дійсність певних лінгвокультурних спільнот (спілкувальницьких кіл), яко дійсність смислових світів є, по суті, зітканою із сенсоутворювальних мереж, що наче “провисають” поміж “емпірією” щодення та граничними й метафізичними смислами. Наші паттерни думання та реагування; “контури” наших (моїх–твоїх–її) когнітивних мап просто “під-вішані” до цієї смислової павутини (неможливі поза нею, зокрема – поза лінгвокультурними конструктами). Устійнені та унікальні сув’язі, коваріяції та “переморгування” смислів є присутнім субстратом культури (культурної динаміки) та культуротворення. Ось чому *мовлення* (мовлення як найдієвіший чинник “запускання” смислоруху та

¹⁸ Подієвість аж ніяк не є вервицею так званих “об’єктивних” фактів. Подієвість здійснюється лише через смислову пунктуацію подій, – через фреймове виокремлення та конструювання “по-дії” із практично одномоментним надаванням їй (цій виокремленій *щосьності*) певної смислової окресленості та певної значущості у спосіб “підв’язування” відповідного конструкту події до актуальних пасем смислової павутини. Властиво сам конструкт і ви-будовується (стає актуальним конструктом) власне через таке “підв’язування” та – відповідно – в-ходження у складнодинамічні відношення з багатьма іншими лінгвокультурними конструктами та співвідносними з цими останніми регіонами досвіду. Конструкт події істотним чином залежить від залученості–незалученості дійовців (співдійовців, свідків тощо) у живу плинність подієвості яко такої, а також від того як *співдійовці–свідки обмірковують–обговорюють ту перформативну природу соціальної подієвості, котра, як це показав був це у своїй знаменитій дисертації учень Талкота Парсонса Гарольд Гарфінкель, завжди сприймається та приймається (а – властиво – конструюється у свідомості) локально та інтерактивно*. Таке бачення соціокультурної подієвості близьке до феноменологічних ідей Альфреда Шюца щодо так званого “повсякденного життя”, однак, у моєму розумінні цього останнього, яко “про-пущеного” через реакції, через сенсопокладання (через сенсо-наділяння) та через інтерпретативну активність тих, що не просто занурені в перформативність соціального, але й *локально цю соціальність щоразу продукують та репродукують (у тому числі на рівні живих дискурсивних практик)*.

як підстава для мовомислення, яка не лише о-формляє думку, але й формує її) *не є чимось нейтральним щодо культуротворення*. Цей “гомін” сенсів, багатшаровість сенсів, поліфонія сенсів, самобутня валентність та самобутнє перегукування смислів *є глибоко своєрідними для кожного лінгвокультурного кола*. Саме в полі мовлення сенси не лише започатковуються, а й нашаровуються на позавербальну дійсність: саме у смислах наша дійсність (наш життєсвіт) з’являється-у-з’яву-для-людини. Ця цілісна лінгвокультурна дійсність і є властивою дійсністю. Ось чому для мене цілком очевидно (майже аксіоматично): там, де немає *повноводного українського мовленнєвого русла*, де творець культури (художник, літератор, режисер, архітектор, мислитель...) не “купається” у живих комунікативних потоках рідного мовлення, не “занурюється” у своє спілкування – у “багатоголосся” смислів, у взаємоперетікання та взаємонаповнювання смислів (в іманентно притаманний самим смисловим мережам *внутрішній діалогізм смислів, який відтак роз-рухує та ускладнює діалогізм думок, імпресій та творчих порухів*) – там його (цебто дійовця та співдійовця культурних процесів) психокультурне життя неминуче роз-концентровується, чи – того гірше – розщеплюється, роздвоюється, міліє... Такий творець, який опиняється поза близьким йому (внутрішньо суголосним йому) *живим середовищем дійсних сенсогенерувальних та сенсовідтворювальних процесів дійсного соціокультурного співбуттювання та співприсутности, у чомусь нагадує рибу поза водною стихією, – рибу, що викинена на берег...* Формотворення починається вже у мовленні. Етос мовлення – це і є *етос самої культури* і він – подібно до пахошів – хоч і невидимий – але пронизує собою геть усе, усі культурні структури, усі діяльнісно-творчі спонукання, – а також творчість і художника, і письменника, і скульптора, і композитора... Ота невллова для поверхового споглядача особлива запашність українського спілкування; ота специфічна його (запрограмована, між іншим, не тільки етнічним менталітетом та нашою українською характерологією, але і самою тонкою структурою нашої мови та мовлення, а також притаманних нам модусів та життеформ дійсних актів спілкування, специфічними способами в-ходження у ланцюжки та кола живого контактування із властивими цьому останньому ілюкутивними – теж психокультурно зумовленими – “тональностями” співприсутности та співдії, а також смисловою

текстурою самої картини світу, – у рухливій полівалентності її смисловідношень та специфічних можливостей гри смислів) *душевна тональність*; отой особливий *асоціативний ореол*, що *притаманний саме українському слову (і тільки йому!)* витворює наш український світ, витворює бачення та світовідчування українця... І мовна система, і мовлення (як структура і як процес) у їх *безпосередній зануреності в саме українське життя* витворюють ті специфічні семантичні поля, ті особливі – властиві лише українству – поєднання сенсів та мовленнево-культурних чинників у надрах самої життєдії (на рівні символів, на рівні образів-імажинацій, на рівні етноейдем, ба, навіть, і специфічних ходів мислі, специфічних когнітивних стилів і навіть модусів світопереживання, а також на рівні конвенцій та деяких інших соціонормативних регуляторів співдії-спілкування людей – регуляторів, що нетотожні у різних комунікативних спільнотах, референтних групах, ба й у вужчих колах спілкувальників), які (всі перераховані тут чинники) врешті-решт у своїй цілокупності (та в неподільній єдності з дією багатьох лінгвокультурних чинників на безпосередньо-феноменологічному рівні самого життєплину, самого нашого повсякдення) *витворюють специфічно українську “духмяність” культури; її самобутні тональності; її ледь схопні (але тим важливіші для сплетива напівприхованих візерунків культури) смислові обертони...* Зрозуміло, – внутрішній світ художника незмірно більший, незмірно складніший, глибший, багатомірніший, аніж безпосереднє довкілля (а також і комунікативне його середовище). Зрозуміло, – справжній творець має якось регулювати оте відношення *Я–Ми* і часто – на користь *творчого усамітнювання (із притаманною, зокрема цьому останньому, глибинною автокомунікацією...)*. Але творець повинен мати *непохитну певність і запевненість задля Чого і задля Кого він це чинить (навіть, якщо це поки що і віртуальний реципієнт десь у майбутньому, що на нього – чи то на його при-хід – автор текстів (артефактів) беззастережно сподівається...*

Цей світ соціум не визначає однозначно. З другого боку, художній процес – це не тільки сукупність творів – продуктів творчости. Творчий процес *реконструє соціум*: він змінює стан свідомости, стан душі, він здатний формувати навіть смаки та уподобання. Він змінює очікування та реакції. Він змінює (або принаймні поглиблює, увиразнює) спектр ціннісних орієнтацій, а також сам репертуар ти-

пових (типових сьогодні, типових зараз і тут) реакцій на ситуації. Він – творчий процес – змінює гостроту і прецизійність сприймань, змінює способи сегментації та нюансування неперервного потоку переживань, а також ту чи ту міру залученості реципієнта в акти співтворчості. Врешті-решт літературні тексти (як і тексти публіцистичні) спроможні *нарративізувати* нашу свідомість і наш соціокультурний (психокультурний) досвід та в-нести якісь динамічні зміни в *параметри можливостей комбінування та в-тілювання подальших творчих (співтворчих) спонукань, чи ж то значної їх частини*. Однак ці переміни сьогодні відбуваються у містах головно *поза українською культурою...* Тут – у містах – можливо і є *одиначі дійсно творчих українців*, проте ще *немає українства яко суспільної одиниці, як культуротворчої сили, як потужної аудиторії, що не тільки сприймає українську культуру, але й має настійну внутрішню потребу у сприйнятті, у рецепції саме такої культури, має потребу в культурній співтворчості, у залученості-зануреності у власне націокультурні потоки реакцій та переживань*. Немає внутрішньої готовності, немає предиспозиційної на-лаштованості, немає відкритості щодо сприймання саме такого гатунку культурної інформації... Немає (майже немає) інтенційної на-ціленості на український творчий продукт саме тому, що бракує (уже хронічно бракує!) тих смислів, які б власне на-цілювали таку націленість... Ось чому навіть і дуже здібні українські поп-співаки та поп-співачки (серед них немало було і є справді творчих особистостей!) *зادля того, щоб втриматися на хвили популярности, задля того, щоб подобатися аудиторії, – воліють часто співати саме російською мовою* (навіть і ті, які бездоганно володіють українським словом...). Такі співаки майже фізично відчувають на собі *російський “погляд” аудиторії і піддаються йому...* Про це, між іншим, колись щиро говорив безперечно оригінальний і своєрідний український співак Олександр Тищенко (серед сучасної молоді став відомим насамперед російським відеокліпом “Прима-балерина” та російськомовним альбомом “Мы такие разные”, – який випустила 1996 року Національна аудіокомпанія України). На запитання “Чому популярність серед нинішньої молоді Вам принесла саме російськомовна пісня?”, – О. Тищенко відповів: “Яка країна, так воно все й виходить. Я вам скажу – це нормальне явище. *Сьогодні у нас*

росіяни фактично тримають владу (курсив мій. – Р. К.), і російська мова утримує корону першості. Вони стільки років її тримали...”¹⁹.

Український мистець (якщо він не віднайшов у місті якоїсь української оази, якогось бодай невеличкого кола зеленіючого українства) не відчуватиме тут зустрічних відгомонів, зустрічних течій, зворотних почуттєвих порухів, зворотних припливів того, що вихлюпнулось із душі в творчих її актах... Майже цілком українські тексти (тексти, які потенційно інтенційні об’єкти), які би могли хоч якось спровокувати націленість свідомости, уваги, чи то врешті-решт інтерпретативної (реінтерпретативної) активности реципієнта на них, – “сфокусувати” цю “налаштованість-на”...; або ж – власне – навіть і кардинально *перевлаштовувати попередні такі “налаштованості–неналаштованості” і сам модус спів-дії (співрозуміння, чи опору співрозумінню, чи то навіть і агоністики-колізії смислових протиборств та зіткнення-детонації навіть і супротивних смислообразів тощо)*. Творчість не триватиме тут як співтворчість... Творчі імпульси з довкілля будуть або ж спорадичними (український мистець *очужений* у такому довкіллі) або ж цілковито пригасатимуть... У межах цього урбаністичного середовища культурних інтересів хронічно бракує зорієнтованих на українство... Хронічно бракує *зацікавленості українством*... Українська “масова” культура ще не стала дійсно масовою... За останні 15 літ вдалося посправжньому “розкрутити” не більше 15-ти україномовних поп-, рок-та реп-співаків (і не більше 5-ти рок-гуртів), котрі стали більш-менш популярними (це жалюгідно мала кількість “зірок” на небі власне української поп-культури, коли йдеться вже майже про чверть століття відносної свободи та про 47 мільйонну націю...). Саме за браком реального реципієнта у середовищі більшості великих міст України можна прогнозувати і на найближчі роки те, що навіть і будь-які найцікавіші, наймодерніші, найавангардовіші інновації у творчому українстві ледве чи збуджуватимуть творчі вібрації й “зустрічні” імпульси (не кажучи вже про притаманні будь-якій повнокровній культурі інтертекстуальні пере-пере-гукування, що створюють додаткові вузли творчих-співтворчих напружень у культурі) в урбаністичному довкіллі, – у довкіллі поки що психологічно *закритому для додаткової “резонансної” співдії з душею власне українських творців культури*. Тонку мембрану української *душі міста* було не тільки надігнуто, але й надламано...

¹⁹ Суботня пошта. – 1997. – № 16. – 18 квітн.

Ще ніколи в історії українського народу (навіть у царські та в большевицько-тоталітарні часи) жодне питання не стояло так драматично, як питання самого виживання української культури та питання цивілізаційних передумов самої можливості становлення новоукраїнської культури (або ж її остаточного і досить швидкого – протягом одного-двох поколінь – згасання).

Питання так ставимо не ситуативно, а щодо постави (перед поставою) самого історичного процесу (його соціокультурних механізмів, глобальних чинників та макро-інфоструктур). *Катастрофічне зву- жування інфокомунікативного поля української культури* (вкупі з втратою культурою свого потенційного сталого реципієнта, інтерпретатора, а також тих, для кого цінності та горизонти цілей і сподівань, що окреслюються культурою, є бодай трохи значущими і такими, що інспірують, мотивують та спонукають до обстоювання цих цінностей та цих граничних смислів, а – отож – спонукають до співучасті у культурі) засвідчує сьогодні прискорене розукраїнювання України. Мовне питання – вельми важливе, але його неправильно ставлять. Має вирішальне значення не мова яко така, а той світ смислів (і вельми самобутніх смислових сув'язей та смислових констеляцій), що випрацьовується та самовідтворюється-передається у процесах живої мовленнєвої діяльності (через мільярди конкретних мовленнєвих актів, які є частиною міжсуб'єктної та міжгрупової взаємодії). Тому втрата мови (а в нашому разі – спонтанне самовідтворення зросійщеного мовленнєво-комунікативного середовища) онтично тотожна (як це кажуть філософи) втраті культури та втраті національної ідентичності. Адже саме живі дискурсивні практики (цебто реально-життєва комунікативна поведінка з її дійсними конвенціями та з її наративним ресурсом і співвідповідним репертуаром тематизації спілкування тощо) є дійсними фабриками соціокультурних (психокультурних) смислів, які (у загальній динаміці смислових мереж) є основою культури, її живим субстратом. Тому продовження русифікації України (і спонтанної, і цілеспрямованої русифікації, що свідомо провадять чиновники режиму Януковича, яко колаборанти імперського Кремля) означає насамперед вимивання смислових ресурсів культури, ерозію національної самосвідомості (ця остання завжди вкорінюється саме у смислові мережі культури та наративізується у спільнотнісній ідентичності). Врешті-решт

це спричиняється до втрати культурою тих дійсних своїх носіїв, які б могли щодня, щогодини інвестувати в культуру (навіть і на рівні звичайних побутових балачок) власний смисловий ресурс, власну інтерпретативну (реінтерпретативну) активність, інвестувати зрештою свою співучасть в культурі, свою дійсну залученість у соціодинаміку колообігів культури. На цьому рівні культурних колообігів – на рівні залученості в рідну культуру через її дійсну рецепцію, через її тлумачення-потракткування, врешті-решт просто через насолоджування культурою, а також через її поціновування, її обстоювання та її подальшу трансмісію – з’являються соціокультурні тромби націомаргіналізації: все менше і менше стає тих, які б дійсно бажали сприймати (а відтак і “переганяти” далі “живу кров” українського культурного продукту). Криза української культури як криза тотального розукраїнювання України є кризою українського середовища у містах, є врешті-решт глибокою кризою ідентичності та української людини.

У ревіталізації усїєї системи духовної екології міста через оновлення його лінгвокультурної (комунікативної) екології мова нашого народу посідає (поряд із певним рівнем національної свідомості; системами вартостей; соціонормативною культурою; загальним культурним тезаврусом) зовсім недругорядну роль. Мертва малоросійщина, – то й напівмертва українська культура. *Поза своєю мовою, – отже і поза своєю культурою.* Якщо артерії мови не підживлюють тканин міського культурного організму, якщо найдрібніші капіляри повсякденного мовлення не несуть кисню культури нації (йдеться про смислове “підживлювання”) до окремих клітин такого організму, до усїх його функціонально важливих органів, – організм поступово мертвіє, атрофується, – стає нединамічним, а його етнокультурна активність уповільнюється і невідворотно згасає; все охолятішою стає душа хохла-маргінала, все спустошенішими стають його свідомість і серце... “Тромби” зросійщування перекривають звичайнісіньку щонайелементарнішу зацікавленість до власне українського суспільно-культурного життя і аж геть заблоковують якусь (будь-яку) увагу до українського інфопродукту, а відтак і заблокують його (культурного інфопродукту) циркуляцію, його “життя” (цебто його дійсне побутування) у самім середовищі; а відтак врешті-решт девальвують і можливу смислову значущість відповідного артефакту.

Про таке духовне омертвіння, що відбувається поза рідною мовою (і – відповідно – поза національною комунікативно-культурною сферою) писали свого часу ще речники відродження градищанської хорватщини: “*dokle ga (jezik. – Р. К.) govarimo, donle živimo*”. І, дійсно, клітини цілісного етнокультурного організму самовідтворюються тільки тоді, коли їх підживлює “кров” рідного мовлення... Коли врешті-решт є та атмосфера (міська атмосфера) культури (а властиво – це завжди *психокультура, що спирається на дійсні смислові мережі та тримається на них*), котра енергетично цю “кров” збагачує... Національне життя, національне співбуттвання із цього погляду є напруженим сенсовідтворюванням і не менш напруженим (не менш повнокровним) генеруванням кардинально нових смисло-відношень та нових смислових сув’язей. Ця метафора “*підживлювання*” та “*колообігу*” (яко насамперед метафора постійного *сенсотворення та ре-інтерпретації*, бо рецепція і о-сенсовлення артефактів, текстів та гіпертекстів, – власне і є водночас їх, властиво, *пере-пере-тлумачуванням*) – метафора, котра асоціативно пов’язана з теж дуже (поки що) приблизно окресленим (теж напівметафоричним) суспільним “*організмом*”. Однак саме у дійсних вимірах макро-етносоціального “організму” метафора “*колообігу крові*”, котра насичує цей організм “*киснем*” соціокультурних смислів мусить бути тут (а також у майбутніх широко закроєних етносоціологічних дослідженнях, котрі в Україні досі не розпочаті) *дуже виразно локалізована* (аби не лишитись лише туманною метафорою) на тлі реального соціуму. “*Циркулювання*” культурних *смислів* (його інтенсивність, спрямованість, соціокультурна *топология* у вимірах соціального простору) залежить від стану цього соціуму. Він не лише є вельми гетерогенним та гетероморфним (і яко певна етносоціальна мозаїка і яко певна диверсифікованість мезокомунікативних кіл, субкультур та відповідних соціокультурних “згустків”), але і як певна (не завжди очевидна для неозброєного етносоціологічною “оптикою” ока) структурно-функціональна *нерівноцінність* (внутрішня *неспівмірність*) українських і російських (а – ширше – евразійсько-московських) чинників етносоціального макропростору. На жаль, коли провадять мову про живу російську (а цивілізаційно – властиво *євразійську*) стихію – з одного боку, та про український первень у містах України – з другого боку, то, зазвичай, цілком забувають про те, що характер

культурного життя в межах одного і другого етносоціальної “сегментів” має бути відтворений не лише у параметральних вимірах певних інформаційних (лінгвокультурних) потоків. Ці останні (їх структура, їх зміст, їх потужність, їх щільність, їх генерувально-програмувальна “сила”; їх аксіологічний спектр та притаманний їм репертуар топіків тощо) у корелятивно відчутний спосіб *залежить* від докладнішого соціо-стратифікаційного профілю кожного із цих етносоціальної сегментів зокрема, а також від самого характеру та модусів конвенціоналізації дискурсивної діяльності (співдіяльності), котра є співвідповідною (зокрема – завжди в реальному житті – *коситуативною та ситуативно зумовленою*) зі стратумами комунікативних спільнот. Ефективна трансформація урбанізму міст України (у напрямі поступового перетворення їх із міст України на українські – або ж бодай почасти українські – міста, – *всупереч навіть і шевченковому профетизмові щодо приреченості бути “на нашій – не своїй – землі...”*) можлива саме як динамічна (і водночас добре збалансована спів-дія) *органічного самого громадянського нашого суспільства (знизу й зісподу) та добре організованої та розгалуженої (зрозуміло – належно профінансованої на рівні не менше 5 % бюджету) всеосяжної державної лінгвокультурної політики (цебто – умовно – згори)*. Приблизно так (типологічно саме так) виглядала ця велична справа *ревіталізації націокультурного (лінгвокультурного) організму та радикального оновлення нації історично ще зовсім недавно у вельми показовій для нас (і цілком демократичній!) Фінляндії*. Здається, одним із перших у новітній українській соціолінгвістиці звернув був увагу на це Богдан Ажнюк²⁰. На цього автора у своєму посібнику із соціолінгвістики покликається також відома вчена Лариса Масенко²¹. Ця професорка Києво-Могилянської академії вважає Фінляндію добрим взірцем того, як національній еліті вдалося здолати наслідки попередньої асиміляції. Згідно з першим переписом населення, проведеним у Гельсінкі (тогочаснім Гельсінгфорсі) 1870 року, там шведською мовою внаслідок тривалого панування шведів у Фінляндії поспілкувалося 57 % мешканців, а фінською – лише 27 %. Відтоді, – як

²⁰ Ажнюк Б. Уроки двомовності: Фінляндія // Державність української мови і мовний досвід світу: Матеріали міжнародної конференції. – К., 2000. – С. 22–23.

²¹ Масенко Л. Нариси з соціолінгвістики. – К., 2010. – С. 143.

зазначає Л. Масенко, – завдяки добре спланованій мовній політиці кількість фінськомовних мешканців столиці стала швидко зростати і через 20 років (1890) зрівнялася з кількістю шведськомовних – у процентному відношенні і ті, і ті становили по 46 %. Ще через 30 років (1920) фінською мовою розмовляли майже дві третини населення столиці (64 %), а шведською – тільки третина (33 %). Утім тоді Фінляндія в плані ревіталізації рідномовности у містах мала ще свій “запас міцности”: *по-перше, достатньо високий рівень національної самосвідомости (ця фінскість фінів корелювала із їхньою – вже тоді – майже тотальною письменністю та, по-друге, співвідносилася із цілісністю – незмаргіналізованістю – фінського села, яке “постачало” у місто свою живомовну стихію саме у тих умовах, коли наприкінці позаминулого століття соціокультурний та престижний статус всього власне фінського дійсно прискорено зростає)*. Згадаймо також, що в часи президентства видатного державного мужа та філософа-гуманіста Т. Масарика порівняно швидко, демократично (без жодного примусу!) вдалося було богемізувати усі міста Чехії (перепровадити–переналаштувати міське середовище Праги та інших чеських міст, які у 1918 році були ще всуціль германомовними, у єдине русло чеської комунікативної поведінки).

Сам соціальний профіль групової структури російської людности у містах (її стратифікаційний “розріз”) і співвідповідний профіль української людини не є навзаєм ізоморфними. Поміж етнічних росіян значно вища питома вага соціально просунених, – освіченіших і кваліфікованіших категорій, а також помітно більша відносна частка тих, що мають власний бізнес (принаймні дрібний). А, отже, ця соціокультурна асиметрія у стратифікації росіян, з одного боку, та українців, з другого, позначається не тільки на різних (далеко неоднакових) вимірах їх соціальної мобільности; на різній структурі їх соціокультурних потреб та інтересів; а також дається взнаки щодо різного динамізму (щодо самого соціопсихічного тону) їх повсякденного життя; позначається не лише на різній інтенсивності та різній селективності рецепції найсучаснішої культурної інформації, але й ця асиметрія російського та українського соціокультурних полів в середовищі реального урбанізму позначається також на спрямованості, на характері, на специфіці мовленнєвої поведінки міських українців. Така соціокультурна асиметрія українського стратифікаційного

профілю щодо соціального профілю власне російського у наших містах позначається також на “асиметрії” (в цьому разі різних можливостях, різних шансах, різних мотиваціях чи спонуканнях) *самого вибору мови спілкування*.²² І хоч я далекий від плаского (лінійно-кавзального) детермінізму в аспекті того, що соціальні чинники монолінійно (у кавзальний спосіб) “визначають” унапрявленість і структуру психокультурного (націокультурного), проте *соціо-стратифікаційне*, без сумніву, на-кладає такі або такі межі та об-меження на певні *способи участі-у-культурі*, а також на “перебування всередині” тих або тих життєформ, котрі водночас є певними культуроформами та їх специфічними коваріаціями. Звісно, що й психокультурні чинники, зокрема способи тлумачення світу, теж залучені у стратоутворення та у відносну виокремленість спільнот. Зокрема схожі способи інтерпретації життєсвіту, схожі інтерпретативні моделі (та почасти зумовлені цими останніми схожі *світообрази*, чи то *картини світу*) – як це слушно показав був психолог Джордж Александр Келлі – є *групоутворювальним фактором*, який уконституїовує *спільнотнісне у спільнотах*, – вибудовує щось спільне, щось злучувальне (а я б сказав тут, – *спільну зону перетину по-діляння спільних смислів у самім ядрі життєсвіту певної спільноти, який (цей життєсвіт) онтично тотожний їх діяльнісно-смісловому світові, що у його нутрі, у*

²² Колишній дисидент Маленкович був дуже втішений (в одному зі своїх інтерв'ю для російської редакції Бі-Бі-Сі на початку грудня 2001 року) тим, що на порядок дня Верховної Ради передбачено поставити питання про офіційне узаконення “двомовності” в Україні. Цілком очевидно, що про реальну (хоча б якось відносно функціонально збалансовану) двомовність у містах (попри хіба що декілька міст Західної України, де диференційований білінгвізм має деякі прикмети справді функціональної симетрії) можна було б говорити тільки тоді, коли б російське мовлення не було панівним геть в усіх сегментах суспільно-культурного життя та в інформаційно-мас-медійному полі великих та середніх міст України. Добре відомо, що в цих постколоніальних умовах (в умовах знищеного колонізаторами-русифікаторами та ще далеко не відбудованого на нашій власне українській основі українського лінгвокультурного середовища в містах) таке начебто “ліберальне” узаконення начебто “офіційної двомовності” на ділі означатиме узаконення – юридичну кодифікацію – реально розгорнутих сьогодні в самому суспільному житті *суспільних переваг для російської мови та переваг для російського мовця-реципієнта* та – відповідно – легітимізацію самих наслідків колоніального погромництва щодо української культури та реально привілейованого становища самої російської мови, яка (внаслідок того, що її домінування лише наростає) залишається інструментом доруйнування фрагментаризованого (а подекуди, – то й загнаного у громадсько-культурницькі резервації) власне українського середовища.

його надрах комунікативно-інтерпретативна активність – це теж життєдія). І все ж досить виразно простежуються корелятивні зв'язки між особливостями соціальної структури українців та росіян і особливостями їхньої мовно-культурної поведінки. Якщо ж повернемося до *разючої асиметрії щодо потенційних можливостей кардинального вибору тих або тих пріоритетів мовно-культурної поведінки, то тут досить згадати лише те, що налаштовані (інтенційно та предиспозиційно на-цілені) на русофонну культуру та на євразійські культурно-цивілізаційні паттерни в містах обирають із того, що й так є тут цілковито домінантним. Натомість національно свідомі (або – як мінімум – прихильні до своєї культури українці) обирають малопримітне в загальному соціумі, функційно незначуще і малопрестижне саме всупереч “гасподствующому положенню” євразійсько-російської культури в містах, – всупереч постколоніальним обставинам цілковитої переваги російсько-євразійської культури (що її – цю ситуацію переваги – намагаються законсервувати ще й наші доморощені малоросійські ідеологи євразійства), а не завдяки обставинам (як у русофонних, чи то у потенційно русофонних мовців). Лінгвокультурною меншиною у містах України (меншиною упосліджуваною ще в царські та большевицькі часи і, на жаль, упосліджуваною та фактично дискримінованою ще й нині, і зокрема штучно відчужуваною від власне української культурної поживи та позбавленою багатьох можливостей залученості у власне українське культурне життя) є (такою міноритарною націокультурною спільнотою) україномовні українці. І саме україномовні українці в містах, як одна із найбільш упосліджуваних меншин, потребує певних аф-фірмативних акцій з боку держави та певної програми позитивної дискримінації щодо цієї меншини (меншини, якій і так майже дивом вдалося вирватися із пекла царсько-російського та большевицько-російського колоніалізму) – меншини ще не до кінця знищеної культурно та – всупереч усім лінгвоцидам – не знищеної лінгвокультурно).*

Тут я лише перерахую найважливіші, на мою думку, виміри таких групових відмінностей (не забуваймо, що мова, мовлення, розуміння, реінтерпретація і сама система значень та смислів, завсіди закорінені в певній соціокультурній (соціогруповій) реальності: саме життя, характер і горизонт розуміння, ба, навіть, і сама мотивація поведінки завжди є, на чому наголошував ще Поль Рікер, – інтерпретативними,

тобто такими, що постійно занурені в мовлення та певне лінгвокультурне середовище, а – відтак, як додав би я тут – значною мірою узалежені від локально-групової картини світу та певного – “готового” набору звичних та узвичаєних інтерпретативних моделей, певного репертуару способів тлумачення, які зав’язані на цінності та цілі спільнот, що теж є органічною частиною психокультури та відносно устійнених способів сенсовідтворення–сприймання–розуміння (і – відповідно – модусів реагування) тих або тих спільнот і груп:

1. Різні рівні урбанізованості (також і щодо способу життя та “стилю” повсякденної поведінки; щодо системи ціннісних орієнтацій та настанов тощо). Більша психокультурна рустикалізованість українофонних українців та суржикомовних креолів цілком очевидна. Питома вага тих, які є вже мешканцями міст у третьому-четвертому поколіннях (ще в часи советської імперії росіяни, що мігрували в Україну, мігрували переважно із міст у міста; натомість українці – із сіл у міста), є серед російськомовних набагато вищою, аніж серед україномовних та суржикомовних. Відповідно – і соціопсихіка (вкупі зі символічним капіталом досвіду акумульованого протягом не одного покоління проживання, соціалізації та енкультурації саме в міських середовищах) російськомовних є більш внутрішньо урбанізованою, а отже (за інших сприятливих обставин), більш пристосованою до стилю життя великого міста, до його темпоритму та загалом його внутрішньої темпоральності, до викликів глобалізму та до самих процесів глобалізації; до повсякчасної налаштованості на досягнення певних життєвих і кар’єрних здобутків тощо. Це одна із причин (причин індикативних) чому євреї навіть у Львові воліють бути радше російськомовними, аніж україномовними.

2. Різні рівні освіченості (серед етнічних росіян у містах України вища питома вага людей освіченіших та кваліфікованіших).

3. Різний рівень вертикальної мобільності і різні можливості потенційної вертикальної мобільності (навіть і за усіх інших об’єктивно більш-менш рівних умов рівень освіченості батьків майже наполовину визначає – на рівні закону великих чисел – потенційні можливості вертикальної мобільності їхніх дітей. Цей коефіцієнт детермінації (орієнтовно 50 % – ще за дослідженнями московського етносоціолога Арутюняна) цілком реально тяжіє над першим і навіть над другим поколінням українських стаціонарних мігрантів у містах,

батьки яких у сільських умовах не могли здобути тієї освіти, що й росіяни, котрі мігрували переважно з *міст* (російських міст) у *міста* (міста України) і були більш “підготовленими” та налаштованими на складніші види діяльності. Отож, *різним* був інтелектуальний “стартовий” потенціал (а також *иниший обсяг та инша структура фонових знань, инша структура соціальних домагань та инша структура готовності–налаштованості щодо “щаблів” вертикальної мобільності*. Утім не тільки у цьому полягала різниця. Мігранти росіяни, які прибули головно із міст у міста, були більш урбанізованими у психокультурному відношенні: зокрема, і щодо *настанови на соціальне просування та прагнення до досягнень*, про що я вже згадував трохи вище; а опанованість ними характерних для міста поведінкових сценаріїв була близькою до глибинної *габітуалізованості (цебто до автоматизму, до саморегульованості чи то самооркестрованості щоденної поведінки, як це тлумачить деякі аспекти габітусу та культурного капіталу П’єр Бурдьє)*.

4. Різна інтенсивність та різна вибірковість сприймання культурної інформації; різний рівень внутрішньої культури самих затребувань щодо культури; різний спектр культурно-ціннісних орієнтацій. Цілком асиметрична (на користь – зрозуміло – русофонів) інфраструктура продукування та культурних продуктів. Різні етносоціальні пороги перцепції та апперцепції щонаймодернішої власне української та глобальної інформації. “Водорозділ” поміж русофонами та українофонами щодо розмаїтості (здиверсифікованості, багатства) інтерпретативних моделей психокультури та загалом щодо способів тлумачення світу й особового самотлумачення (щодо розуміння-потракування свого місця у світі). У цьому теж дається взнаки не просто більший потенціал освіченості русофонів, а присутньо більший суспільний потенціал та культурний капітал їх загальної інтелігентності. Це – знову ж таки – зумовлено самовідтворюванням постколоніальної ситуації та *фактичним триванням (тривання ось уже два десятиліття, – за браком дієвої програми деколонізації) фактичного соціокультурного інгібуванням українців (і в селі, і у місті)*.

5. Різна внутрішня (адаптивно-адаптувальна) готовність до суспільних інновацій, різна пристосованість до динаміки змін у суспільстві.

6. Різна структура (за цілим комплексом параметрів) перехідних (транзитивних) груп мігрантів першого покоління в містах. Інші

модуси їхньої свіддї з тими етносоціяльними (культурно близькими їм етносоціяльними групами, що є вже групами другого/третього (та подальших) поколінь мешканців міст. Первинна адаптація та соціопсихічна акомодация цих груп мігрантів не відбувається безболісно, бо вихідці з села із більшим міським стажем та їхні дорослі діти уже зазнали тут (у міському середовищі) націомаргіналізації та асиміляції-зросійшування і тому вже неспроможні виконувати функції своїх (власне українських) психокультурних амортизаторів надто “різкого” входування свіжих хвиль сільської міграції в місто...

7. Різні рівні внутрішньої соціокультурної реінтегрованости (консолідованости-дисперсійности, цілісности-маргінальності); різні рівні національної самосвідомости та етнокультурної ідентичности. Серед росіян України практично немає націомаргіналів, – тоді як поміж так званих етнічних (щодо походження) українців (націомаргіналів із дифузною націоідентичністю та соціокультурною “роз-колиною” у душі) – не менше третини від усіх українців (ще по третині – так звані *щирі українці* та *українці цілковито зросійщені*).

8. Різний соціо-престижний статус (на рівні масової буденної свідомости) тих етногрупових цінностей, що асоціюються з українством – з одного боку, і російських культурних вартостей – з другого. Різна конфігурація (а також різна питома вага) позитивних та негативних міжетнічних настанов (зокрема від’ємних настанов на контактування), а також від’ємних гетеростереотипів (від’ємних “образів” один одного, від’ємних, приписуваних один одному, прикмет). Скажімо, свідоме мовленнєве поведінка україномовних українців у міському доквітлі, де переважає російське мовлення, часто сприймається не тільки на рівні стереотипу “щирий українець”, але і як своєрідний начебто “націоналістичний” виклик щодо “більшинства”. Між иншим, у дослідженнях етнічних стереотипів одеські студенти А. Юдін та Т. Глушкова (використано було поширену на Заході техніку аналізу бінарних характерологічних дескрипторів за методом семантичного диференціалу Ч. Осгуда) цілком однозначно виявили цю асиметрію сприйняття один одного на рівні таких ланок соціальної перцепції як аттит’юди та стереотипи. Одним із висновків цих досліджень – висновків, що теж окреслює цілком очевидну асиметрію взаємних психологічних настанов, був, між иншим, такий (цитуємо за двадцятисторінковим машинописом із нашого приватного архіву):

“Русские, как мы видим, к украиноязычным украинцам относятся откровенно плохо, считая их куда хуже себя. Напомним, что стереотип русских среди украиноязычных достаточно высок и близок к собственному, что говорит о большой толерантности (вопреки распространённому среди русских мнению)”. Додам, що дослідження А. Юдін і Т. Глушкова провели в одеському студентському середовищі.

9. Різна інтенсивність (зокрема частотність і щільність) залученості в комунікативні поля рідномовних дискурсивних практик. *Особистісне мовленнєве інвестування (інвестування своєю звичайною спів-участю у дискурсодіях, у живих ситуаціях та обставинах дискурсодій) українофонної та суржикомовної людності набагато нижче (менш частотне, “рідше”, – особливо у публічних дискурсах, особливо “на людях”), аніж у русофонів. Це цілком очевидне у самім життєвім середовищі великого міста вже хоча б з огляду на те, що для русофонів (які цілком утверджені у своїй русофонності та цілковито впевнено почуваються у цьому типі мовленнєвої поведінки) цілком невластивим є (на відміну від українофонів) ситуативно-функційне перемикання коду (code-switching), зєбто так звана диглосія. Натомість у куди більш закомплексованих українофонів (навіть і так званих національно свідомих українців) диглосійний тип мовленнєвої поведінки (перемикання коду) часто відбувається навіть, скажімо, в разі звертання до водія таксі, чи то до продавчині в крамниці тощо) є просто, на жаль, поширеним. Однак тут для мене аксіоматичним є: не можуть суспільно утверджуватися ті мовленнєво-дискурсивні практики (особливо на рівні суспільно значущих публічних дискурсів) там, де не утвердженими в своїм мовленні (у своїй відвазі говорити рідною мовою скрізь, – і на вулиці, і в інститутському гуртожитку, і з університетської катедри тощо) є ще самі мовці. Там, де ці мовці усе ще вражені постколоніальним комплексом меншовартості і ладні далі мовити щось, але ..., але із добре відомою нам ще із советських часів “аглядкай на старанам”... та ... із догодженням (свідомим чи то навіть неусвідомлюваним, а просто узвичаєним та призвичаєним) так званому “старшому братові”...*

10. Різні об’єктивні та суб’єктивні (і на особовому, і на груповому рівнях) можливості залученості у “свою” (національну) інформаційно-культурну мережу. Зовсім різна потужність, розгалуженість, щільність (інформаційна щільність) цих останніх. Різна можливість фор-

мування власних (достатньо розвинених та розгалужених навсібіч та присутніх у різних функційних топосах суспільного розгортання живих дискурсивних практик) мезо-комунікативних кіл. Навмисне культивування у мас-медійних засобах симулякрійно-ритуального ставлення до українського мовлення, аби лише формально засвідчити (яко свого роду “відчіпне”) на-давання (начебто з ласки русофонного контрагента комунікації) певного “місця” на загальному тлі цілковитої русофонної домінації. Це страшенно принижує українське слово (у мас-медіях – на телебаченні, у радіоетері). Таке мовлення демонструє другорядність (у тому числі – неprestижне перебування “на других ролях” (якось між іншим, якось для проформи), що відштовхує самих українців від такого “зміщеного” на околицю етеру (і психологічно, і в реальному часі) мововживання... Шизоїдно-двоїста ситуація з нібито співодночасним (а, отже, і нібито “рівним”) послуговуванням двома мовами дуже точно схарактеризував член Американської асоціації славістичних досліджень (викладач – від 2004 року – Колумбійського університету) Юрій Шевчук. “Це тільки українцям усе одно, якою мовою говорити. У світі це має значення. Для тих-таки росіян це важливо. А нам насаджують якийсь збочений “інтернаціоналізм”, що спирається на переконання, ніби все навпаки. Идеологи такого фальшивого інтернаціоналізму, а, по суті, московської зверхности, кажуть щось на зразок гасла: “Мені подобається кожна мова, якщо вона російська”. Білінгвізм – це чистої води форма асиміляції, шлях до монолінгвізму, тобто у випадку України, русифікації. Насаджується те, що я та багато інших називаємо мовною шизофренією, тобто хаотичне, штучно нав’язане всім українцям вживання своєї та сусідської мов у межах однієї хвилини ефірного часу. Кожна з них дуже усереднена, неглибока, збіднена. Ведучий, що володіє російською, говорить нею як рідною, а от начебто україномовний-таки, з усього видно, щосили перекладає з тієї на цю. Як наслідок – виходить якийсь покруч, симулякр, котрий не те що нікого не приваблює, – він, навпаки, викликає огиду й відторгнення масового глядача. Власне, це і є завданням, що його переслідують ті, хто провадить таку політику на українському телебаченні й радіо. Треба сказати, цьому завданню вони дають раду блискуче. Цікаво, що в цій шизофренії з ентузіазмом беруть участь постаті, яких важко запідозрити в культурному самоїдстві. Це провідні літератори, публічні інтелектуали, які принижуються до

того, що дають згоду, аби з ними вели розмову російською в українських медіа. Мушу сказати, що в інших ситуаціях, коли активно контактують мови імперії та колонізованих (Пуерто-Ріко, Каталонія, Квебек), які мені доводилося спостерігати, відсутня політика згаданої шизофренії. Навіть коли діалог ведуть із людиною, яка не володіє відповідно іспанською, каталонською чи квебецько-французькою, її через секунду стишують і лунає переклад. Насаджувана всій державі, включно з регіонами, де громадян, що говорять російською менш ніж 5%, мовна шизофренія (*а її соціопсихічна та психокультурна основа – двоїстість нашого націомартіналізму. – Р. К.*) призводить до того, що питомий носій української не може залишитися хоч на п'ять хвилин зі своєю рідною мовою. Відбувається її знекровлення – коли носії втрачають здатність думати лише нею, так як це має місце з кожною іншою вільною мовною спільнотою...”²³

Колонізаторська політика Кремля (вже у советські часи), котра всіляко сприяла міграції росіян в Україну (навіть із російських трудонедостатніх районів в українські трудонадлишкові райони) покликана була створити тут відповідну етнічну “чересполосицу” (давній колонізаторський метод) свідомо скеровувала вибудову зазначеної вище соціокультурної асиметрії: з Росії частіше мігрували в Україну саме із міст (а не з сіл), забезпечуючи таким чином, підвищений “стартовий” потенціал саме російського урбанізму в містах України²⁴: тим часом українські мігранти зі села мали проходити ще фазу попередньої адаптації та аккультурації (вона фактично була тотожна зросійщенню). Українець-мігрант першого покоління (майже всуціль зі села, селища, чи малого містечка) ще мав би, таким чином, “надолжувати” свою недоурбанізованість (це стало можливим, – але вже у зросійщеному варіанті, – хіба у межах подальших поколінь). Це соціокультурне та соціопсихічне *відставання мігрантів-українців від російських мігрантів*

²³ КОЛИ МОВА МАЄ ЗНАЧЕННЯ. Славист Юрій Шевчук про класичні й нові сценарії асиміляції, русифікаторів та декоративну державність. // Український тиждень. – № 22 (239). – 1–7 червня 2012 р. – С. 43.

²⁴ Перша велика хвиля новосовєтської колонізації України була ще в 1933 році. Рух переселенців переважно з Росії (з Білорусії – лише 61 ешелон) був того року (у напрямкові “ніші” вимерлих місцевостей України таким: 329 ешелонів, або ж один мільйон та сто сімдесят одна тисяча колоністів. (див. Главред. – № 48 (20). – 29 листопада 2010 року. – С. 30–31.

накопичувалося і у сумарній своїй дії *понижувало та інгібувало загальний соціокультурний потенціал українських етносоціальних груп міської людности України*, – їхню здатність “допомагати” новим хвилям мігрантів зі села пристосовуватися до міського середовища та міського способу життя, – ставати для цих останніх транзитивно-адаптивними групами.

Отже, російська етнічна група, що 1959 року становила 16,5 % населення України, вже 1989 року налічувала тут 22,1 %, збільшившись в абсолютному відношенні на 60 %.²⁵

Варто зазначити, що ще в 1960–1970-х роках Україна суттєво різнилася за рівнем загальної урбанізованості (зокрема і щодо питомої ваги міських мешканців у загальній структурі людности) від росіян (росіян так званої РФСР). За шестирівневим ранжуванням рівнів урбанізації (дані М. С. Джунусова) українці у 1959 році посідали III ранговий ряд урбанізації разом із білорусами, азербайджанцями, литовцями, осетинами, грузинами (тільки 30–39% із загальної кількості людности відповідних націй мешкали у містах). Водночас росіяни (а також вірмени), – і це становище зберігалось протягом шістдесятих років, – займали найвищий ранговий ряд урбанізованості (50–59 %). Відповідно у 1970 році українці, хоч і перемістилися трохи “вище” щодо рангового рівня урбанізованості, проте і протягом сімдесятих років перебували у тій групі націй, що їх 40–49 % людности мешкає у містах. Проте й надалі українці були позаду росіян РФСР (протягом зазначеного часу у містах проживало 60–69 %).²⁶

Вже навіть ця, сказати б, об’єктивна обставина дала можливість росіянам рекрутувати до міграційних потоків на Україну більшість (і в психокультурному, і в аккультураційному плані – менш болісно) саме свого міського населення. А це останнє було і більше соціально просуненим, і з більшою – відповідно – часткою вищих фахівців (ніж, скажімо, серед сільських і містечкових мігрантів у міста України із теренів українських). Я не кажу вже навіть про ті додаткові шанси вертикальної мобільності, що їх осягали росіяни у містах України (а це теж один із моментів цілком очевидної асиметрії соціокультурного профілю українців і росіян!) завдяки саме тому, що вони потрапляли

²⁵ Філософська і соціологічна думка. – 1991. – № 5. – С. 146.

²⁶ Социологические исследования. – 1975. – № 2.

в українських містах не в українське, а у “*рідне*” *своє російськомовне середовище*, – себто на ті соціокультурні плацдарми, котрі захопили і “*приготували*” були для них (вже десь із останньої третини XVIII – середини XIX віку) сім поколінь російських колонізаторів. Натомість українці-мігранти з містечок і сіл України потрапляли, по суті, вже в *етнічне чуже середовище* (цей феномен *внутрішньої діяспори* безумовно заслуговує спеціального етносоціологічного дослідження!). Ця обставина безумовно була *інгібітором* (чи гальмівним чинником) їх подальшого соціального просування. Адже навіть у разі юридичної “*рівності*” мов та за формально кодифікованою “*однаковою*” можливістю вільного вибору тієї чи тієї мови (як начебто суто особистісного акту!) *знання (або краще знання) саме російської мови дає додаткові шанси швидкої та психологічно менш безболісної адаптації до нових умов життя* і, певною мірою, навіть – додаткові можливості соціальної вертикальної мобільності. Адже динаміка цієї останньої (за всіх інших приблизно рівних передумов) прямо пропорційна попередньо накопиченому культурно-освітньому потенціалові та попередньо акумульованому символічно-культурному капіталові. Зрозуміло, що канал накопичування, акумулювання цього останнього є значно ширшим саме у росіян (а також у цілком зросійщених українців), оскільки урбаністичне середовище на Сході, на Півдні України, а також у великих містах Наддніпрянщини *функціює як російське інформаційне поле*, – як на рівні міжособових контактів, так і на рівні функціонально-управлінських, освітніх та інших інформаційних потоків. Саме глибша та багатоплановіша включеність у розмаїті інформаційні мережі (освітні, мас-медійні, безпосередньо-спілкувальницькі мережі тощо), котрі *розгорнені тут у міському середовищі як на 90% і вище відсотків російськомовні*, дає росіянам – за всіх інших більш-менш сприятливих умов (юридичних, вікових, матеріальних соціопобутових тощо) *додатковий розгін для просування і по щаблях внутрішньої урбанізації* (темпів пристосування до середовища, відносної еластичності такого пристосування, глибини залученості у новітній урбаністичний спосіб життя), *і для соціокультурного зростання та вертикальної мобільності*. Саме таким категоріям мігрантів в українські міста (росіянам або цілком зросійщеним) властива менша обтяженість такими елементами сільської культури (зокрема

настановою на усталені і тривкі безпосередні міжособові контакти громадсько-сусідського типу; настановою на цілоденну зайнятість працею; специфічно циклічний ритм життєдіяльності – близький до природних циклів і “уповільнено”-рустикальне (в своїй основі – циклічне) суб’єктивне переживання темпоральності тощо), котрі можуть викликати в новому урбаністичному середовищі значно більше моментів невідповідностей, розходжень, неадекватностей реагування, дезадаптивності та дисфункційності у соціальних стосунках та соціальних зв’язках українських мігрантів із українських сіл та містечок. Українські переселенці – “селоки”, яких часто зневажливо мали у місті за “дерьовню”, “калхоз”, “бигов”, “жлобов” тощо почасти переживають не менший соціокультурний шок, аніж той, що його описали американські соціологи (С. Фішер, К. Л. Купер та ін.) у зв’язку з так званою “психологією переміщення” (*“Psychology of Transition”*). Моментом такого культурного шоку (а мовленнєво-культурні відмінності посилюють його) є стрес, спричинений багатьма новими, несподіваними й незвичними речами, нормами та правилами взаємин поміж людьми. Зрозуміло, що мігранти з міст і містечок Росії потрапляють у звичну для себе (сказати б, “рідну” мовленнєво-культурну стихію (яка є водночас стихією психокультурною і стихією смисловою, а також стихією, що регулюється досить добре відомими їм конвенціями та приписами комунікативної поведінки та соціорегулятивними нормами певних режимів дискурсу тощо) не тільки не зазнають переходової фази дезадаптованості (українські ж “селоки” – нагадую – переважно маргіналізуються, а відтак – асимілюються), але й повніше реалізують тут свої соціальні можливості, аніж мігранти-українці. Якщо ж ми згадаємо, що можливості міжпоколінної мобільності десь наполовину визначаються культурно-освітнім рівнем батьків (якщо батьки освіченіші, то коефіцієнт детермінації цього чинника щодо потенційної вертикальної мобільності їх дітей становить, за дослідженнями соціолога Арутюняна та ін., десь 50 %); то стане цілком очевидним, що навіть уже на рівні другого покоління, себто на рівні дітей мігрантів (навіть і тих, котрі народилися у місті) сільське українське походження їх батьків усе ще даватиметься взнаки, “опускаючи” – у загальній середньостатистичній масі – “стелю” їх соціальної мобільності. Таким чином відтворення верстви освіченіших, інтелігентніших і більш соціально просунених

серед російських мешканців українських міст відбуватиметься (і відбувається нині) інтенсивніше та динамічніше. Навіть із формально однаковим рівнем освіти батьки-українці, котрі закінчили школу в селі (а не у місті, як мігранти-росіяни), мають змогу передати своїм дітям у процесі сімейної соціалізації та енкультуральних впливів слабший імпульс для їх вертикальної мобільності (зокрема для формування самої психологічної настанови на таку мобільність), оскільки сільська школа – принаймні аж до останнього часу – закладає незрівнянно слабший культурно-освітній потенціал, аніж “така сама” середня школа у місті. Не дивина, отож, що за даними дослідження, що провів стенфордський політолог Ян Бремм, кількість осіб із вищою освітою (а вища освіта поки що є у нас одним із головних каналів вертикальної мобільності) серед росіян і українців становила у Львові відповідно 43 і 25 %, у Києві – 53 і 32%, у Сімферополі – 33 і 20 %.²⁷

Вважаємо, що у загальному балансі тих чинників, котрі у міським середовищі підтримують високий престижний статус російської мови (на Сході та у великих містах Наддніпрянщини – незрівнянно вищий, аніж статус української) є, між іншим, також і те, що серед міських мовців-росіян вищою є відносна частка інтелектуалів і загалом людей із вищою освітою та – відповідно – із ширшим (складнішим) спектром ціннісних орієнтацій. Це додатково (попри інші вже згадані чинники) забезпечує потужнішу інформаційно-культурну підпору саме для російського мовлення, додає йому відповідного психологічного ореолу авторитетності та “еталонності” у відповіднім мовленнєвім довікіллі. Маючи таку нагоду попрацювати у Львові у п’яти різних будівельних бригадах мулярів протягом двох років (1986–1987) на кількох різних об’єктах (будівництво житла) в районі вулиці 700-річчя Львова (тепер просп. В. Чорновола) я у жодній з бригад не надибав був жодного росіянина, або хоча б однієї людини, котра б не народилася в селі (окрім мене не було нікого, хто б народився у Львові). У кожній із п’яти бригад разом із тим – за усієї відомої плинності кадрів у цій галузі – було не менше трьох-чотирьох чоловіків, котрі працювали на новобудовах Львова постійно 12–15 років і ще не одержали власного помешкання (жили у так званих “сімейних гуртожитках”). Натомість росіяни-“спеціалісти”, котрі прибули до Львова десь за рік або два перед тим (цебто орієнтовно у 1984–1985 роках) страшенно

²⁷ Генеза. – 1994. – №1.

обурювалися тим “безобразием” (заглядаючи на майбутні помешкання у так звані “здаточні об’єкти”), що їх аж кілька місяців, мовляв, або навіть і рік, “заставляли” жити у Львові в гуртожитку. “Швець без чобіт”, – ця відома українська приказка досить точно окреслює таку ситуацію. Невипадково, мабуть, за даними соціологічного дослідження мігрантів у Києві, 61 % переселенців з інших колишніх “республік” (а головно – росіяни) мешкали в окремих квартирах. 49 % мігрантів з інших місцевостей України тоді посідали свої квартири у Києві. Соціокультурна асиметрія та корелятивна із нею соціально-побутова асиметрія позначилася навіть на співвідношенні у цьому контексті приватних будинків. 7 % переселенців з Росії (з опитаної доволі репрезентативної вибірки) придбали у Києві власний будинок (або частину будинку). Натомість серед мігрантів з українських областей у Києві були посідачами власних будинків не більше як два відсотки.²⁸ Багато мігрантів-українців з інших місцевостей України (39 %) мешкає в Києві в гуртожитках (це вдвічі більше, ніж серед тих мігрантів – головно росіян, – котрі переїхали до Києва з інших країн так званої СНД: таких мешкає у гуртожитках лише 18 %). Ще очевиднішим був детермінувальний вплив порівняно нижчого освітнього рівня сільських мігрантів-українців на шанси потенційної мобільності їхніх дітей у період “вибуху” потворної соціалістичної урбанізації в колишньому СРСР (1960–1970-ті роки): тільки протягом 1959–1970 років 16 млн переїхало у міста²⁹ і ці культурно-освітні “ножиці” та “ножиці” недоурбанізованості саме українського контингенту мігрантів у містах (а отже, значною мірою навіть і їхніх дітей) даються взнаки також і нині – на початку XXI століття. Ще очевиднішим ці “ножиці” (себто різниця у загальному культурно-освітньому рівні та за ступенем урбанізованості) були у містах сусідньої Молдови: молдавани за рівнем урбанізованості у 1970 році посідали один із найнижчих рангових рядків (у межах 20–29 % міських мешканців у загальній структурі людності). Багато із них, за даними досліджень московського сектору етносології Інституту етнографії та антропології імені Миклухо-Маклая (цієї прикладної колонізаторської інституції під орудою

²⁸ Іванова О. Мігранти в Києві: в столицю – до ліпшого життя? – Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 9–10. – С. 83.

²⁹ Див. за даними у статті М. С. Джукусова. – Социологические исследования. – 1975. – №2. – С. 65.

Арутюняна), – ще органічно пов’язані були із селом, з котрого недавно вийшли. Досить сказати, наприклад, що половина молдаван, які замешкували тоді (1970) у Кишеневі, навчалася ще у сільській школі, тоді як серед росіян вихідців із села було приблизно лише 20 відсотків. У той самий час нижчий рівень урбанізованості в СРСР посідали хіба киргизи (у 1970 році в містах Киргизії проживало майже втричі менше киргизів, ніж росіян та й асиметрія стратифікаційного профілю поміж цими двома категоріями тут у містах була просто разюча: всі ключові соціальні позиції посідали головно росіяни). Саме ота цілком очевидна соціокультурна *недоурбанізованість* молдаван (а тим паче киргизів!) на рівні російської масової буденної свідомості – свідомості панівної нації, котра не була і усе ще не є вільною від шовіністичного етноцентризму – мала за свій (цілком спотворений російською буденною свідомістю) корелят *недолугого і тупого півголова-молдаванина*. Цей сюжет, як відомо, варіювався у тисячах анекдотів про молдаван, – анекдотів із виразно ксенофобно-блюзнірським та шовіністично-зневажливим присмаком. Ще більшого остракізму тоді (1960–1980-ті роки), – всіляких кпинів, висміювань та упослідження – зазнавали і “косоглазые чурки” (туркмени, казахи, узбеки та ін.); і так звані “звери” (азербайджанці) і “черножопые” (себто грузини); і “быки” (себто “селюки”); “рагули” та “жлобы” “хохлы”... Для мене немає жодного сумніву в тому, що, попри інерцію давніх (ще передреволюційних) настанов до усіх “инородцев” (так званих “нерусских”), недругорядну роль тут мала і певна суто *сільська несхожість* (навіть у самій поведінці, у способах та манері спілкування, у комунікативних звичках тощо) ще не повністю абсорбованих міським урбаністичним середовищем сільських мігрантів у міста (відповідно молдаван, українців тощо) порівняно з більш урбанізованим російським контингентом міст (чи то у Кишеневі, чи то, скажімо, у Харкові). До того ж, мірилом “приобщенности” до новітньої культури, до урбанізму, до міського стилю життя була (теж на рівні масової буденної свідомості і навіть на рівні ідеологічної суслівської доктрини “новой исторической общности советского народа”) саме спроможність сільського мігранта українця (чи, відповідно, молдаванина, азербайджанця тощо) *вільно і завсіди спілкуватися на “великом и могучем”* та ще до того і “общепонятном” “языке” (між іншим однією зі соціопсихічних передумов суржикомовності в Україні та “трясанки” в Білорусі було позасвідоме

бажання якомога менше відрізнятись – на вербально-лексичному рівні та у фразеологічному плані (зокрема у плані експресивно-інвективних мовленнєвих стратегій) – від абсолютно панівного та щонайпрестижнішого російського мовлення. Як писав був про це ще на початку 1960-х років Іван Дзюба (в праці “Інтернаціоналізм чи русифікація?”), – трактаті, що дуже широко циркулював був тоді як самвидавчий) будь-яке відхилення від цього *стандарту зросійщеності* розцінювалося (часто навіть офіційними особами) як “местный націоналізм”, чи то пак навіть “войовничий буржуазний націоналізм”: брежневсько-сусловська пропагандистська машина мала, на жаль, певний реальний успіх у насаджуванні (теж на рівні масової свідомості) цілковитого негативізму щодо карикатурно спотворено витлумаченого цією ж пропагандою “націоналізму”, – усі семантичні конотації якого пов’язували зовсім не з національними цілями та національними ідеалами, що властиво для всіх повнокровних націй, а – з так званою “ворожою ідеологією”. Безумовно, що саме така ситуація (і соціокультурна, і соціополітична) надзвичайно загострювала (попри пряме репресивне погромництво Москвою української культури та винищування її чільних діячів) глибоку кризу української національної самосвідомості. Ця остання не просто роздвоювалась поміж селом і містом, пригасаючи головню на полюсі урбанізму (*урбанізму абсолютно то-тожного в цих умовах зі зросійщенням*), а й серйозно “підкопувалася” комплексом меншовартості. Загальним соціально-психологічним гетеростереотипом зросійщеного міста щодо новоприбульця-селяка було свідоме (а, може, часом і напівусвідомлюване) зарахування цього останнього до людей другого – за міськими мірками – гатунку... Така соціально-психологічна “тінь” (майже у функції юнгівського архетипу “тіні”) у своїй проєкції назовні не тільки “покривала” отой “калхоз”, “жмотов” чи “рагулей” (себто “неотесаних” мігрантів зі села), а й, на жаль, інтеріоризувалася цими вчорашніми селянами, і відповідно – посилювала почуття неповноцінності; посилювала гарячкове бажання щонайшвидше припасувати себе, достосуватись до очікувань (соціально-психологічних експектацій) доквілля. А невідповідність між дійсним і бажаним, між прагненням стати “як всі” і реальністю того, що це нове міське середовище все ще не має тебе цілковито за “свого” значною мірою поглиблювало (і поглиблює!) цю кризу тожсамості звичайною невротизацією чи навіть фрустрованістю свідомості. У

такій “зустрічі” міста й села саме в Україні (у Вірменії, або у Франції, де міста – принаймні у цей час – були майже гомогенними в лінгвокультурному плані, такі майже катастрофічні для співбуття нації наслідки були неможливими) ми дуже часто можемо стати свідками того, що в науці окреслюється як *порушення рівнів комунікації*. Ті анекдоти (а це один із найпоширеніших функціональних жанрів міського фольклору), котрі побутують у містах України, досить точно відбивають (і навзаєм – у спосіб зворотного зв’язку – посилюють та індукують у масовій свідомості) відповідні реальні інформаційні та спілкувальницько-когнітивні “дисонанси”, як у конкретному розгортанні комунікативних актів; і “дисонанси” поміж досить таки відмінними вербальними картинами світу (а також – відповідно – різними фоновими знаннями) носіїв різних мовленнєвих традицій та різних структур світовідчуження і соціально-етнічного досвіду. Таке *порушення рівнів комунікації*, котре досить дотепно моделюється між іншим і у міських анекдотах, свідчить не тільки про функціонування специфічно міських стереотипів свідомості та специфічно міського соціокультурного досвіду, а й *про ту комунікативно-мовленнєву та етнопсихолінгвістичну розколину поміж українським селом і містом*, котра не тільки породжує окремі мікророзколини в душах мільйонів українських мігрантів із сіл, але є тією вельми загрозливою тріщиною, що загрожує поставити під сумнів врешті-решт і цілісність, “монолітність” самої сучасної української нації. Десятки міських анекдотів (а для етнологіста немає нічого серйознішого, ніж анекдот!) відтворює це доглибинне порушення рівнів комунікації. Ось один із них, котрий вже був предметом спеціальної соціально-психологічної інтерпретації (з останньою я, між іншим, не зовсім погоджуюся). Такий ось діялогічно-комунікативний епізод на Басарабці (базар у Києві. – Р. К.):

– Бабушка, у вас курочка несучка?

– Та сучка, сучка... Перша сучка в курятнику!³⁰

Ця гадана “недоумкуватість” (а стереотип недоумкуватості міська вулична субкультура витворила саме щодо селянина-українця) у цьому разі (та у багатьох подібних анекдотах з такої “серії”) не просто

³⁰ Степаненко В. “Посперечались якось американець, француз і росіянин...” – Філософська і соціологічна думка. – 1993. – № 9–10. – С. 244. Див. ще: Петровський М. “Новий анекдот знаєш?” – Ф.С.Д. – 1990. – № 5. – С. 49: анекдотцентрична культура виникає в “більш чи менш інтелігентному середовищі”.

реалізується через ситуацію непорозуміння, чи омонімічної “гри слів”, а й може засвідчити тут у контексті нашого етнологічного аналізу один із серйозних аспектів тієї фундаментальної, на жаль, соціо-культурної асиметрії “зустрічі” міста й села (у широкому комунікативно-інформаційному розумінні такої “зустрічі”), яка на Україні (саме на Україні та ще Білорусі) позначена насамперед *мовленнєво-комунікативною “перехнябленістю”*. Йдеться також про пов’язане із такою перехнябленістю (внаслідок майже повного зросійщення міського середовища) *набагато більше порушення рівнів комунікації та меншу цілісність інформаційно-комунікативного поля нації, аніж, скажімо, у Вірменії, чи навіть у Грузії*. Комплексна, проваджена державою і на державному рівні, програма мовленнєво-культурного будівництва в українських містах (і загалом у великих урбанізованих районах та міських агломераціях) повинна була б поставити собі за мету поступово поправити ці колосальні історичні зміщення та деформації. *Відбудувавши в українських містах українське мовленнєво-культурне середовище, ми водночас добудовуємо цим самим і українське село* (село як середовище соціокультурне, що динамічно пов’язане з лінгвокультурним довкіллям міст). Адже в такий спосіб (і тільки в такий спосіб, бо іншого шляху немає!) *ми забезпечимо для українського села нормальні (як це є в усіх сучасних здорових і повнокровних національних державах) умови для вrostання в сучасну культуру*. Вростання відносно безболісне, вrostання без катастрофічних наслідків для самої нації; вrostання без усіх тих деформацій (психологічних, етнопсихологічних, комунікативних, мовленнєво-культурних та інших), що ними супроводжується і завершується неминуча сьогодні у всуціль зросійщенім міським середовищі *маргіналізація, культурна креолізація, асиміляція і поступова денационалізація мігрантів*.

Без повноцінного українського міста (із адекватним для розвиненої нації мовленнєво-культурним середовищем) ми не матимемо завтра ані повноцінного українського села, ані повноцінного українця.

Цілком очевидно, що в ситуації з мільйонами маргіналів-“хохлів” і “хохлушок” (як самі себе вони називають, і це теж, властиво, засвідчує їхню маргінальність, є маркером цієї останньої) у містах українського Сходу і Півдня і, тим паче, у ситуації із рекрутуванням в містах та через міста (що майже цілком позбавлені українського характеру) сотень

тисяч взагалі неприхильно чи навіть вороже налаштованих до українства і до української ідеї геть таки зденационалізованих і зманкуртизованих у культурному сенсі перевертнів, поки що годі навіть і говорити не тільки про якість національне відродження, але, навіть, і про якісь ознаки звичайного пробудження самосвідомості нації. В кожному разі поки що можна впевнено стверджувати, що національна самосвідомість навіть такої порівняно кількісно невеликої групи, як петербурзькі татари (котрі, до того ж, є не в себе на батьківщині, як, скажімо, харківські українці, а в чужому російському місті) ще до недавнього часу була набагато вищою, аніж загальний рівень самосвідомості основної маси харківських чи сумських українців. У Петербурзі, скажімо, рідною мовою ще в 90-х роках минулого століття в сім'ях спілкувалося понад 60 % татар. Значна частина петербурзьких татар спілкується в сім'ях російською мовою головню тому, що ці сім'ї національно змішані (27 % татар проживають тут у таких сім'ях). Натомість у східних містах України навіть і в українських однопонаціональних сім'ях цілковито домінує (особливо у молодих сім'ях) російське мовлення. Прихильність до рідного мовлення (навіть у чужомовному оточенні) є для петербурзьких татар достатньо тривкою, що позначається навіть у їх так званій прожективній поведінці. На запитання про те, якою мовою вони бажали б щоб розмовляли їхні діти, 3/4 опитаних петербурзьких татар надали безумовну перевагу мові татарській.³¹ У цьому, між іншим, відбилася не лише система преференцій мовленнєвої поведінки, а й деякі етнічні стереотипи й навіть шкала етнокультурних вартостей, зокрема масове поміж татар уявлення про те, що рідна мова – один із головних складників етнічної культури. Для порівняння зазначмо, що приблизно тоді ж у Харкові було відкрито дві українські школи (1989 рік), однак, із понад мільйонної української людности міста у класи зазначених шкіл виявився недобір. Здається, що вже навіть сам контекст зазначеної ситуації може бути досить точним індикатором надзвичайно низького рівня національної самосвідомості на українському Сході у цей час. Щоправда відтоді відбулися деякі зрушення, бо за даними конкретно-соціологічних досліджень, проведених у Харкові 1993 року (ці дані передав мені представник тогочасної президентської адміністрації пан Здоровий) уже третина батьків у Харкові (понад 30 %) воліли б віддати своїх дітей в українські школи.

³¹ Этнические стереотипы. – Ленинград, 1990. – С. 35–37.

Пунктирно окреслюючи тільки окремі тенденції, ми не можемо подати тут докладнішої панорами досить значної мовленнєво-культурної диверсифікованості, неоднорідності, гетерогенності дискурсивно-комунікативної поведінки серед міських мешканців різних регіонів нашої України. Зазначу: *взаємодія соціально-психологічних механізмів мовленнєвої поведінки* (зокрема ціннісних орієнтацій, етнічних стереотипів, настанов і експектацій тощо) *із чинниками макросуспільного рівня* (“обтяженість” всієї України та окремих регіонів *наслідками усього досьогочасного етнополітичного, етнодемографічного та соціокультурного розвитку*; вплив сучасних державних суперструктур, новітніх політичних процесів і тотальна дія нового інформаційного середовища мас-медійних та мультимедійних систем; а також соціальна реструктуризація суспільства тощо) *вирешті-решт фокусується на такій центральній для нашого аналізу категорії як соціопрестижний статус української (російської) мови у різних містах (міських агломераціях) України*. Соціопрестижний статус мови (як інтегральна характеристика культурно-психологічної “вагомості” та функціональної значущості тієї чи тієї мови *в очах самих мовців та їх певних груп*) є дійсно “вузловим”, дійсно *системним чинником*, бо ж у соціопрестижному статусі мови безпосередньо перехрещується *дія і макросуспільних чинників, і чинників регіональних, соціогрупових та, зрештою, поведінкових* (якщо мовлення розглядатимемо, на чому ми вже не раз наголошували, яко складник людської спілкувальницько-комунікативної, сенсовідтворювально-сенсогенерувальної та інтерпретативної діяльності в усіх їх – зазначених діяльностей – акціонально-перформативних, експресивно-іллокутивних вимірах та в дійсних перлокутивних і конкретно-ситуативних наслідках). Один лише приклад для ліпшого розуміння органічності взаємозв’язків історико-культурних, макросоціальних і етнолокальних чинників з тими соціально-психологічними факторами, що безпосередньо регулюють повсякденну мовленнєву поведінку людей (груп мовців). Східна Галичина, що перебувала (від 1772 року, після першого поділу Польщі) у складі Габсбурзької монархії, на відміну від підросійської України не тільки пережила була Весну народів (1848 рік), наслідком чого були, між іншим, і такі інституції як “Собор руських вчених” і “Галицько-руська матиця” тощо; але й – уже від 1867 року могла послуговуватися тими національно-культурними (і мовними також) правами, що були

кодифіковані в Австро-Угорській конституції. Ці права, хоч і були куці, однак створювали *незрівнянно більший простір* (і юридичний, і соціокультурний) для функціонального розгортання та утвердження побутування української (чи як називали ще її аж до початку ХХ ст. українці-русини – руської) мови не тільки у сфері домашнього вжитку (згадаймо, що приблизно у той самий час в Російській імперії супроти українського слова ополчились були усі пекельні сили валуєвщини: згадаймо, що відповідним циркуляром у нашої мови забирали навіть право називатися окремішньою мовою і навіть існувати як окремішня мова). У розділі про права громадян (§ 19) Австро-Угорської конституції зазначено було: “Усі народності держави, що належать до різних рас, рівноправні: кожна має непорушне право зберігати й плекати свою національність і свою мову. Держава визнає за всіма мовами, вживаними в монархії, рівні права на вживання в школах, на виконання державних функцій і на різні акти громадського життя”. Тоді, коли в Російській імперії, внаслідок законодавчо-адміністративного викорінювання українського слова не було *жодної* (навіть початкової) української школи (особливо погромницька антиукраїнська політика розгорнулася після таємного указу Александра II, – після 18 травня 1876 року, – так званий Емський указ. У той самий час в Австро-Угорській імперії бачимо досить динамічне зростання мережі українських початкових шкіл. Лише в Галичині (Східній Галичині) та на Буковині кількість таких шкіл зросла від 1 529 у 1881 році до 2 510 шкіл напередодні Першої світової війни. До того ж, у Галичині 1900 року було 25 українських періодичних видань (на Буковині – 6), а у Львівському університеті на 1914 рік функціювало 8 українських кафедр (щоправда, супроти 72 польських). Коли із початком Першої світової війни російський режим ліквідував на Великій Україні навіть і тих кілька українських періодичних видань (ті, які втрималися ще після революційного піднесення 1905–1906 років) у Галичині продовжували виходити кількадесят фахових спеціалізованих журналів. Зокрема у 1913–1914 роках: десять журналів мали економічно-торговельний чи господарчий профіль, два журнали “обслуговували” зацікавлення, пов’язані з правом та юриспруденцією, видавали три фахові педагогічні журнали. Виходило п’ять журнальних видань для студентів і молоді. Крім цих видань, були ще журнали: популярний медичний, жіночий, один – з історії та гуманітарних наук, два – історичні, два – спортивні, один – гумористичний і один мистецький

журнал. Якщо ж врахувати те, що тут – у Галичині – ще на початку ХХ віку товариство “Просвіта” у своїй мережі мало близько 1 000 читалень та майже 1 300 бібліотек, то перед нами вимальовуються приблизні обриси доволі розвиненої власне української медійної креатосфери.³² Тієї інфо-креатосфери, котра здатна була і *генерувати новоукраїнське* (цебто не традиційно сільське) *сенсоутворювання* (у лоні цілком модерної дискурсивної активності); і *цементувати ідентичність українства навіть і в умовах його бездержавності*; і *культивувати відповідні соціопсихічні передумови становлення модерного українства* *яко відносно цілісного соціокультурного простору*.³³

Гіркий парадокс, але й на двадцятому році “державности” тієї *держави*, котра цілком не підтримує українського друкованого слова і української культури, чи – релятивно – робить це десь, скажімо, на Кіровоградщині, Дніпропетровщині чи Криворіжчині незрівнянно меншою (!) мірою ніж цісарський Відень щодо русько-українських видань свого часу в Галичині *ми цілком виразно та очевидно бачимо тільки все більше і більше звуження нашої власної лінгвокультурної бази*. Тієї лінгвокультурної бази, яка єдина могла би стати правдивою та здоровою основою *новоукраїнського сенсотворення–культуросотворення*³⁴ (і, врешті-решт, *самовідтворення нашого автентичного соціокультурного простору* *яко повноцінної логосфери*, *яко реального поля модерного смислоруху та тієї креатосфери*, *що адекватні самому покликанню нації*).

³² Шевельов Ю. Українська мова в першій половині двадцятого століття (1900–1941). Стан і статус. // Сучасність. – 1987. – С. 30.

³³ Там само.

³⁴ Нагадаю, що чинниками генерування та підтримування у функційно активних станах (у станах постійної циркуляції смислових ресурсів, а отже – водночас самовідтворювання, оновлення та устійнювання дійсних смислових мереж культури) є достатньо потужні (“густі”, неперервні та водночас багатоманітні та політопосні і різнофункційні) дискурсивні практики. Розрідженість та функційна неповнота (функційна лакунність та мовленнєво-діяльнісна хирлявість) рідноукраїнських дискурсивних практик уже наперед накладає фатальну печать млявості на сучасну українську культуру, робить саме сенсовідтворювання (сенсотворення), як основу самого українського життя якимось майже анемічним (у кожному разі малодинамічним, розконцентрованим, спрIMITIVізовано-застійним, із дуже низьким рівнем готовності до всебічної модернізації новоукраїнських культурно-цивілізаційних умов та обставин).

Сьогодні у Києві (а тим паче, скажімо, у Кривому Розі, у Житомирі чи Горлівці) – і це начебто у *власній державі!* – українство існує у більш фрагментаризованому, більш упослідженому, більш змаргіналізованому стані, аніж у півдавстрійському Львові, Станиславові чи Коломиї. Хоч і власне українська людність у цих півдавстрійських містах (від загальної кількості мешканців міст) ледве чи становила тоді яких 15 %!

Не варта недооцінювати значущости періодичних видань, – їхньої функціональної ролі (навіть, якщо це якась українська бульварна чи напівбульварна газетка) яко дійсного, культуруотворювального чинника, чи то своєрідного *“конвеєра” неперервного продукування певних смислових сув’язей та ціннісних орієнтацій* (а також певного репертуару *топиків; певного набору наративів, що запускаються в суспільні колообіги*); а також своєрідного *“гуртівника”* (гуртівника у тому повсякчас ви-будовуваному інфополі, що до-будовується вторинними та третинними дискурсивно-інтерпретативними практиками вже на рівні *grass-roots level безпосередньо людського – теж засадничо сенсо-трансформувального – щодення*. І це було дійсним не лише у півдавстрійську добу конституційного монархізму, але й у нашу добу Великої Євразійської Електронної Окупації України і тотального засилля тут русофонних TV-потоків. Хоча жодна україномовна газета сьогодні не входить у першу рейтингову п’ятірку (всі щонайрейтинговіші газети – російськомовні), проте – об’єктивно – саме газета залишається поки що *останньою територією і власне новоукраїнського сенсоутворювання і можливого* (але такого, яке іще, на жаль, *не розпочалося*) *соціокультурного згуртовування міського новоукраїнства*. Згадаймо слухну і нині думку відомого соціолога і філософа Макса Вебера, котрий писав (1912): *“Спільні культурні цінності можуть ставати об’єднувальним чинником. Але при цьому не має значення об’єктивна якість цих культурних цінностей... Саме газети, у яких напевно не зосереджується все краще з писемної культури, згуртовують маси найсильніше”*.³⁵

Щоправда, злиднений посполитий українець (а сьогодні це понад дві третіх мешканців) ледве чи може дозволити купити собі газету частіше ніж раз на тиждень...

Надто слабенький ще новоукраїнський голос (голос *модерного українства*) аж геть уже губиться, – потопає у потужних потоках

³⁵ Цит. за: Старосольський В. Теорія нації. – НТШ, 1990.

русофонної євразійщини... Іноді ця остання намагається навіть мімікрувати начебто щось “українське” (пригадаймо хоча б квазіукраїнські моменти у теле-виглуплюваннях у свій час таких собі дійсно малоросів у програмі “Мамаду”...). Така мімікрія українськості ще небезпечніша для нас аніж прямий русифікаторський тиск, бо гранично примітивізуючи (на рівні карикатурно-субверсивних стереотипів) образ українця, здевальвовуючи наше Слово (в аксіологічному плані воно знаходить “духовний” свій голос десь на рівні горілки, сала чи кашкета недолугого міліціонера-хохла) гадаю “українськістю” своїх передач (а радше симулякрами “українства” та гротескними покручами “українства”) *чинить підкоп під саму основу новоукраїнського культуротворення, яко творення засадничо нових смислових конфігурацій*. У такий власне спосіб українство не тільки маркується як *недо-міське та недо-цивілізоване*; але й *фіксується у масовій свідомості саме у такій своїй іпостасі третьо-сортності перелицьованої “навиворіт” ерзацної (до того ж гротескно – приземлено-бурлескно – пере-пере-стилізованої (немов на паяці у цирку) словесної одежини...* Саме така субверсія (щодо начебто “українського”) притаманною була (протягом багатьох років) колективі “Маски-шоу” (з його навіть і наругою над всім українським: згадаймо *шаровари* в одного з персонажів, в яких одна штанка – блакитна, а друга – жовта...).

Повертаючись до періодики – газет і журналів – мусимо ще раз наголосити, що отих тридцять чи тридцять п’ять переважно “спеціалізованих” журналів австро-угорської Східної Галичини (разом з кількома десятками українських газет) *спромоглися були* (разом з іншими сенсоутворювальними чинниками), по-перше, *все-таки втримати українську галицьку думку в українських соціокультурних та смислових “берегах”*, а також за історично короткий час викультивувати порівняно модернізоване дискурсивне поле. По-друге, відповідні видання спромоглися були тоді (попри брак державности) *посутньо скріпити мережі власне українського сенсоутворювання і створити той запас соціокультурної міцности*, що знадобився відтак протягом наступних семи десятиліть (1920–1990) для виживання нації в умовах трьох колоніальних режимів – варшавського, берлінського та московського.

Після так званого брусіловського прориву російська окупаційна армія генерала Брусілова та окупаційна російська адміністрація не

тільки розтрошили були уцент гордість української науки Наукове товариство імені Шевченка, але й методично нищили всі осередки товариства “Просвіта” й товариства “Рідна школа” в провінції. На цьому тлі стає цілком зрозумілим, *чому потреба в українському слові, чому соціально-психологічна значущість українського слова, чому націо-мобілізуєчий та націо-інтегровальний заряд українського слова* на початку ХХ століття були набагато потужнішими та дієвішими у Галичині аніж, скажімо, у підросійській Наддніпрянщині чи Слобожанщині. Національно-культурна вага українського слова, відчуття його не лише побутової вартості розгорталися тут не тільки на рівні діалогізму, на рівні повсякденного спілкування і традиційної фольклорної культури, але й *свідомо та цілеспрямовано культивувалися* провідною верствою українства (хоч і кількісно ще нечисленною верствою)... У той самий час у Великій Україні українська мова практично не була поширена серед освічених верств... Тут не було також україномовної буржуазії. Тут не було, на жаль, *прихильно налаштованих* до української мови багатих власників – українців з походження (у спогадах Чикаленка названо чотири такі родини – Симиренки, Леонтовичі, Аркаси, Чикаленки; а спомини Лотоцького додають ще кілька родин українських підприємців...). Так українська мова (чи, радше, мовлення) не тільки перебувала тут на функціональних загумінках *соціально значущого побутування*, але й посідала відповідно прямо пропорційний такій ситуації статус неprestижної суто мужицької мови. Не тільки драконівські укази 1876 та 1881 років та їх прямі і безпосередні наслідки, але й увесь загальний стан колоніальної упослідженості України (аж до прищепленого значною мірою навіть по селах комплексу меншовартості “малоросів”) цілковито витісняв українську мову на периферію суспільної, функціонально-комунікативної та культурної значущості, остаточно підривав її морально-психологічну вагу в очах самих мовців... Спілкування такою мовою не тільки не давало шансів на успіх чи просування (так звану – у соціології – вертикальну мобільність), але – якраз навпаки – у певних соціально просунених верствах послуговування таким “наречием” могло бути розцінене як своєрідний виклик чи навіть “дерзость”. Не дивно, отже, що, згадуючи своїх шкільних товаришів, Чикаленко писав: “Але характеристично, щонайменше говорили українською мовою... селянські хлопці, оті земські вихованці; вони одні й сороми-

лися рідної мови і не признавалися до неї... мабуть, бажаючи швидше позбутися отого тавра – “*мужицтва*”. То ж немає чого дивуватися, коли пізніше, десь коло 1903 року, як постало питання про українські початкові школи, декотрі батьки протестували проти цього. Їм здавалося, – свідчить Чикаленко, – що тоді їхні діти навіки зостануться мужиками, а тепер, мовляв, хоч дехто з них “виучується на вчителів, попів, лікарів, а то вже годі буде!”... Забігаючи наперед, хочу відразу зазначити *типологічно і ситуативно близьке до цього явище* (вже із зовсім недавніх часів). Коли у 1988 році, – відповідно до “нових веяний перестройки”, а також під тиском української патріотичної інтелігенції у Харкові відкрито було три українські школи (всього три на півтора мільйонне місто із понад сімдесятьма відсотками етнічних українців), – у ці три школи був *значний недобір*... Чому? Скажу відразу, що в цьому – не тільки сумні наслідки денационалізації, що вчинили дев’ять поколінь московсько-пітерських колонізаторів... У цьому – не тільки інерція поруйнованості, знівельованості, змаргіналізованості тих традиційних етнокультурних структур, що їх інтегральним складником (ба, навіть, і відносно самостійним чинником) є також і *рідне мовлення*... У цьому навіть безпосередньо позначилися не тільки *різниця у соціально-психологічних диспозиціях та преференціях щодо російського чи українського мовлення*... Подібно до тих земсько-шкільних покручів, що (за свідченням Чикаленка) цуралися мужицької мови (мови, котра у знаково-семіотичному плані тоді наче *маркувала “мужицтво”*), мріючи про те, аби вивчитися на вчителів, попів, лікарів, – *так само і харківські батьки воліли посилати своїх дітей головно у школи російські*, оскільки краще знання російської мови з дитинства та юности давало в сов’єтсько-російській імперії *додаткові шанси* (за усіх інших рівних сприятливих обставин) для просування по соціальних щаблях. Шанси для вертикальної мобільності (зокрема також і *додатковий стартовий імпульс!*). Адже вищі навчальні заклади, – заклади всуціль зросійщені (та й тепер навіть і наполовину не переведені ще на державну мову України) були *головним каналом вертикальної мобільності*. Дуже важлива роль саме російської наукової термінології (особливо у царині природничих, точних і технічних знань); цілковите домінування російських підручників та російськомовної наукової літератури (я не кажу вже навіть про українофобські настрої в середовищі значної

частини професури) давали додаткові шанси саме російськомовним (у тому числі засимільованим українцям) “более полно приобщиться” до цієї російської “скарбниці”; бути більш пластичними, більш динамічними у своєму приподоблянні до панівного status quo. Однак, коли восени 1991 року повіяло вже трохи іншими вітрами, – то й батьки харківських першокласників не менш пластично перелаштувалися на нову етнополітичну ситуацію в суспільстві... Очевидно (принаймні на інтуїтивному рівні), завбачуючи чи вчуваючи неминучість поступової дерусифікації усіх функціонально важливих сфер незалежної держави *Україна* і – за тими ж старими соціопсихічними взірцями – орієнтуючись на можливості *соціального просування в майбутньому* (щоб їхні діти вийшли, як кажуть, у люди в цьому новому суспільстві), – вже *тридцять відсотків* батьків міста Харкова (у тому числі російськомовні батьки!) воліли посилати своїх дітей до українських шкіл із початковими класами українськими (за даними 1992–1993 років). Така досить-таки кількісно значна (як за два-три роки: 1989–1991) і швидка переорієнтація зумовлена, за моїми спостереженнями, *тільки дуже незначною мірою* посиленням почуття етнопсихічної (націокультурної) ідентичності та посиленням національної української самосвідомості (*певна націоінтегративна роль в цьому новопосталій незалежній державі, яко самого факту історії – безсумнівна*). Значно вагомішу роль у переміні настанов доволі великої частини батьків щодо навчання їх дітей в українських школах (українських класах) мали головню *прагматичні* спонукальні мотиви (пов’язані, як вже зазначалося, із розрахунками на потенційну вертикальну мобільність у новому чи то оновлюваному суспільстві). Однак, у кожному разі, ці спонукальні мотиви (пов’язані зі сподіваннями на певні сприятливі можливості щодо соціального просування в майбутньому теперішніх учнів-дітей (незалежно чи то були частково патріотичні міркування, чи розрахунок головню прагматичний) *завсіди безумовно опосередковувалися однією спільною сталою соціально-психологічною “величиною”*. Це та системна “величина”, про котру ми вже не раз згадували: величина, котра відображає і водночас *безпосередньо детермінує міру предиспозиційної соціопсихічної готовності мовця до вживання тієї чи тієї мови; міру більшої чи то меншої прихильності (чи навіть і цілком негативної настанови) до послугоування у спілкуванні тією чи тією мовою; а саме, – йдеться насамперед*

про *соціопрестижний статус мови*. А статус цей (ще навіть до будь-яких помітних змін у реальній етнолінгвістичній ситуації, ще навіть до зрушень у самій живій практиці спілкування) *миттєво зріс об'єктивно* (порівняно хоча б зі старим від'ємним стереотипом “дерьовня”, “калхоз”, “рагульській язик” тощо), бо ж *за плечима цієї мови протягом одного лише дня виросла така вельми серйозна функціональна підпора як власна державність*. На цьому тлі початку *переорієнтації масової буденної свідомості мешканців міст на більш прихильне ставлення до української мови як мови молодої держави* (навіть етнічні росіяни Донецька у моїх вуличних бліц-інтерв'ю, що склалися з трьох запитань, виявляли цілком позитивне ставлення до самої можливості розширення сфери вживання української мови – 1993 рік...). *Вельми шкідливими виявилися запевняння кучмівської* (як, зрештою, і кравчуківської) *передвиборної програми про запровадження двох офіційних мов в українській державі*. Такі запевняння лише зворохобили громадську думку, і, що найгірше, – *посіяли двозначність, сумніви, дезорієнтованість щодо дійсно української націленості української держави, щодо її рішучості перевести державу на нову українську колію...* Вся наша біда (а нині маємо попри продовження спонтанного самовідтворення процесів зросійщення України також і нову офіційно-урядову русифікацію України) *полягає у тому, що питання мовно-культурного будівництва не тільки не розглядають як щонайважливіші стратегічні питання становлення історичної суб'єктності самої нації* (цебто доконсолідовування, добудови самої нації як цілісного етнополітичного організму), від чого врешті-решт залежить і її майбутня історична доля; але й, на жаль, *цілком не пов'язуються (на щонайвищому рівні влади) із доконечною потребою комплексного бачення і комплексного розв'язання питання дерусифікації України як тільки одного із моментів її загальної деколонізації*. На рівні уряду, парламенту та президента *нерозуміння потреби попередньої деколонізації* (яко утвердження всього спектру національних цінностей, національних інтересів, національних ідеалів, утвердження самої української ідеї в усіх сферах, на всіх рівнях і на усіх теренах України), *яко вельми багатомірного і складного завдання, що його має провадити, організовувати, фінансувати, регулювати, контролювати власне сама держава* (а не окремі просвітянсько-освітянські, громадсько-політичні та культурницькі структури...) *спричиняється*

до того, що зросійщення України триває (почасти навіть і наростає), а ентропійні тенденції в українському етнополітичному (усе ще структурно, інформаційно та функціонально неповному) організмі загрозово накопичуються... Брак державної відповідальності за ділянку національно-мовного та національно-культурного будівництва (а це, по суті, – одна ділянка, бо без відповідного сприяння становленню українського урбанізму; без цілеспрямованого насаджування у містах острівців та оаз українського культурного середовища; без динамічного становлення все нових і нових локусів новоукраїнської дискурсивної діяльності, а – відповідно – і нових осередків генерування смислів; без розбудови власне української модерної цивілізації на підложжі потужних міських агломерацій не буде і реального функціонального субстрату для українського мовлення, для української комунікативної активності у містах) означає нині тільки одне – продовження мовленнєво-культурного руйнування нашого українства... Чи хай навіть і його саморуйнацію... Першопочаткова (радше – започатковувальна) вибудова того, що будівельники називають “нульовим циклом” (а для нас – це метафора проголошення і законодавчої кодифікації української державности) ще аж ніяк, ясна річ, не гарантує повної добудови і стін, і даху... Полишеність, покинутість, понехаяність державою нульового циклу мовленнєво-культурного будівництва; затримка із спорудженням власних своїх цивілізаційних “стін” і внутрішніх розмаїтих багатофункціональних “приміщень”, – нині може означати лише одне: на вітрах і під дощами історії (особливо під безперервною “інформаційною зливою” русофонних mass-media) зруйнується і сам нульовий цикл... Зруйнується і сам підмурівок нашої державности, бо ж – повторюю – без мовленнєво-культурного самоусвідомлення і себествердження нації; без глибинного закорінювання почуття національної ідентичности у власну цивілізацію і культуру (і в мовленнєву культуру як у певну інтерпретативну діяльність та – відповідно – в сенсоутворювальну діяльність, – життєдіяльність, що розгортає нові смислові горизонти і в-монтажує особу у співвідповідній їй смисловій світі) народ не буде спроможним до динамічного самовідтворення, до самостановлення та утвердження все нових і нових системоутворювальних (ладотворчих, упорядковувальних) національних процесів, що розгортають і зміцнюють внутрішньонаціональні структури, посилюють їх резистентність, їх дієвість, їх інтегральну ціліс-

ність, їх спротив зовнішнім збуренням... У цьому контексті, на жаль, українська держава (і на рівні усіх її інституцій, і на рівні відповідальних державних мужів) *ще не взяла свідомо на себе роль активного націоутворювального, цементувального, націоінтегрувального чинника*. Ще раз – гранично стисло – про *три кроки до розуміння цієї ролі*:

Крок перший. *Без українського урбанізму (а власне великі міста та новітні міські агломерації є надпотужними зосереджувачами інтелекту, інформації та усіх форм і засобів культуротворчої активності) ми залишатимемося нацією без майбутнього (нацією, приреченою на поступове згасання), оскільки саме у лоні міст виривають ембріони майбутнього (майбутнього кожної модерної нації); саме тут – зародки всіх визначальних тенденцій... А у площині широко потрактованої культури (яко “пронизаних” специфічними смисловими сув’язями модусів життєдіяльності, на-ділених і пронизаних певними смислами життєформ, смисленаповненого та смислоносного життєвого середовища та дійсних стосунків дійовців, – дійовців, які у своїй співдії власне і творять дійсне середовище життя та життєплину) міста (міські середовища) є генераторами щонайновітніших смислових мереж та новітніх осередків сенсоутворення. Без динамічного українського середовища у містах – неминучі вияловіння і прийдешня безплідність української культури, а, отже, і *остаточна криза нації, бо ж культура – ядро нації... Культура – дійсно смислове ядро нації – у динамічній повсякчасній урухомленості тут-і-зараз ситуативних смислів щодо смислів граничних, щодо цілей та цінностей, щодо ідеалів та сподівань; щодо соціонормативних прескрипцій та щодо безлічі узвичайнених конвенцій та інших деонтизувальних регулятивів реального нашого життєво-українського щодення.**

Крок другий. *Український урбанізм із погляду антропологічної урбаністики означає насамперед появу – появу по геть таки всій поліфункційній системі містечок, міст і міських агломерацій держави – масового реципієнта української культури і носія цієї культури, тобто виникнення суцільного (та внутрішньокommунікативно усуцільненого) – хоча й поліморфного та політопосного в дискурсологічних своїх планах та вимірах – українського культурно-побутового середовища. Адже національно свідомі українці поки що почувають себе у Харкові чи у Херсоні, як у діаспорі (у певних кварталах Чикаго або Торонто є, певно, більше українства – українства як середовища – ніж, скажімо, у Маріуполі чи Миколаєві).*

Крок третій. Вхідження української культури у місто (культура як процес, як рецепція, реінтерпретація і передача культури) відбувається – цілкомоднозначно відбувається – лише через вхідження, через “занурення” самої міської людности у світ української мови... Вхідження української культури у місто (становлення тут такого ж українського середовища, як російським є середовище у Ростові, польським є середовище в Кракові, чи французьким є середовище у Марселі) є не лише обопільним процесом вростання культури в місто (культивуванням урбаністичного українства) і – навзаєм – вростанням самого міста в усталено-повсякденне нормальне національне мовлення (бо, середовище, властиво і зіткане зі спілкування – діялогізму та полілогізму – із розгортань та “нашаровувань” дійсних дискурсивних практик, які водночас є “фабриками” націокультурних смислів), але й перетворенням українського мовлення-спілкування на найбільш релевантний канал трансляції – трансмісії та постійної реінтерпретації культури, як єдино можливого модусу її живого побутування (адже культура, як це вже було наголошено, є незвичайною сукупністю продуктів культури, вартостей, артефактів, семіотичних систем, а, властиво, самим процесом їх функціонування: сприймання, перетлумачування, пере-давання в інтересобових та в інтергрупових контактувальних актах (у процесах співбуттювання, співдії та співприсутности, що й о-креслює контури життєвого середовища, яко дійсного життєсвіту); а також самої динаміки семіози (укупі з короткими замиканнями семіотичних серій та багатоплановою смисловою грою і т. д. і т. п.). Тому без (схематично кажучи) прямого підключення – підключення за допомогою спілкувальницько-комунікативних каналів рідного мовлення (тобто повсякденного використання української мови, що є водночас тією ви-будовою дійсних життєвих ситуацій реального діялогізму, які уконституїуюють саме живе середовище побутування культури, середовище життя та життєтворення яко такого), – підключення до розмаїтих “блоків” української культури (а свій вербально-інтерпретативний “еквівалент” мусить посідати навіть і “блок” малярства, чи, скажімо, архітектури), – українська культура залишиться поза містом, залишиться “герметичною” для міст України... Але ж культура поза містами – це і культура із жалюгідно малим (і часто малокультурним щодо культури самих потреб у культурі, у соціокультурному плані – малорухливим і цілком невибагливим) реципієнтом, споживачем, носієм, інтерпретатором...

Але ж культура без можливості “вибухового” зосередження того енергетичного потенціалу національної пасіонарності, котрий у сучасних умовах винуртовує “десь зісподу” (так діється принаймні в усіх розвинених націях із повнокровним національним середовищем у містах) *насамперед у великих містах*. Тому повторюю ще раз і ще раз – деколонізація України – це нині насамперед українська новоурбаністична революція. Революція лінгвокультурна. Революція, що повинна пролити на майдани і вулиці міст, у клуби, у кав’ярні, у домівки людей, у музеї і на стадіони, в аудиторії та коридори університетів наше нове щонайясніше сенсоутворювання. *Саме многократно інтенсифікований, употужнений у своїм багатоманітті та політопосності (а не лише кількісно) новоукраїнський дискурсивно-креативний (насамперед – сенсопороджувальний щодо самої своєї природи) потенціал зможе вчинити цю дійсно революційну зміну: оприсутнити-розгорнути справжнє (неанклавізоване, недисперсійне) достатньо помітне та продуктивне (і – принаймні – авторепродуктивне) соціокультурне (онтично та феноменологічно тотожне комунікативному та контактано-інтерпретативному) новоукраїнське середовище у містах.*

Мовлення у контексті мого неофункціонального бачення живого перебігу соціокультурних процесів я розглядаю як насамперед *інтерпретативну діяльність*, а також як присутню частину дискурсодій (конкретно-ситуативних дискурсивних практик), які є способом співбуттявання людей і занурені у сам життєсвіт, у плін життя та у життєве середовище у його феноменологічній окресленості, як середовища дійсної співприсутності людей та розмаїтих форм їх активності, що пронизані смислорухом. Способи тлумачення світу, артефактів, текстів культури (у широкому *знаково-комунікативному* розумінні терміна *текст*), а також співвідповідні *інтерпретативні моделі* (за визначенням психолога Д. А. Келлі) різні в різних культурах, субкультурах, стратах соціому. Власне поведінка людей, що належать до різних соціокультурних “світів” (комунікативних кіл), *засадничо різна, бо люди по-різному тлумачать світ і себе в ньому*, конструюють різні інтерпретативно-оцінкові візії світу. Відомий представник сучасної герменевтики Г. Гадамер у “Методі істини” слушно наголосив на тому, що *вживання мови неминуче навантажене цінностями й ціннісною оцінкою*. На цьому тлі *мова і цінності, мова*

і культура, мова й історичний досвід спільноти нерозривно взаємопов'язані. Інтерпретація тексту передбачає усвідомлення того, що текст – це завжди явище історичне. Читач (слухач) закорінений у свою історичність тією мірою, наскільки він культурно не змаргіналізований. Прорив в інтерпретацію відбувається тоді, коли дві історичності поєднують два різні погляди в один досвід. Якраз злиття цих двох горизонтів і творить значення (яко спільний “вузлик” у семантичному полі мови, яко опінію, чи яко конвенціоналізоване колективне уявлення на рівні публічного дискурсу, котрі більш-менш поділяються). На інтерперсональному (цебто на практично конкретно-ситуативному рівні) таке (вже не значеннєве, а конфігуративно-сислове взаємодіткнення) відбувається через інтерференцію співрозумінь (що є смисловими сув'язями), яко складнодинамічна гра смислової багатшаровості у щонайрозгорненішому діяпазоні, по-перше, предиспозиційних протосмислів (у тому числі певних попередніх налаштованостей щодо особи Іншого, щодо намірів спілкування та в аспекті ситуативних хотінь тощо); по-друге, позавербальних смислів, що уже імпліковані у саму живу ситуативність співприсутності та співдії (у тому числі коситуативності зараз-значущих речей, обставин, настроєвих станів та прагмофокусів спілкування тощо); по-третє, тих смислових конфігурацій, що пов'язані зі специфічним тезаврусом певного типу дискурсу (певного дискурсивного локусу), а також із актуальним репертуаром топіків діалогізму та смисловими особливостями конкретних мовленнєвих жанрів та притаманних їм поведінково-комунікативних моделей та складної співдії іллокутивних сил, що є релевантними (нерелевантними) щодо співвідповідних модусів спілкування тощо; по-четверте (і це, здається, останнє) смислова “збіжність” фреймів сприймання та гештальтів спів-розуміння залежить не лише від спів-відносності (чи то ізоморфізму) “контурних ліній” когнітивних мап у свідомості (у психосемантиці свідомості) двох (чи кількох) контрагентів комунікації, але й від спільного досвіду (якщо такий був) усіх їх попередніх спілкувальних актів та специфічної попередньої історії їх взаємин (або ж браку таких), бо ж саме в лоні цих останніх (інтерпсихічних стосунків, конкретних поміжлюдських стосунків) виробляється специфічна міжособова мова дуже тонких напівнатяків, смислоносних паралінгвальних порухів та латентних – зрозумілих лише цим двом – пресуппозицій смислу. Подібно до

того, як значення (у плані герменевтичної концепції Гадамера) не належить ні текстові, ні читачеві (слухачеві), а є наслідком їхньої взаємодії так само, на мою думку, інтерперсональне смислове поле (поля) та ті модуси “зануреності” у таке смислове поле самих спілкувальників (або ж тих, що кооперуються у певних акціональних співдіях і обмінюються-торкаються смисловими сув’язями через співвідомі акціональні коди та через попередній інструментальний досвід співоперування речами, засобами та процесами) є наслідком складної співдії (зазвичай спонтанної – хоч і саморегульованої – гри) усіх зазначених трохи вище чотирьох вимірів (чи то “поверхів”) актуального сенсоутворювання із *инакшистю потоків переживань (завсіди – ідіоіндивідуальними потоками) та з тими горизонтами граничних смислів, що окреслюються горизонтами цілей, цінностей та горизонтами сподівань спільноти, референтної групи, ба, навіть, і окремих індивідів. Ці останні (цебто кожен із нас зокрема) теж можуть імплікувати у власні горизонти граничних смислів свою індивідуальну “філософію життя”, свої окремішні уявлення (та співвідповідні інтенції) про норми (а кожен смисл – навіть і буденний – уже деонтизує ситуацію та надає їй відблисків аксіологічності, оцінки та певного трактування чогось, або когось).* Порушення континуальності у спільному мовленнєво-інтерпретативному досвіді неминуче відчужує від артефактів і текстів, породжує кризу культури, що ми маємо у всуціль зросійщених містах України. Ось чому *реукраїнізація великих міст України означає не просто “знання української мови”, “перехід на українське мовлення”, а відродження цілісного лінгвокультурного середовища із притаманними йому релевантними, закоріненими у власний культурний досвід, інтерпретативними моделями на автентичній мовленнєво-комунікативній основі. Культурне середовище зіткане насамперед із живих мовленнєво-комунікативних інтерпретацій (а щонайпростішою інтерпретацією є вже сама емоційно-смилова реакція на артефакти та на Іншого). Таке середовище є своєрідним динамічним калейдоскопом лінгвокультурних смислів, безконечно мінливим, але водночас із деяким відносно усталеним набором основних смислоносних складових лінгвокультурної комбінаторики та їх можливих відношень. Ідеться про певний попередній набір головних конструктивних елементів і каркасів у лінгвокультурному, психокультурному й ментальному*

конструюванні дійсності, у поєднуваності (непоєднуваності) певних образів, символів (етноейдем) та смислових одиниць.³⁶

Способи тлумачення світу, що органічно випрацьовуються в лінгвокомунікативних колах (навіть в умовах модерної глобалізації з її новітніми інформаційними технологіями й витонченими засобами колективного програмування свідомості), *не можна просто завчати*. Адже специфічні модуси інтерпретативної дії поєднані з системами цінностей і ціннісними орієнтаціями, які завжди глибинно *внутрішні*, бо “зливаються” в людському естві зі самою *ідентичністю людської особи, її духовною інтенціональністю й сенсожиттєвими спонуканнями*, а також із притаманними людині способами шукання порозуміння та саморозуміння. Цінності, як і нерозривно пов’язані з ними *інтерпретаційні взірці й еталони поціновування (аж до таких складних аксіологічних комплексів як уявлення про канонічну особу)*, не просто вивчають, – *ними переймаються, до них прагнуть, їх обстоюють*. Цінності не просто знають, ними керуються, їм “довіряються” в житті, надаючи особливі значущості тощо. *Цінності, що притягують, і цінності, що провадять, цінності, що надають сенсу нашому існуванню, і цінності, що розширюють горизонти наших життєвих цілей та очікувань, цінності, що стають рятівними для нас у часи суспільних, націокультурних та особистісно-людських криз*, – ось де справжня основа *деколонізації лінгвокомунікативного та лінгвокультурного середовища в містах України*. А вони – *лінгвокомунікативне, смислове та психокультурне – єдине ціле!* Йдеться тут насамперед про такі ієрархії цінностей, де цінності національної історії та української культури, цінність самого українського слова заартикульовані, яко суспільно та особистісно значущі.

Спільність, а також відносна внутрішня гармонія та когерентність суспільно-національних чи групових *цілей і цінностей* (за умов усієї їхньої множинності, диверсифікованості та полівалентності) – це не тільки проблема *взаємної узгодженості* чи самого процесу

³⁶ Лінгвальні смислові одиниці – це, по-перше, не тільки семи та лексеми і певні смислові домени, що обумовлені специфічними структурами семантичних полів мови, але й усталені ідіоматичні звороти, фраземи і паремії, котрі мають ідіоетнічний характер і теж впливають на вибудову того, що ще Роберт Редфілд називав *world-view*, а також стійкі компаративні одиниці на кшталт “дурний як пень”, “худий як тріска”, “цибатий як журавель” і т. д. і т. п. До цього ще треба додати специфічний репертуар топіків. Тематизація спілкування, є вельми варіативною у різних суспільних стратумах, групах (комунікативних колах, етнолокальних і субкультурних утвореннях).

узгоджування ключових понять, категорій або ідей. Такий, скажімо, погляд (що, як на мене, межує зі *сцієнтистсько-раціоналістичним редукаціонізмом*), на жаль, поділяє відомий український філософ В. Лісовий³⁷. Йдеться насамперед про те, що *колективна націлена дія* передбачає не тільки *узгодження значень на інтрасуб'єктному рівні*, а й *поділяння* (або принаймні *співрозуміння*) *тих смислів і тих моделей тлумачення*, які залежать не від *логіки людського розуму та від внутрішньої логіки самих ідей і їхніх конфігурацій*, а від *особливої логіки культури, від логіки повсякденної життєдіяльності й тих комунікативних процесів*, які заряджають, насичують усю систему цілісних лінгвокультурних концептів і конкретних лінгвокомунікативних конструктів певними *смыслами, цінностями й оцінками*. Вони достоту проглядають крізь будь-які твердження, підтвердження й заперечення, запитання і спонукування, осмислювання і тлумачення, крізь наші (щоразу тепер-і-тут конкретні *мої-твої-конкретні її...*) запотребування та хотіння... Ось чому проблема *взаємоузгодженості значень та тонких смислових сув'язей у загальному полі взаємодії* із необхідністю теж зіштовхується із проблемою *постколоніальної фрагментаризованості, дифузності (неструктурованості) єдиного* (а *єдине теж може бути поліморфним, поліфункційним та політопосним*) *лінгво-культурно-комунікативного поля нації*, а також окремих його функціональних субсистем, соціокультурних стратумів і локусів, що врешті-решт пов'язане із дисперсійністю окремих “острівців” українофонного спілкування у великих містах. Історично та буттєвісно важлива для українців проблема *консолідування нації* (а також прискорення процесів її внутрішньої динамічної *самоорганізації* через виникнення нових *точок бифуркації* й наростання нових синергійних процесів) *означає не просто “узгодженість” ідей, принципів, категорій, підходів, а реальне функціонування відносно цілісного лінгвокультурного поля сенсоутворювання й інтерпретації*, – поля, що злучене до купи (внутрішньо реінтегроване) природною множинністю та діяльнісно-смысловою “поліфонійністю” та багатобарвністю (аж ніяк не зведених до *єдінаабразія* якоїсь монолітно-зоднаковілої *спільної казарми*) багатьох і багатьох (безлічі!) живих дискурсивних практик, живих дискурсодій, які тут-таки (актуально) та повсякчас народжують і

³⁷ Див. його статтю про *ідею нації* у журналі “Сучасність” (квітень 2000, № 4, с. 54).

відтворюють, множать і розпросторюють, розпросторюють і утверджують новоукраїнські *сміслові мережі*, що *всередині них і через них* – *через їх дійсне функціонування* – *живі сміслові сув'язі забезпечують водночас динамічний зв'язок одиничного, загальнонаціонального та універсального* (через загальноспільнотнісну, через загальносупільну, через загальнонаціональну публічну легітимацію у дискурсах і через дискурси, у дискурсодіях, що скрізь осягають *безліч своїх спільних зон перетину*, а відповідно – *отже* – і зон спів-розуміння, зон по-розуміння і спільного спів-пере-живання). Йдеться власне про ті засадничо новоукраїнські сміслові сув'язі – сув'язі, що в них уже прозирають зісподу та грядуть певні спільнотнісні контури новоукраїнської міської цивілізації та новоукраїнської культури та – зрештою – української людини. Тієї людини, яка уже може нарешті реально закорінитися у цей живий (і екзистенційно життєдайний) достатньо розвинений культурно-смісловий субстрат; або ж, метафоризуючи цей процес трохи инакше: одержати духовий притулок, *на-бути* (а – радше – *повсякчас на-бувати*) духове пристанище (для думки, для потоку переживань, для уяви, для мовомислення, для діялогічного єднання з Іншим, чи то пак, – навіть і для самої можливості такого єднання) у смісловій оселі рідного слова, у тій глибинно-онтичній з-рідності зі словом (у самій можливості щораз більшого з-ріднювання зі смісловими візерунками рідного слова) саме “там”, де буттювання (спів-буттювання) людей торкається засадничо-буттєвісного. Сам процес сенсотворення – якщо він не деформований колоніальною та постколоніальною депривацією нашого слова та інгібуванням – як досі – нашого слово-сенсо-культуротворення є власне отією онтико-онтологічною “переправою” поміж буттюванням, чи то спів-буттюванням та Буттям, є мірою нашої справжності щодо цього останнього.³⁸ Цебто власне

³⁸ Роз-рив поміж людиною та буттєвісними її первнями Мартін Гайдеггер слушно вважав щонайбільшою драмою нашої доби. Оскільки людське буттювання через сенсоутворення (через саму нашу сенсогенерувальну здатність) пов'язане із Першо-осовною буття (є власне тим, що по-єднує нас із Цілим), остільки і така форма (чи то модус) *від-чуження українця (чи то хай навіть і грузина, або ж росіянина тощо) від сенсоутворювальних основ своєї культури (аж до втрати самого живого мовленнєвого середовища) як денаціоналізація людини теж має у собі вельми болісно-драматичний момент відчуження людини від глибинно-буттєвісних її первнів. Роз-рив того “чутливого нерва”, який ми називаємо національним спів-буттюванням (або просто національним життям, що можливе лише у національно живому, національно життєздатному середовищі, – у середовищі, що придатне для генерування*

рідне слово торкається того, що створює саму Можливість нам бути творцями (спів-творцями) та носіями смислів. Звідсіля і Понад-цінність (абсолютна аксіологічна вага) рідного слова, яко такого, що *зріднюючи зі своїм* (пере-даючи нам велетенські смислові ресурси нації і саму здатність до сенсоутворювання-культуротворення) злучує окремішне (ідіоіндивідуальне, ідіонаціональне, неповторно-спільнотнісне) із універсальним; по-єднує наше життя із буттєвісним, – із його первнями (чи підвалинами); а життєве наше (моє–твоє–її) середовище із життє-світом, що є врешті-решт світом смислів, смисловим світом, світом смисловідношень та смислообразів, світом пошуку смислів; світом на-ділених (на-ділених нами) смислами інтенціональних об’єктів... Власне із цього погляду тільки всеохопна деколонізація міського лінгвокультурного середовища здатна подолати, здатна перебороти створене колоніяльною руйнацією нашої нації ненормальне відчуження мільйонів українців (самого їх щоденного життя) від свого підставово-онтичного первня, – від життєво-смислових підвалин буттявання самої культури у співприсутності, у співдії, у співбуттяванні тих, які власне тому є етнофорами цієї культури (її живими носіями), що послуговуються цією культурою, певним чином інтерпретують її та поцінують цю культуру у самім повсякденні (вже навіть і тому, що сама ця культура вже “інтродюкована” у їх глибинне єство; вже навіть і тому, що сама ця культура у спосіб добре опанованих – якщо це не націомаргінали – своїх можливостях смисловідношень – є дійсністю самих щоденних взаємин людей. На жаль, сама наша українофонна креатосфера, яка би була дійсно спроможною генерувати новоукраїнські смисли, сьогодні є надто “розрідженою” та інфраструктурно анемічною. Таке поле сьогодні варто формувати через *реальне здійснення комплексної державної програми деколонізації України, через інтенсифікацію національних культуротворчих процесів, через посилення уваги насамперед до*

націокультурних смислів) є не лише згасанням національної культури та самої нації, але й водночас є роз-падом, деструкцією самого смислового світу. Ось чому етнолінгвоцид, який не тільки триває в Україні, але й посилюється, є лиховісним замахом не лише на саме буттявання української нації, але й на глибинно-онтологічний первень самої Людської Персони, – є замахом на саму її (кожної окремишньої особи) Сенсоутворювальну Здатність, яко здатність, що позначена Цілим та Універсальним, яко здатність, що спроможна вибудовувати (радіше – допомагати у вибудовуванні) внутрішньої цілісності (усуцільненості, смислової цілокупності) кожного окремішнього індивіда.

великих міських агломерацій (в націокультурному та націотворчому їх аспектах), через усіяке сприяння становленню (самостановленню) багатоманітних нових топосів дискурсивно-комунікативної активності та засадничо оновлених життєформ співдії українофонів – українофонів, які опинилися у соціокультурному просторі новітнього урбанізму аж геть на периферії (практично “*ви-пханими*” у дуже вузенькі суспільні ділянки) загальних соціокультурних процесів... Натомість сьогодні набуває свого функціонального “розгону” *процес етномаргіналізації*, сповільнюється *функціональне розширення українського культурно-комунікативного поля через абсолютне* (і в соціокультурному плані *асиметричне*) *засилля російськомовних мас-медій*; відбувається *штучне й дискримінаційне для корінної нації звуження українського лінгвокомунікативного простору у вищій школі, в установах науки й у війську*. Периферійність і “здрібнілість” власне новоукраїнських процесів сенсовідтворювання та генерування нових соціокультурних смислів ще більше “фіксується” сьогодні практично стовідсотковою відчуженістю геть усієї промислової еліти від української комунікативно-інтерпретативної активності. “Узгоджувати” можна тільки те, що *реально функціює*: українські *ідеї* значною мірою існують поки що в майже віртуальному “українському” середовищі.

Криза української культури в містах – це не просто наслідок постколоніальної руйнації нашого лінгвокомунікативного середовища, а й передусім *глибока криза смислів*, як наслідок *українського інтерпретативного* (і водночас *аксіологічного*) *вакууму в містах*. Тому проблема *відродження українського мовленнєвого середовища в містах, без чого неможливе відновлення національної ідентичності*, а отже, і самого народу як відносно окремішньої психокультурної системи, насправді набагато складніша, аніж здається на перший погляд. Хоча в цій складності власне й полягає *грандіозність української урбаністичної революції як революції дискурсивно-інтерпретативної*. Йдеться про *епохальний поворот щодо кардинальної зміни самого середовища побутування культури*, – зміни у життєсвіті нації, що властиво створюють націю заново. Було б абсолютно недостатньо виділити для державної програми деколонізації міста навіть десятки й сотні мільярдів гривень і розгорнути густу мережу кількамісячних (державним коштом) курсів інтенсивного опанування українською

мови для промислової та бізнесової еліти, професури вищої школи, офіцерства, державних службовців усіх рангів, розраховуючи на швидку зміну лінгвокомунікативного *середовища*. Воно, нагадую, є середовищем *насамперед інтерпретативним*, тобто таким, де важать *системи смислів, цінностей та оцінок*. Отож треба зуміти запропонувати такі *культурні цінності* на українській інтерпретативній основі (у тому числі суспільні, духовні, естетичні, етичні й інтелектуальні), які здатні були б створити, спираючись на потужні цивілізаційні інфраструктури, *достатньо сильне гравітаційне поле для інтенсивних бажань і прагнень досягти, а відтак й обстоювати цінності* (не просто як цінності українські, але й такі, що є *екзистенційно значущими для людини*). Такі вартості конче потрібні в житті людини як джерело інспірацій духу, як *мета* або ж місток до мети, як достатньо тривке підґрунтя для національної й особистої ідентичности, як присутній момент переживання повноти, цілісности буття та належного самоздійснення, яко врешті-решт певні обрії сподівань та граничних смислів, смислів, які по-діляються (хай навіть і в розмаїтих своїх версіях) комунікативною спільнотою (спільнотами, мезокомунікативними колами, етнолокальними утвореннями тощо). Ідеться про здійснення *фундаментально-універсальної потреби у співналежності*. Для того, щоб українська інтелектуально-творча еліта спромоглася на таке надзавдання (йдеться про *генерування новоукраїнських цілей і цінностей*, йдеться зрештою про експлікацію нової національної ідеї яко *проекту власного цивілізаційного майбутнього* поза євразійським конгломератом, йдеться власне про напружене випрацювання – у самих надрах національної співдії та креативно-комунікативної активності – нових дискурсивних стратегій, *нових смислів, та способів осмислювання-інтерпретації самої візії* таких надзавдань), – *ця наша дійсно нова національна еліта* мала би стати справді автентичною елітою на рівні Центрально-Східної Європи. Справжня еліта – це здатність дати суспільству нові й оновлені *інтерпретативні моделі*. Нова еліта – це здатність ставити такі понадцілі та домагатися осягнення таких понадцілей, які через надмобілізацію усіх наших творчих і спів-творчих ресурсів та нашого смислового та символного капіталу спроможні були б витворити в наших містах *потужну власне українську креатосферу*, яка б *заново створила українського реципієнта та власне українського ін-*

терпретатора (реінтерпретатора) артефактів і смислів, цілей і цінностей, спонукань і ціннісних орієнтацій. А – що найважливіше – створило б заново (через енкультураційні та реенкультураційні процеси) таку нову українську людину, яка б завсіди і скрізь ладна була б (ця новоукраїнська людина) самою своєю спів-участю у культурі, самою своєю за-цікавленістю у цій новоукраїнській культурі інвестувати у цю культуру (яко мінімум) власну інтерпретативну активність та свою особисту мовленнєво-комунікативну (а – отже – сенсоутворювальну-співсенсоутворювальну) життєдію. Тільки у цьому разі можливий історичний порятунок української культури (яко культури дійсно повнокровної та повноцінної на тлі всесвітньому, на тлі глобальному), і тільки у цьому разі можливий також і порятунок самої нації. Якщо ми не спроможні на це, якщо не здатні подолати постколоніального примітивізму суспільної думки, а також постсоветського лінивства й самоомани неоромантичного ретроспекціонізму, – отже у нас усе ще не склалася інтелігенція як *культуротворча суспільна сила*. Культуротворення не тільки породжує смисли, але й існує в атмосфері *активного сенсотворення*. Воно абсолютно неможливе без *напруги інтерпретативної життєдіяльності*, без повноцінного українського лінгвокультурного (контактно-діялогічного) *середовища великих міст*, без зусиль інтелігенції дати такі ідеї, образи й інтерпретації, дати такі смислові конфігурації і такі яскраві та атракційні імажинативні системи³⁹, які змогли б *індукувати* українське лінгвокультурне поле,

³⁹ Уява, яко вельми важливий (із погляду моєї концепції фундаментальної сенсології) *сенсоутворювальний та креативний первень*, має посісти (разом із нашими інтелектуальними силами, кардинальними зрушеннями у самій епістемі та в когнітивних стилях, разом із перемінами у знаннях та у модусах пізнання) зовсім не другорядну роль. По-перше, тільки вільна уява вкупі з потужними енергіями бажання може “висадити у повітря” зісередины *дерев’яні постсоветські дискурси* (вкупі з *притаманними їм – цілком зрегідизованим та вельми бідними у смисловому плані – лінгвоконцептами*). Саме уява завжди потужно “розгойдує” смислорух (зокрема складні ігри смислів). Саме уява вносить додаткові імпульси *творчого неладу у гру смислів*, – аж до *посутньої модифікації схем смислових ігор та трансформації культурних кодів і – відповідно – трансформації семіосфери та семіозису*. По-друге, уява (зокрема завдяки своїй “гандемній” поєднаності із хотіннями) *роз-ширює простір дійсно вільної творчості*. Щоправда, як слушно зазначав був Жан Бодріяр, енергії потягу та бажань (употужнені нашою людською уявою) самі інтегровані у раціональний (у суспільно-раціональний) порядок. Отож і уява, і енергія хотінь лише почасти розкріпачують нас, бо ж і самі іще потребують розкріпачення, – потребують вивільнення із дискурсивних схем позавчорашнього дня та із лещат зрегідизованих – нульових у

що є водночас полем сенсоутворювання, а отже, і самовідтворювання культури.

семантичному плані – недосмислів та смислових симулякрів. Саме уява (примножена енергією бажань) бунтує супроти тих так званих *остаточних відповідей*, що їх дають нам советські (а нині також і постсоветські) *квазіідеологічні, квазіполітичні та квазі-філософські дискурси*. Як це дуже переконливо, як на мене, показав був іще Альбер Камю бунт супроти старих ідей (та проти старих способів їх експлікації та комбінування, – додаю я) не є негативно спрямованим. Всупереч Максу Шелерові Камю наполягав був на *творчому характерові такого бунтарства*. Саме бунт, на мою думку, ви-являє потенціал вільного смислоруху через *роз-кутість уяви та той запал душі, її порив, її гіперінтенціональність, що їх Дмитро Донцов зазвичай окреслював був як нестримний вітальний гін, а Лев Гумільов називав був пасіонарністю*. Можна було б сказати навіть, що в основі основ усього дійсно Нового (а також самої енергії новотворення *яко процесу*) *лежать не ідеї (ідеологеми); концепти (категорії); не доктринальні схеми, а запал душі та уява. Ці останні не просто щось ви-ражають (формулюють і о-формляють), а є безпосередньо самими сенсоносними енергіями; енергіями, що за-пускають і употужнюють смислорух; енергіями, що роз-ривають будь-які ретідні коваріяції суджень і пласких умовиводів; енергіями, що по-єднують раніше начебто “непоєднуване”. Вони є не ви-раженням і не продуктом творення, а самим творенням (спів-творенням) яко таким. Вони не бувають продуктивними (чи тим паче – репродуктивними). Вони є самим продукуванням. Однак і уява ви-будовує (по суті – повсякчас продукує) дійсність власне тому, що й вона сама вибудовується не лише у цілком спонтанному саморусі імажинацій та ейдем, а повсякчас зазнає смислового нюансування через динаміку смислообразів та ситуативно-смислові (і водночас калейдоскопічно несподівані) смислообрази. Ті смислообрази (вкупі із вільним потоком уявлень), що посилюють також і саму діяльність нашого інтелекту, – є безпосередньо причетними не лише до художньої, але й до наукової творчості та творчості філософської*. Недарма Жак Деріда в есеї “Сила та значення” звертається, як до все ще актуальних, до роздумів Емануїла Канта (висловлених зокрема в його працях “Критика чистого розуму” та “Критика здатності до судження”) про взаємодію інтелекту та уяви: у сфері того, що ми називаємо прекрасним “розум перебуває на службі в уяві, а не уява на службі у розуму”. (Див. Деріда Ж. Письмо та відмінність. – К., 2004. – С. 14–16). Уява, як це зазначає Деріда, погоджуючись у цьому із Кантом, не відкривається очам. У вільній своїй внутрішній грі (*а в регіоні своєї свободи і яко властива свобода уява радше формує–творює, аніж відображає*). Отож, як пише Деріда, *уява – це свобода, яка виявляє себе лише у своїх творіннях*. Свобода уяви полягає між іншим у тому, що уява не зв’язана когнітивними схемами та вільна від концепту, – уява вибудовує свої світи *без концепту*. Однак відбувається це за участю смислообразів, – додаю я, – смислообразів, які теж здатні *вільно плавати* (хоч і співвіднесені зі смисловими мережами, проте не зафіксовані у семантичних полях та в схемах категоризації). Уява (вкупі із динамічними смисловими сув’язями) є радше іманентно *самою процесуальністю творчості, а не її ви-твором, чи то ви-раженням*. У будь-якому разі *самі діяння творчої уяви (зокрема у невидимих глибинах художньої свободи) саме яко потужний чинник новітнього сенсоутворювання не можуть бути недооцінені чи тим паче зігноровані дійовцями новоукраїнської культури у “наступі” цієї останньої на урбаністичне середовище*.

Зважаючи на те, що із загальноукраїнської етноінфокомунікативної “тканини” геть “випадають” великі міста чи міські агломерації на Сході та Півдні (а практично також і на самій Наддніпрянщині), а також із врахуванням того, що інформаційний пласт професійної культури в Україні досить таки “тонкий”, малопотужний, ба, навіть, злидений (майже повна відсутність сучасної української драматургії, відеоіндустрії, серйозних наукових шкіл у дуже багатьох ділянках гуманістики, повна стагнація – ось уже більш ніж двохсотрічна – філософії і теології, тривалий занепад театру, кінематографу і т. д.) можемо тільки констатувати, що інформаційно знекровлений, структурно та функціонально збіднений сучасний український *культурний/лінгвокультурний потенціал* не може стати (принаймні *ще не може стати*) достатньо життєздатним, конкурентоспроможним у “боротьбі” за реципієнта. Цей наш потенціал не може усе ще бути *резистентним* (а також достатньо пластичним, достатньо адаптивно-адаптувальним) щодо зовнішніх інформаційних збурень. *Якщо у великих містах не буде створене (не буде ревіталізоване) полівалентне, всеохопне українське інформаційне середовище,* – у цьому разі *поле української культури, її дійсного функціонування і надалі скорочуватиметься наче шагренева шкіра в романі Бальзака. Середовище великого міста* (сама контактано-комунікативна лінгвокультурна мережа, атитюдоді і преференції щодо культурного “споживання”) *є тут абсолютно дисфункційними щодо самих можливостей живого розгортання українських культурних продуктів* (їх активної рецепції, реінтерпретації), накладає майже фатальну “печать” безперспективності щодо можливості “самозародження” у найближчій майбутній того соціокультурного (лінгвокультурного) *функціонального простору*, що став би *локусом* (чи то – багатоманітними *локусами*) українського культурного життя. Дрібні лінгвокультурні острівці окремих українських “громадок” почувають себе тут мов у діяспорі... Кому в тих велетенських урбаністичних осередках Українського Сходу та Півдня взагалі потрібна якась українська культура, якщо немає тієї реальної комунікативної мережі, реальних українських комунікативних згустків (а йдеться не тільки про згустки повсякчасного живого діялогізму, але й про *акціональну спів-дію, про кооперування у цій співдії, про її солідарну потугу, кот-*

ра теж безумовно є смислоносною⁴⁰), що внутрішньо потребують

40 Попри реальність, що ми конструємо у смислах та у смислевідношеннях, безперечно існує також і діяльнісна реальність (що теж насичена, за-ряджена, промаркована і унапрямувана смислами). Зрештою спосіб і сам характер взаємодії (чи це співдія, чи протиборство тощо) завжди генерує певні ситуативно-діяльнісні смисли всередині актів конкретної співдії. Це стається не тільки тому, що існують повторювані (стандартні) дії, які в-пізнаються, але й тому, що в основі самої життєдії (будь-якої життєдії – навіть і цілком абсурдної, чи то такої, що ви-падає із ситуації) залягає структурований смисловими сув'язями досвід та ті на-цілювані та унапрямувані прото-смислами та перед-смислами інтенції та хотіння, котрі “просяться” до своєї екстеріоризації у поведінкових актах, у вчинках, в інструменталізованих екстероформах співдії. Тому у певних (але у вельми посутніх відношеннях) також і певні смислові констеляції, що явно чи то імпліцитно “вплетені” у мотиви, у спонукування, у наміри, у хотіння, можна, на мою думку, розглядати також і jako початкову ланку дії. Суспільна дія є такою, яким є смислообраз цієї дії (в очах, у враженнях, у реагуваннях, у способах тлумачення тощо) самих дійовців, – дійовців, які надають певним діям, чи то подіям того чи того смислу (ось чому дійовці, що залучені у ту саму життєдію-співдію, ба, навіть, історичну по-дію одночасово тут-і-зараз насправді можуть мати – і зазвичай таки мають – достатньо різні смислообрази співвідповідної подіївості). Ось чому, між иншим, нонсенсом (хоча й геополітично здетермінованим нонсенсом) є ідея написати так звані спільні (взірцеві, правильні, цебто такі, де все зведено до спільного знаменника) підручники з історії (наприклад, “спільного” білорусько-російсько-українського підручника). І це не тільки тому, що ті самі дійовці, які є героями для одних, у той самий час можуть вважатися ворогами, лиходіяями, ренегатами чи навіть злочинцями для інших (або принаймні для значної частини суспільно впливових людей цієї иншої сторони), але й також тому, що самі інтерпретативні моделі в історіографії, самі історіографічні візії і підходи та співвідповідні з ними неоднакові перспективи бачення, а також і різні фільтри вибіркості так званих “фактів” (якими б не намагалися бути “об’єктивними” історіографи) завжди залежать (і винятку тут немає!) і від світобачення носія певних історичних знань, і від того тезавруса, що ним оперує той, хто трактує історичні події. Хоча суб’єктивно людина, що трактує історію (якісь процеси, події, суспільно-історичні колізії) цілковито широко може бути впевнена, що подає лише факти, а не певний від-селекціонований та від-сепарований від феноменологічної багатшаровості дійсного життєсвіту уже попередньо про-інтерпретований об’єкт. Адже будь-який факт насправді завжди є смисловим конструктом. Зазначу, що в структуру тезавруса (у тому числі, наприклад, у сам термінологічно-категоріяльний апарат історика, чи то хай навіть і пересічного інтерпретатора історії) завжди – чи то явно чи то імпліцитно – імплікованими є певні “готові” (наперед за-дані, устійнені вже для того, хто тлумачить) способи смисловідношень. Але будь-який людський смисл уже є оцінковим (таким, що за-ряджений певною співвідсною чи то кореферентною значущістю), тобто ніколи і ніде (за жодних обставин) не може бути вільним від певної системи аксіологічних координат. Або інакше кажучи: кожен смисл (або пучок смислів), якими ми (я, ти, вона, вони) на-діляють так звані історичні факти існують лише у тих зв'язках, тих зчіпленнях та реляціях, які припроваджують їх (смислообрази та смислові кова-

безнастанного інформаційного “підживлювання” своєю культурою? Організм української культури в цьому середовищі напівмертвий... Здається, гранично наївною є думка про те, що якась частина так званих “російськомовних”, яка б воліла законодавчої кодифікації російської мови як другої офіційної, “не запідозрює” того, що саме цей законодавчий акт *став би актом найбільшої дискримінації української культури, українського живого мовлення, дискримінації самих українців*, оскільки легітимізував би цей статус повної і разючої функціональної асиметрії між російським та українським “сегментами” лінгвокультурного середовища. Тобто остаточно б закріпилася сьогочасна дійсна домінація російських лінгвокультурних і комунікативних взірців. А отже, була б і остаточно гарантована повна монополія для абсолютного домінування (а власне – і соціокультурного та суспільного панування) русофонних дискурсивних практик у самому житті. Така домінація (а влада дискурсу та владоможність

ріяції так званих фактів) до граничних смислів – до горизонту індивідуальних, групових, суспільно-національних цілей, цінностей та сподівань (у тому числі цінностей ідеологічних, цінностей релігійних, сподівань геополітичних тощо), які дуже істотно варіюються (а часто є зовсім різноспрямованими чи то навіть і супротивними) від суспільства до суспільства, ба, навіть, від однієї групи того самого суспільства до іншої його групи. На цьому тлі годі уявити собі, аби, скажімо, мешканці міста Дубліна вшанували провідника та героя Великої Англійської революції Кромвеля (наприклад, спорудивши пам’ятник на його честь) хоча б уже тому, що під його орудою було фізично витлумлено, чи то вигнано з Ірландії понад третину усіх ірландців (на ділі це був геноцид щодо цього народу). Так само неможливо уявити собі, аби, скажімо, десь у російському Петрозаводську був вшанований один із чільних організаторів дійсно героїчної оборони маленької Фінляндії Карл Густав Еміль Маннергейм під час вторгнення Росії (СССР) у 1940 році на терени цієї держави. Історична розмитість нашої української ідентичності сьогодні полягає зокрема в тому, що за два десятиліття державної незалежності українці усе ще не спромоглися цілковито усунути з наших площ та вулиць пам’ятники одному із організаторів (поряд із Львом Троцьким) трьох спроб окупації України Владіміра Леніна (нагадаю лише тут, що сам московсько-більшевицький уряд дипломатично визнав був – хоча це й було лукавством – Українську Народну Республіку). Пам’ятники організаторам окупації України, а також тим її ворогам, що відтак здійснювали її – України – большевицьку колонізацію (а пам’ятниками усім цим вождям та вождикам усе ще рясніє Україна) сьогодні можна вважати насправді індикатором, чи то “лакмусовим” папірцем того, наскільки різним колоніальним режимам (а тепер вже і неокolonіальним ставленикам Кремля гаспадам януковичам та табачникам) вдалося вимити з-під підложжя нашої української культури (вкупі із психокультурою та менталітетом, як інтегральною частиною цієї культури) наші автентичні смислові ресурси, наскільки вдалося все-таки ці смислові наші ресурси цілковито порозріджувати та креолізувати...

його монопольних носіїв стали б нечувано взаємопідсилюваними...), як вияв постколоніального становища України, – з одного боку, та відсутності реальної урядової політики афірмативних акцій щодо знекровленої та “хворої” української міської культури, – з другого, дійсно є абсолютною домінацією, збереженням (і навіть посиленням) факторів інформаційно-психологічного насильства над україномовним українством.

Ніякого чуда не станеться в руслі гаданого “самоперетворення” міст України на українські міста із властиво українським (або принаймні на третину українським) автофонним націо-культурним середовищем... Ніякого чуда “самооновлення” фенікса не збудеться... Там, де це відбувалося (де ставалася ревіталізація лінгвокультурного середовища з нуля, як в ушент згерманізованих ще до 1920-х років містах Чехії чи у ще неівритомовних на початку 50-х ХХ ст. містах Ізраїлю тощо), – там здійснювалася цілеспрямована та наполеглива комплексна лінгвокультурна політика держави.

А неоромантики-“патріоти” тим часом і сьогодні пасивно вичікують якогось дива або ж уповають на так звані “мовні” укази, закони та розпорядження (які – повторюю – самі собою абсолютно нічого не здатні змінити)... Сподіватися на “ефективність” мовної “політики”, провадженої методом “постанов”, “декларацій”, “ухвал” чи навіть “законів” – це все одно, що наївно сподіватися на можливість значного посилення реальної фертильної активності українського жіноцтва через стимулювання її указами та циркулярами про збільшення неттокоефіцієнта відтворення української людности... А сфера мовлення ще більш консервативна (закорінена у стереотипи, предиспозиції та атитюдиди, у просту побутову узвичаєність-габітуалізованість) аніж демографічні процеси самовідтворення людности... Цього, на жаль, не розуміє (чи не хоче розуміти) ані І. Драч, ані М. Жулинський, ані голова “Просвіти” П. Мовчан, які лише мімікували мовно-інформаційну та гуманітарну політику “показовими” презентаціями книжкових виставок чи так званим “закидуванням десантів” на рівні так званих “заходів” у якесь “місто” (а насправді – в одну залу того міста)... І дива не станеться (а триватиме завершальна фаза розпаду і деструкції ще ледве живого українського лінгвокультурного докільля), якщо не буде зреалізовано таких трьох взаємопов’язаних стретегем:

Перше. *Здійснення на всіх рівнях та в усьому соціокультурному просторі (в усіх стратурах суспільства та відповідних лінгвокомуні-*

кативних середовищах) *державної програми деколонізації культурно-цивілізаційного середовища* України, насамперед *міст та містечок*, які задають *поведінково-культурні взірці та систему ціннісних орієнтацій для всіх інших*. Свого часу за понад півроку “урядування” голова державного комітету інформаційної політики Іван Драч та його заступник Степан Павлюк (а вони досі вважаються націонал-демократами) не спромоглися випрацювати бодай якоїсь стратегічної схеми-проекту відповідної державної політики, якийсь (бодай попередній) документ такої політики. Натомість уже сьогодні прем’єр у справах гуманітарних – українофоб та русифікатор – Д. Табачник від першого ж дня своєї праці взявся до цілком реальних *комплексних дій щодо реколонізації України* (особливо після візиту В. Путіна у Київ 27 жовтня 2010 року)⁴¹.

Друге. *Нарощування нормальних* (за середньоевропейським взірцем – наприклад, на кшталт польських або словацьких), тобто *структурно та функціонально повних, власне українських культурно-цивілізаційних інфраструктур*.

Третє. *Культивування всіх можливих передумов і можливостей становлення та появи яскравих українських творчих особистостей* (від рок-зірок та кінозірок до блискучої української університетської професури). Саме на цьому рівні відбувається вирішальне стимулювання інноваційних і достатньо дієвих смислів, візій, способів інтерпретації... Саме інтелектуали й творці початково генерують (регенерують) відповідні нові смисли та новотлумачення, а також деякі істотні фрагменти нової картини світу. Ідеться про цілком *альтернативне* до неоромантично-ретроспекціоністського (криптопатріотичного), *максимально прагматичне*, побудоване на реалістичному розумінні *внутрішніх функціональних механізмів розгортання цілісних літвокультурних процесів, створення нормальної, цебто функціонально придатної, функціонально надійної оселі для нашого нормального духовного життя*. Такої оселі, де можливість

⁴¹ Безперечно, одна із трьох підписаних умов під час цього візиту щодо видання в Москві (покрокове – поетапне) цілої низки начебто “спільно” розроблених модульних посібників (окремими проблемними зошитами) є прямим продовженням колонізаторських так званих “харківських умов”. В них йшлося практично вже про анексію частини кримської території. Спільні ж історичні посібники, що покликані програмувати свідомість учнів на взірць московського казармового “єдиномыслия” є також духовною анексією, анексією території духовної свободи, території вільної думки – є московсько-пітерською анексією думок і сердець наших українських школярів.

масової появи “варвара в прихожей” (культурно знекоріненого та морально спустошеного етномаргінала) мінімізована можливістю постійного розпросторювання самої світлої “вітальні” (вітальні без євразійського сміття та коротичівсько-шведцовських “бульваров”) потенційно для абсолютної більшості нації... У такій вітальні безперечно знайдеться достойне місце для органічних русофонів чи органічних полонофонів..., чи, можливо, у скорому часі, і курдофонів... Але й, – для українофонів, – теж!

У відбудові українського урбанізму, як психокультурного та лінгвокультурного середовища, ми мусимо враховувати суто український параметр постколоніальної ревіталізації міської культури: наше місто не оживе як система цілісних і органічних комунікативно-культурних структур, якщо там не оживе українська мова, розгорнувшись у реальному мовленні-спілкуванні у дійсному українському (щоденному) слововживанні, що й тільки вибудовує інтерперсональні наші та інтергрупові смислові поля. Тільки входження української мови в міське середовище стане входженням міста у світ української мови і, урешті-решт, у світ живої культури нації. З іншого ж боку, без одночасного інформаційного та структурно-функціонального (вкупі з інфраструктурним) употужнення української культури, українська мова ніколи не досягне “ваги” престижної мови, а не тільки мови для кухні, базару та для оголошень в метрі... Тому проблема деколонізації та дерусифікації українського міста є проблемою становлення українського культурного середовища, чи, принаймні, для початку, українських комунікативних “оазисів”.

Дифузний, “розукраїнений” характер самосвідомості “хохлів” і “хохлушек”, їх внутрішня роздвоєність, постійне перебування “на межі”, часто глибинна фрустрованість (особливо недавніх мігрантів з українських сіл у міста, – мігрантів, які ще не встигли пройти перехідного періоду акомодатії, аккультурації і ресоціалізації) часто під тиском від’ємних щодо них соціально-психологічних настанов зросійщеного безпосереднього довкілля, що “проектуює” гетеростереотипи на кшталт “дєрьовня!”, “жлоб!”, “рагуль!”, “бик!”, “лох!” досить виразно виявляють дійсно націомаргінальне становище кільканадцяти мільйонів українців у містах Центральної та Східної України.

Українська необхідна для культурно-цивілізаційного буттявання (співбуттявання) нації деколонізація українського урбаністичного

середовища мала б відбуватись через *поступове звуження* (аж до граничної мінімізації) *процесів маргіналізації* українців у містах, авідтак і реасиміляції. Це ставить перед нами вельми складне, але необхідне для життєздатности й цивілізаційно-культурної повнокровности нації завдання *створити передумови для становлення новоукраїнського урбанізму* (зокрема і на рівні цілісного лінгвокультурного середовища). Адже саме великі урбаністичні осередки завжди були і є *генераторами прийдешніх культурно-цивілізаційних форм і спрямувань*. Тому нація не матиме *свого* прийдешнього, якщо культурно не опанує власних міст. Отже, ідеться про *закорінювання українства* як реального середовища, як семіосфери, як української *креатосфери*, як достатньо “густої” і динамічної української комунікативної мережі в містах, як *масового реципієнта, що має внутрішню потребу, внутрішню зацікавленість у тому, аби постійно бачити власну сутність (і людську, і національну) у цілісному дзеркалі української культури, а не в жалюгідних уламках* потрошеного на друзки дзеркала. Ідеться про витворення тут, у наших містах, потужного пласту професійної і повсякденно-побутової української культури на власній мовленнєво-креативній, мовленнєво-комунікативній і мовленнєво-інтерпретаційній основі. Адже тільки на цьому ґрунті (у “спільному сегменті”, де, умовно кажучи, “перетинається” *коло культури з колом живого мовлення*) *можливе те живе повсякденне сенсоутворювання–сенсовідтворення*, що на ньому тримається, з його екзистенційних глибин живиться творча душа особи і народу. Новий український урбанізм, що тотожний *становленню новоукраїнської цивілізації*, означає насамперед *дбайливу і цілеспрямовану “забудову” українського міста суцільними “кварталами” українських смислоносних і смислотворчих лінгвокультурних конструкцій*. Тоді і нова українська мисль оселиться в цих оселях рідного слова... Але *рідного тільки тоді, коли місто зрідниться із ним заново*. Коли органічно розростуться тут достатньо численні (хоч і розмаїті, різні!) мезокомунікативні лінгвокультурні кола достатньо інтенсивного та достатньо щільного українофонного спілкування, українофонної вербальної поведінки та відповідної цьому інтерпретативної активності, як визначальної в дійсному культуротворенні (у самостановленні живих смислових світів). Саме у цьому не лише національному вимірі, але й вимірі людинометричному (в аспекті життєтворення, життєдіяльності та життєсвіту, що властиво зливається зі світом смислів, зі світом

дійсного смислоруху) згадані лінгвокультурні кола онтично стануть тотожними колам соціокультурним, цебто вибудовуватимуть саму життєву тканину етносоціального (етнонаціонального) організму, в чому властиво і полягає синхронно-діяхронна суцільність та усучільненість власне національного співбуттявання. У чому ж тут властиво людинометричність такого мого бачення? Екзистенційний аспект мовленнєво-культурних процесів у містах України (процесів, що мали би розгортатися у напрямі деколонізації цього середовища) полягає ось у чому: *для нас гранично важливим є не тільки те, як мовці поводяться із висловлюваннями (яким словом і як цим словом вони орудують, в який спосіб ситуативно його вжиткують), але й те (і насамперед те!), що ці ви-словлювання (ці спілкувальні акти, це слово) чинить із самим мовцем. Як це слово впливає на мовця та на ситуацію? Наскільки впливає? Наскільки робить нас такими, якими ми є? Наскільки тканина живих комунікативних (мовленнєвих) актів припроваджує нас (кожного зокрема: мене, тебе, її), а, може, навіть і “в-тягає” нас у ті смислові мережі (а це і є енкультурація, чи то реенкультурація), що становлять (йдеться про смислові мережі) глибинну основу самої культури, дійсне підложжя самих повсякденних процесів функціонування і дії культури? Але якої культури? І якого живого мовлення? І яких дійсних смислових мереж? Проблема деколонізації – таким чином – сягає самого нутра людини. Самого її екзистенційного ества. Це безмірно ускладнює деколонізацію. Але ми повинні відверто говорити про це нині як про надзавдання. Будь-які інші палеативи не збережуть української нації для всього людства, для майбутнього, але насамперед задля неї самої, – задля збереження абсолютно унікального світу смислів.*

Як це вчинити? Як це станеться? Це вже тема окремої студії. І, вочевидь, не однієї. Але тут переходимо вже у сферу етнонаціональної політики, лінгвокультурної політики, політики ревіталізації українського урбанізму. Усі ці системи суспільного регулювання та суспільної (суспільно-національної оптимізації) і досі, на жаль (як, зрештою, і багато царин нашої наукової гуманістики, наших соціальних знань, нашої філософської, нашої богословської думки і т. д. і т. п.), ще перебувають в ембріональному стані. Уже й це пунктирно окреслене коло питань, які пов’язані з неофункціональним баченням живих лінгвокультурних процесів (у їх реальному розгортанні в кон-

тексті середовища, а також у різних ситуативних та поведінкових контекстах), засвідчує *невідкладну потребу комплексного трансдисциплінарного дослідження цих процесів* із поєднанням зусиль (а також підходів, методів, візій) соціології (зокрема соціологічної урбаністики та спеціальної соціології культури) із етносоціологічним та соціально-психологічним баченням. Це, сказати б, *макроконтекст*. Моделювання мовленнєвої поведінки (з урахуванням складної диверсифікованості і водночас взаємодії *різних лінгвокультурних груп мовців*, різних соціолектів, субкультурних утворень міста, сфер спілкування та розмаїтих дискурсивних стратегій у їх співпоєднанні із різнофункційними локусами контактування людей в реальних процесах співбуттєвості та життєтворення тощо) мусить, вочевидь, ґрунтуватися на своєрідному синтезі тих дослідницьких моделей та епістем, які вироблені в лоні соціолінгвістики та етнопсихолінгвістики, а також так званої “етнографії спілкування” (яку започаткували ще чотири десятиліття тому Д. Гаймс та Дж. Гамперц); далі – когнітивної етнолінгвістики; далі – дискурс-аналізу та наратологічного аналізу; далі – функціональної лінгвопрагматики та конверсаційного аналізу... Між іншим на рівні когнітивної етнолінгвістики (а також так званої етнометодології) вдається поєднати вивчення мовної картини світу, його категоризації з етнічними особливостями менталітету, культури та пізнавальних процесів. Цілком очевидно, що подібний трансдисциплінарний синтез може бути успішним тільки в разі вироблення (на підставі системного підходу та синергетики, а також, на мою думку, – на підставі *нового філософського напрямку фундаментальної сенсології*⁴², який я започаткував) відносно цілісної моделі самого предмета. Тут хочу лише додати, що, попри своє самодостатнє значення як нового способу філософування (а, може, й нового філософського напрямку), *фундаментальна сенсологія* може мати сьогодні майже прямий вихід у живий праксис загальних націокультурних процесів. Адже годі переконувати будь-кого, що найгострішим (і найдраматичнішим) дефіцитом в українському суспільстві є нині *брак смислів* (зокрема та насамперед *брак граничних смислів – брак достатньо виразних горизонтів цілей, цінностей та*

⁴² Див. попередню мою книгу “*Фундаментальна сенсологія. Сенс сенсоутворювання*” (обсяг – 558 стор.) в електронному (мереживному) архіві *Anthropos*. Там-таки див. іншу мою філософську книгу “*Маленький трактат із філософії смислу*”; а також читай розвідку “*Дискурс – дискурсодія – сенсотворення*” у другій половині цієї книги.

*сподівань). На цьому тлі вельми важливим вважаю філософське про-
думування сенсу самого сенсоутворювання, яко глибинної підвалини
співприсутності та співбуттювання, яко онтичної можливості
розуміння та порозуміння, яко передумови автентичної свободи та
творчості.*

Наголосімо ще раз: сьогодні українські міста (навіть і такі відносно
українофонні як Львів) саме тому, що продовжують далі *катастрофічно
розукраїнюватися*, все менше і менше можуть вважатися базою
дійсного самовідтворювання націокультурного середовища (як певної
цілісної мережі, як цілісного комунікативного поля, котре б ставало
чинником *енкультурації наймолодшого покоління українців у містах*,
– їх залучення до цінностей, візрів і норм живого українства, до
його світосприймання та світорозуміння до живого нашого діяло-
гізму, до органічного входження у смислові мережі культури, до
тієї інтерпретативної активності, котра єдина утврджує смислову
основу культури): відчуження від свого рідного мовлення, є водночас
відчуженням від своєї картини світу і врешті-решт від своєї культури.
Тому для сотень тисяч і навіть для мільйонів етнічних українців
*урбанізація в Україні усе ще продовжує бути тотожною маргіналізації
– деетнізації – зросійщуванню* (або ж цілковитій асиміляції): хохла-
маргінали є лише *перехідним щаблем* до остаточного зросійщування
(їх діти, звичайно, уже повністю асимілюються). Тому *мінімізація
етносоціальної маргіналізації мігрантів* (а своєрідна хронічна чи
перманентна дезадаптованість маргіналів вносить моменти постійної
дисфункціональності у саме українське культурне середовище, пору-
шує гомеостазис у ньому, звужує його авторепродуктивну базу) *укупі
із цілісною загальнодержавною програмою цілеспрямованої мовної
політики та мовного будівництва* (із відповідними регуляторами
преференційності та державного протекціонізму щодо української
мови, освіти, книговидавничої справи, кінематографа тощо) мають
стати двома наріжними каменями деколонізації українських міст.

Невідкладна деколонізація міст – сьогодні питання самого істо-
ричного буття нації: *без власного урбаністичного середовища ми не
маємо шансів збудувати власної модерної української цивілізації*. А це
означає і надалі залишатися цивілізаційною околицею московського
євразійства (не забуваймо, що начебто можливий *укупі з Росією дрейф
у напрямі до європеїства* є ще однією кабінетно-фотельною фікцією,

бо *евразійство*, котре все більше і більше починає ідеологічно та геостратегічно домінувати в Росії, мислить себе як Окремий Світ, котрий вістряє своїм цілком виразно спрямований *супроти окциденталізму*, а – відтак – і супроти вартостей європейської цивілізації...). Якщо нам не вдасться випрацювати цивілізаційно-культурної самости, – ми просто зникнемо у потоках євразійської субглобалізації. Тому наш український шлях до європейської цивілізованости, до нової Європи можливий лише через таке наше внутрішнє оновлення (радикальне оновлення!), *одним із найперших щаблів якого має стати подолання нашої внутрішньої етнокультурної змаргіналізованости у містах і кристалізація саме тут (в осередках Нового Українського Урбанізму) такої нашої цілісности, такої нашої системоутворювальної (насамперед культуротворчої) спроможности, такої нашої реальної історичної суб'єктности у загальноєвропейських процесах, котра б дала нам змогу бути достатньо цільним і динамічним агентом культурно-цивілізаційного розвитку у Центрально-Східній Європі. Суб'єктом глобалізації, а не тільки її об'єктом.*

Продовження етнокультурної *маргіналізації українців* (а міста Сходу та Півдня України, навіть міста Наддніпрянщини і далі є отим “плавильним казаном” *маргіналізації* та етнокультурного “роздвоювання” українців...) може спричинитися до *перманентної, до хронічної кризи нашої української ідентичности*, що може суттєво загальмувати і процеси внутрішньої реінтеграції української нації – нації усе ще *недоконсолідованої*, по-перше, і водночас *затримати процес нашого закономірного повернення у європейський дім*, по-друге. До речі, наше (навіть і на урядовому рівні) *непевне балансування на грані двох світів* (поміж європейством та євразійством) є не стільки виявом об'єктивного геополітичного становища, скільки дійсним виявом, актуалізацією, розгортанням навіть і у цій сфері (міжнародних відносин та орієнтацій) *наскрізь амбівалентного менталітету нашої доглибинної змаргіналізованости...* Адже прикметою будь-якого маргінала (чи соціального, чи національного, чи навіть і політичного) *є та постійна непевність себе, ті постійні хитання й вагання*, що обумовлені й “пороговістю” самого становища маргінала і лімінальною “двомірністю” внутрішньої його двоїстости та невизначености... Не забуваймо, що Європа, котра об'єднується, воліє підтримувати насамперед не стільки те, що іще не утвердилося у своїх цивілізаційних

орієнтирах (що перебуває завсіди лише у роздвоєнні та ваганні), а радше ладна *сприяти* тому, що уже *відшукало* своє *спрямування* і *головне* своє *цивілізаційне русло*. Тому процес доконсолідовування українства (а це останнє неможливе без його присутньої *демартіналізації*) не тільки безпосередньо пов'язаний (цілою системою прямих та зворотних зв'язків) із деколонізацією наших міст, але із шансами посідати і своє гідне місце і свою роль в Європі. Адже модерний європеїзм і означає власне динамічну взаємодію (на взаємодоповнювальних, взаємопаритетних засадах) *саме цілісних історичних суб'єктів*. Означає насамперед своєрідну *коаліцію* (як окреслює цей феномен Клод Леві-Строс) *взаємодоповнювальних культур* і тих взаємодоповнювальних історичних досвідів (взаємодоповнювальних – хоч і різних – історичних пам'ятей), які власне і генерують *європеїство*, генерують європеїзм, яко реальність. Тому Україна, якщо уже нині бажає бути вкупі та нарівні з іншими народами європейського кола, – має сама щонайшвидше вивершити своє самостановлення *яко внутрішньо цілісний цивілізаційний агент такої взаємодії*. Така цілісність не означає гомогенізації та етнокультурного водноманітнювання України, а тільки *природноісторичне закорінювання й утвердження українства в містах*, – формування тут власне українського культурно-цивілізаційного *середовища*. Звісно, що у цьому широкому контексті *демартіналізація та дерусифікація великих міст* (як механізми культурної деколонізації) *не самоціль, а тільки єдино можливий спосіб, засіб і шлях до нормального розвитку модерного українства*. Іншого способу та іншого шляху (якщо справді йдеться про якусь перспективу, а не про сліпі історичні кути та закутні українства та самої нації, самого нашого етнополітичного організму) *не існує взагалі*.

На тлі подальшої евраїїзації, як по суті цивілізаційно-психологічного та політико-ідеологічного *наступу на Україну*, драма українців полягає у тому, що *посиленню цивілізаційного та інформаційно-комунікативного контролю Москви над українськими теренами ми сьогодні практично не можемо протиставити нічого, бо у цивілізаційно-культурному плані не контролюємо власних міст*. Тим часом, як ми вже не раз наголошували, якраз модерне *урбаністичне середовище* (у тому числі і безпосередньо-контактне середовище, що в ньому відбувається трансмісія культури, її інтерпретація та культурне смислоутворювання) *є визначальним генератором усіх цивілізаційних*

процесів сучасності. Культурне не-існування українства в містах (українство як культурно-спілкувальницьке середовище посідає тут трохи чи не діяспорно-громадівський “острівковий” статус) є не тільки своєрідним мінус-простором української цивілізації, але й нашим безсиллям і неспроможністю (принаймні сьогодні) протидіяти інформаційно-цивілізаційній окупації України у формах її квазіглобалізації на євразійський штиб. Адже, коли ми гордо говоримо про “світове українство”, то наче у цілковитому засліпленні забуваємо, що у деяких кварталах Чикаго дійсно є набагато більший шанс почути українське мовлення аніж, скажімо, у Дніпропетровську, Харкові, чи Одесі. Цивілізаційно та культурно українствові (вкупі з усіма політиками, інтелектуалами, творчою інтелігенцією тощо) не вдалося ще (через невиробленість програми деколонізації та через антиукраїнську, антинаціональну політику київських урядовців та президента) захопити принаймні невеличкі культурні (літвокультурні) плацдарми у великих урбаністичних осередках України. Українство не стало ще цивілізаційно-культурною силою у містах. Тому воно не може нічим іще протиставитися силі євразійської цивілізаційно-культурної та інформаційно-комунікативної інвазії в Україні. Усе ще, на жаль, доволі хирляве українство (а його розсвареність – то тільки симптом хирлявості, а не її причина) не здатне, на жаль, чинити опір євразійському інформаційно-комунікативному імперіялізмові, програє психологічну війну (а для нас це війна за виживання самої культури) Москві й Петербургу. Отож перед нами іще стоїть на-самперед надзавдання деколонізації українського міста. Створення тут функціонального простору та усіх необхідних інфраструктур для закорінювання та розпросторювання тут власне українського цивілізаційно-культурного середовища (включно зі середовищем спілкувальницьким), у котрому реально тільки і функціонує культура, як цілісна система діяхронно-синхронної рецепції та трансляції артефактів, культурних смислів, що визначаються – повторюю – самою унікальною у різних культурах символічною “мовою” культури, її семіосферою; а також рецепції та трансляції самих інтерпретативних моделей, цінностей, соціонормативних уявлень тощо. Якщо урядові чинники, усі державні структури (наскільки це залежить від них, бо програма комплексної деколонізації урбаністичного середовища вимагає не тільки доброї волі і розуміння, але й насамперед могутнього

фінансового та організаційного забезпечення) чинитимуть чи то глухий опір (на кшталт ігнорування та саботажу), чи то, тим паче, явне неприйняття нових історичних вимог деколонізації України, то у такому разі всі українські чиновники (від верхніх ешелонів влади і до місцевих адміністрацій) самою невблаганною логікою розгортання історичних (соціокультурних) процесів – бажають вони того чи ні – автоматично перетворяться на провідників, носіїв чи навіть і дієвих суб'єктів остаточної денационалізації України. Остаточного перетворення її на звичайну провінцію євразійщини. На другу (чи паралельну) Росію, – навіть якщо вона і не буде формально (на взірєць Беларусі) інкорпорована у склад московсько-російського етнополітичного організму (т. зв. “союзного государства”). У цьому разі наша щонайрадикальніша протидія чиновництву, представникам судового апарату, силових структур тощо буде боротьбою не з інституціями, не з державними структурами, не з владним апаратом, а непримиренною боротьбою із русифікаторами, із чинниками русифікації, із – об'єктивно – колаборантами новоімперського Кремля. Це – повторюю – буде невблаганна боротьба не з росіянами і не з російською культурою в Україні, а рішуча протидія русифікаторам та усім тим, що сприяють (хай навіть і своєю опортуністично-мовчазною згодою) катастрофічному – катастрофічному для історичної долі нації – розукраїнюванню України. Такі шалені ексцеси євразійщини в Україні, як, скажімо, команда КВК “Девчонкі іс Жітоміра”, зроблять незрівнянно більше у напрямі розукраїнення України, ніж усі царські міністри валуєві та нищителі української культури олександрі другі укупі з усіма їх драконівськими указами та циркулярами. Так модерна комунікативна революція і створене нею якісно нове комунікативно-інформаційне середовище (а таких важелів царські русифікатори України іще не могли тоді мати під рукою), як дійсно один із вирішальних чинників глобалізації сьогодні, по суті, повним ходом – без жоднісінкої уваги з боку суто декоративних міністерства культури (повторюю, – суто декоративних інституцій, бо вся їх невсипуща “робота” полягає переважно тільки у так званому “закидуванні десантів” та презентації “презентацій”...) працюватиме на остаточне долучення усіх українських регіонів, усіх стратоутворювальних верств української людности і кожного українця до євразійського Цілого... Багатомільйонно розтиражовані та мультипліковані по екра-

нах телевізорів “Дівчонкі із Житомира” (а тиражується не просто візуальний образ отих безмірно далеких від української культури “Дівчонок”, а високий *соціопрестижний статус російсько-євразійських взірців комунікативної поведінки*, – взірців для *всілякого наслідування у молодіжному і зокрема студентському середовищах*) укупі з не менш завзято розтиражованими та з несамовитою енергією розповсюдженими вулицями Львова і Києва, Горлівки та Івано-Франківська типово євразійських видань на кшталт “Настя” чи “Ліза”, “Натали” чи “Мой мир”, “Вот так!”, чи “Отдохни!” та десятків інших із “жареним” та “с клубнічкai”, “в трусішках” та “без трусішек”, із “рожевими” та з “голубими” і так далі і тому подібне *настільки розріджуватимуть наше культурне середовище, що ми врешті-решт таки залишимося без своєї культури та без своєї цивілізації*.

Нам сьогодні конче потрібна цілком нова (модерна, спрямована у майбутнє) ідеологічна парадигма. Яко *система взаємопов’язаних цілей і цінностей, яко проєкт*, а не набір гасел позавчорашнього дня, чи віртуальне “державотворення” (= словотворення) так званих “державотворців”. Потрібні такі *цілі та цінності*, до яких варта прагнути і які варта обстоювати. Яко *чинний проєкт*, яко *проєкт*, що стає *чинним* уже сьогодні і завтра. Яко проєкт, що передбачає *чин*. І насамперед проєкт, що передбачає як *чин номер один* і як *найбільшу вартість – чин самозбереження нації*. Ми не можемо відкладати нашого існування як нації на завтра. Сьогодні вже нація (як культурно-цивілізаційний організм і як середовище) доруйнується остаточно. Це стається саме тому, що немає ідеології (*проєкту*) порятунку нації. Відтермінувати наше існування на завтра просто уже неможливо. Бо вже сьогодні (навіть у “найбільш українському” місті Львові) Україна стає Другою Росією, або ж Паралельною Росією (цивілізаційно, культурно, на рівні безпосереднього комунікативно-контактного *середовища*, котре властиво і уконституює дійсну *тканину суспільства і спільноти*, яко спільноти тих, що зцементовані до купи не тільки спільними структурами життєдіяльності, але і *спільними інформаційними колообігами*, ми *продовжуємо бути тільки віддаленою околицею Москви і Петербурга*).

Тому *першим кроком до здійснення модерного українського проєкту має бути вихід поза межі євразійського проєкту*. Має бути проєкт *нарощування власного* (відносно окремішнього) цивілізаційно-куль-

турного ядра (і насамперед модерного українського культурно-комунікативного *середовища* у великих урбаністичних осередках та міських агломераціях України). Бо ж тільки у *лоні великих міст сьогодні виношуються усі ембріони майбутнього*: українство – поза великим містом – це українство без майбутнього, це українство – на загумінках суспільного життя, чи – у кращому разі – українство етнокультурної резервації... Для туристів із Заходу, чи для українознавчої професури із Гарварда, із Торонтського університету чи із Едмонтона...

Отож в аспекті *виходу поза межі євразійського проєкту таку програму (та відповідну їй ідеологічну доктрину) треба назвати деколонізацією*. А в аспекті *одночасного нароццвання власного цивілізаційно-культурного ядра та створення свого урбаністичного середовища* (без чого ми і далі залишатимемося у чужій орбіті руйнівної для нас євразійської квазіглобалізації) *цей проєкт треба назвати модернізацією української цивілізації*. Обидва аспекти *взаємозалежні*: ані *деколонізація* (фактичне унезалежнення від цивілізаційного, лінгвокультурного, ментального та інформаційно-комунікативного домінування євразійщини в Україні над Україною, над українцями) неможлива без створення того *“травітаційного поля”* *модерної української культури* із адекватним їй *потужним середовищем її функціювання*), що духовно (у полі іншої соціокультурної динаміки, у полі становлення новоукраїнського смислового світу з його власними горизонтами граничних смислів та сподівань) актуально у житті щоденному (у кардинально оновлюваному життєсвіті, – у світі нових смислових мереж та цілком нових інтенційних об’єктів) *визволятиме* (визволятиме самою своєю атракційністю, престижністю, *внутрішньою силою*, суггестивністю, врешті-решт самим уже фактором свіжості та новизни) всі оті сотні тисяч і мільйони змаргіналізованих (націозмаргіналізованих) українців (котрі перебувають ще “упроміжку” поміж двома світами і властиво органічно вже (ще) “не приймаються” жодним із них); – *визволятиме їх від того (завсіди підхоплюваного течією щодення бездумного конформізму упокореності щодо панівних обставин та домінантних взірців)*, – *хутко визволить* (як це сталося було із колись *германомовною Прагою та шведомовним колись Гельсінгфорсом-Гельсінки*) від конформізму *взаємозросійщування та ганебного бездумно-спонтанного “самозросійщування”*; – від конформізму та тотального збайдужіння до рідного слова (йдеться

про втрату згідності зі смислами етнонаціонального, зі смислами лінгвокультурного); – конформізму, що спричинився був до вилученості евразійством всіх отих мільйонів націомаргіналів (у “серединному” стані культурної – неорганічної – гібридизованості-креолізованості та світоглядного примітивізму). Але також і – з другого боку – нарощування такого потужного гравітаційного поля культури та українських цивілізаційних інфраструктур у містах не можливе без цілого комплексу рішучих і довготривалих заходів власне деколонізації. Заходів, котрі б “розчищали будівельні майданчики” для українського культуротворення у великих містах. У цьому сенсі деколонізація означає “розсування” завалів колоніального минулого України, котре заблоковує сьогодні наш національно-культурний поступ, – насамперед майже не дає сьогодні можливості українській культурі достукатися до посполитого мешканця великих міст України. Таке “розсування” завалів валуєвщини та й загалом руйнівних (щодо української культури, як певного лінгвокультурного середовища) наслідків “діяльності” усіх десяти поколінь московських колонізаторів в Україні повинно означати не примусову українізацію, чи реукраїнізацію (хоча в умовах достатньо потужного наростання соціопрестижного статусу української культури варто прогнозувати і природні реасиміляційні процеси серед уже зденаціоналізованих, але заново пробуджених українців). Йдеться власне передусім про певні додаткові зусилля української держави (укупі з фахівцями з етнополітики та прикладної антропології, мовного планування та соціолінгвістики, соціології та соціальної психології, дискурс-аналізу та лінгвопрагматики тощо) спрямовані на вирівнювання асиметрії (асиметрії інфраструктурної, асиметрії функціональної, асиметрії інформаційної та соціо-стратифікаційної), котрі б перемістили українську культуру з узбіччя суспільного життя у саме ядро цього життя; а усю систему новоукраїнських дискурсивних практик не лише употужнили, але й зробили б достатньо конкурентоспроможною. Тобто, щонайменше, вирівняли б самі можливості та необхідні передумови побутування російсько-евразійської та української культури в містах. Йдеться насамперед про створення передумов достатньої змагальницької потуги, самовідтворюваності, стійкості та динамічності цієї останньої. Тому деколонізація культури означає насамперед деколонізацію самого носія (реципієнта, реінтер-

претатора культури, співдійовця, учасника культурних процесів). Йдеться, по-перше, про *подолання кризи його етнічної* (національної) ідентичності, оскільки будь-яка роздвоєність *культурно знекорінює людину* (і водночас може бути *наслідком цієї знекоріненості*). І, по-друге, *дієве залучування* цього етнофора і носія культури (хай навіть і етнічно змаргіналізованого та мовно і культурно скреолізованого) *у різні форми участі у культурі*: починаючи від дитячих ясел та садочка і до українських розмаїтих клубів університетської професури, студентських українських рок-клубів, робітничих гуртків та влаштованих на кошти держави *курсів вивчення української мови* для робітників, для службовців, для промисловців, для білокомірцевих топ-менеджерів, для розмаїтих продюсерів у царині шоу-бізнесу та кіновиробництва тощо.

Окремо варта було б зупинитися на механізмах, на важелях, на засобах *деколонізації українського міста*, яко *ключової проблеми всього нашого майбутнього цивілізаційно-національного поступу*. Однак це тема окремої книги. І – повторюю – не однієї. Тут лише зазначу, що *комплексна деколонізація українського міського середовища* не означає лише *дерусифікацію* (робоче визначення *дерусифікації* я дам трохи нижче). Деколонізація передбачає ще принаймні три взаємопов'язані завдання, або ж спеціальні напрями надавання культурному середовищу міста українського обличчя. **Перше:** *мінімізація* (і поступове усунення) тих чинників міського середовища (а середовище – нагадую – ми розуміємо, як середовище насамперед *комунікативне*, що в нього “занурені” етнофори, які є водночас співдійовцями та спілкувальниками), котрі *продовжують маргіналізувати україномовних* (чи суржикомовних) *прибульців* із сіл та містечок у великі міста: *таке звуження сфери етнокультурної маргіналізації українців у містах*, як одне із кардинальних завдань *деколонізації* ми називатимемо далі *демаргіналізацією*. **Друге:** створення системи “фільтрів” та “шлюзів”, чи відповідних *регуляторів селективності щодо шаленого натиску євразійської квазіглобалізації на Україну*: євразійська квазіглобалізація, котрій вдалося цілком безперешкодно окупувати газетно-журнально-книжковий ринок України (а, властиво, *насадити вже тут свій євразійський ринок*, – навіть і в Галичині), *використовується Кремлем як досить потужний засіб* (поряд із всуціль зросійщеними приватними каналами

телебачення) *неоімперіялістичної хронополітики*. І насамперед такого інформаційного засмічування масової буденної свідомості мешканців України, яке не лише поступово формує (навіть на сублімінальному рівні) збайдужіння до всього українського, *індиферентність до національного питання та до майбутнього своєї нації*, але й врешті-решт “впорскує” національний нігілізм, негачію всього українського; защеплює ті установити стереотипи, котрі уже “в обзримом будучем” (на те вона і *хронополітика!*) можуть бути використані Москвою для вільного маніпулювання питанням (наприклад, на рівні плебісцитів) про входження України (чи її окремих теренів) у відновлювану імперію. Розмітою і нашіпигованою евразійством свідомістю дійсно, мабуть, не складно маніпулювати. Це друге завдання *деколонізації України* ми називатимемо *стримуванням евразійської квазіглобалізації*. **Третє:** *елемінувати ті чинники*, що спричиняються сьогодні до *потворної креолізації української культури*, перетворення її на сурогат “культури”, у неорганічну мішанину московсько-евразійських складників із покаліченими, здесемантизованими (або й навіть осміяними) уламками та фрагментами українських лінгвокультурних структур. *Креолізація української культури* (вербальної поведінки також) як один із зовнішніх *індикаторів наростання ентропійних тенденцій у нашій хворій національній спільноті* не може бути зупинена (або ж принаймні гранично звужена) без одночасного комплексного здійснення усіх трьох попередньо згаданих уже завдань деколонізації, а саме: *дерусифікації, демаргіналізації, стримування евразійської квазіглобалізації*. Жалюгідно-потворний (але такий, що *дійсно відбиває наш реальний стан нації*, яко нації майже цілком непритомної, непритомної культурно, нації знекультуреної, нації пониженої та приголомшеної колоніялізмом) *синдром Верки Сердючки*, яко щонайтипівіше вираження усієї симптоматики *креолізації* (і мовної, і культурної, і ментальної, і креолізації поведінкової – креолізації самої “стилістики” поведінки) став можливим (і навіть типовим, “модульним”) у нас *саме на перехресті зросійшування, етнічної маргіналізації та евразійської квазіглобалізації*. А те, що вірець Сердючки сьогодні *шалено розтиражований* і несамовито “розкручений” (чи не більше ніж якась із найславніших російських поп-співачок) *свідчить тільки про те*, що ми або вже дійсно настільки змаргіналізовані й скреолізовані, що *втратили навіть самі критерії справжності* (і на арені великого

цирку Азії можемо тільки примітивно паяцувати, виставляючи на посміховисько страшні болячки нашої нації і саму драму нашої постколоніальної поруйнованості); або ж може і те, що маніпуляторам із “лабораторій” кремлівської хронополітики, що діють сьогодні все більш гнучко, все більш опосередковано і по-своєму ефективно (про це свідчить, між іншим, і беларуський аншлюс, який тривалий час готувала Москва) вельми вигідно підтримувати масове уявлення про українську культуру, яко культуру недолугу, культуру вторинну, культуру покручів-маргіналів, що давно змарнували уже свою самість і цілісність... А отже, врешті-решт, вже готові до того, щоб остаточно майже безболісно перестати бути самими собою...

Повернімося до *робочого визначення мого розуміння дерусифікації* (яко першого із чотирьох взаємопов’язаних напрямів *деколонізації*).

У самому розумінні суті дерусифікації, а також у засадничих підходах до її здійснення виокремимо такі чотири методологічні моменти, що окреслюють її зміст, спрямованість і рамки:

1. Дерусифікація означає не додаткове упревілейовування української мови, а таке *розширення спектру* (і – відповідно – *сфер розгортання*) *соціальних функцій українського мовлення* (саме мовлення, як живого діалогізму, як вербальної поведінки, як текстопородження, сприймання, розуміння, інтерпретацію, а не мови яко системи), котре б *врятувало українське мовлення* (і відповідне йому *комунікативно-спілкувальницьке середовище*) від такого згасання, яке близьке вже до зникнення (без енергійної деколонізації це можливе вже протягом одного покоління: цебто 30–35 років). Отож дерусифікація означає *не замах на російське мовленнєво-комунікативне середовище* (на живу мовленнєву практику росіян і зросійщених), а *всілякий розвиток українського мовленнєвого середовища в усіх сферах спілкування* (тобто не тільки у корівнику та на кухні, але і в науці, в усіх її царинах, у бізнесі, у війську, у кіно- та відеовиробництві, у шоу-індустрії та в індустрії розваг, не кажучи вже про вищу школу та державно-адміністративне управління тощо).

2. Доконечність дерусифікації, як одного з аспектів деколонізації зумовлена тим, що тільки на цій основі (на субстанційній основі *українського живого мовлення*, що йому дасть *функціональний простір дерусифікація*) *можливий реальний поступ української культури*, який є (саме у нашій етнополітичній та лінгвокультурній *ситуації*) *єдиною*

запорукою самозбереження нації (а це останнє – нагадую – має бути закладене у нашу нову ідеологічну парадигму, яко визначальний системоутворювальний чинник). Категорично не згодний з відомим професором-українцем Романом Шторлюком, який не радить нам акцентувати в Україні на мовних питаннях. Загрозлива для *самого буття* мови редукція української мовленнєвої сфери (наприклад, ще п'ять років тому частка українських книжок від усієї друкованої продукції становила три відсотки, сьогодні ж – не дотягує і до одного!) є питанням не тільки мови (що дехто має її лише за звичайну техніку спілкування!), а проблемою саме культури і цивілізації. І, щонайменше, у таких трьох відношеннях:

А. Різні мови – це не просто різні “етикетки” до тих самих об’єктів (референтів, денотатів) поза мовою, а такі унікальні смислороджувальні системи, котрі уконститууюють різні мовні картини світу: тобто по-різному виокремлюють ті або ті фрагменти позамовної дійсності, по-різному “сегментують” її континуальність, надають цим фрагментам різного сенсу (іноді – цілковито різного), цебто по-різному категоризують світ; а відтак вже у контекстах ширших смислових конфігурацій мови (у так званих *семантичних полях*) начебто і “ті самі” поняття у різних мовах “обростають” цілком різними асоціативними “ореолами”, вступають у зовсім інші відношення поміж собою, “наповнюють одне одного” різними додатковими смисловими “обертонами” та коннотаціями.⁴³ Із цього погляду професорові Р. Шпорлюку варто було б докладніше ознайомитися із доступними йому на Заході працями довкола гіпотези мовної відносности Сепіра-Ворфа; дослідженнями етнолінгвістів неогумбольдтіянської школи в Німеччині (Йонст Трір, Лео Вайсгербер), студіями представників японської школи “мовного існування” (“генго сейкацу”); пошуками в царині окремої етнологічної субдисципліни – *когнітивної етнолінгвістики* (або так званої “*етносайєнс*”), чи, зрештою, поглядами в царині лінгвофілософії пізнього Вітгенштайна... Усі згадані (та деякі інші спрямування, – от хоча б починаючи від славнозвісних “Мисль и язык” та “Язык и народность” психолінгвіста О. Потебні) виявили не стільки те, що мова є звичайною “технікою спілкування”, (і тому, мовляв, на мовленнєвих питаннях не варта акцентувати), а *показали*

⁴³ Докладніше про це див. у моїй книжці “Мова, думка і культурна реальність. Від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму”. – Львів : Літопис, 2002.

активну роль мови (мовного світу, світу мови, мовної картини світу) у когнітивних процесах (мова не лише оформляє думку, але й формує її, і то по-різному в різних мовних системах); у формуванні менталітету народу і загалом його духовного світу; у культуроутворювальних процесах (у способах інтерпретації світу, у поведінкових моделях, – аж до певних реакцій на певні типові ситуації і т. д. і т. п.). Ось чому ерозія українського мовлення в Україні є одночасно розмиванням берегів нашої думки, нашого українського світосприймання, нашого менталітету, нашої комунікативно-ситуативної поведінки і врешті-решт нашої культури. Тому гостра криза українського мовлення в Україні не тільки відображає кризу самої нації, нашої ідентичності, нашої культури, але й безмірно поглиблює і загострює усі ці три кризи. Вона врешті-решт поглиблює кризу самої людини, бо на місці тих форм свідомости, котрі витісняються, запановує, – як слушно писав ще О. Потебня, – лише мерзота спустошення. Отож глибока криза українського мовлення, що корелятивна в Україні з маргіналізацією її людности, спричиняється, власне і до того посилення загальної кризи людини, кризи особи людської, котра дійсно має глобальний характер, однак в Україні (з її постколоніальною поруйнованістю та розмитістю мовленнєвого середовища) набуває особливо драматичного (для долі великої культури – а, отже, і для всього людства) сенсу. Тому, не прислухаючись до порад професора Романа Шпорлюка (хоч і багато інших його порад – цілком слушні, корисні, спонукувані саме любов'ю до України та до істини) ми акцентували і ще більше будемо акцентувати на мовно-мовленнєвому питанні в Україні. Я й надалі всіляко наголошуватиму на цьому питанні, як питанні майбутнього української цивілізації і культури, питанні самого історичного буття народу (його долі та долі його ментально-культурного досвіду, сконденсованого та закумуляованого у мові, долі його духовного світу, що однією з його присутніх підвалин є наша українська “мовна картина світу”, є лінгвокультурні смислові ресурси нашого досвіду), як питанні врешті-решт самої української людини, долі людської. Долі людської не тільки в її національних, а й екзистенційних та онтичних вимірах. Звідсіля (особливо з огляду на останнє!) наша цілковита переконаність не тільки в етнокультурному та етнополітичному, але й у гуманістичному патосі дерусифікації. Дерусифікації, що спрямована не тільки на лікування хворої нації (її лінгвокультурного

“недокрів’я”); але й на оновлення цілісності окремішньої людської особи. Особи, що драматичним чином була культурно знекорінена і відчужена від рідної психокультури.

Б. Другий посутній аргумент, який засвідчує загрозову для нас шкідливість нехтування проблемою *мовлення* в Україні (яку, мовляв, не варта вже аж так артикулювати, бо вона начебто *не першорядна* і водночас драстична) полягає у тому, що *саме у лоні живого мовлення-спілкування* (у конкретних контактних-комунікативних ситуаціях, що їх інтегральною складовою є певна вербальна поведінка) *відбувається така чи така інтерпретація таких чи таких артефактів і водночас формування, трансформування та передавання певних лінгвокультурних смислів, певних символів та самих інтерпретативних моделей*. Ми воліємо тут сказати насамперед те, що *самі способи пояснювання* (а також пере-пере-тлумачування) *світу* (і світу культурних артефактів), *самі способи осмислювання культурних смислів і знаків, і сам процес сенсоутворювання* (цебто формування якихось нових культурних смислів – чи то на основі уже сформованих смислів, або через їх “знімання”-заперечення чи відкидання чи то природне їх згасання, їх “вивітрювання”, їх девальоризацію тощо) *не меншою мірою залежить від усього попереднього мовленнєвого досвіду, ніж від певних культурних реалій, певних артефактів, що потрапляють у поле о-смилювання та інтерпретації; ніж від інноваційних феноменів культури* (навіть якщо вони *радикально “інакші”* і наче “випадають” із традиційних структур. Навіть і в цьому останньому разі (кардинального розриву в континуальності культури, – на рівні екстеріорно-знаковому, на рівні артефакту) *завсіди зберігалася і зберігається певна тяглість інтерпретації та осмислювання відповідних артефактів чи “революційних” інновацій в культурі*. Цебто саме завдяки *мовленнєвій інтерпретації* (наприклад, “обміну враженнями” після відвідин виставки якогось художника, чи перегляду фільму, чи, скажімо, навіть після футбольного матчу, що теж є сферою масової “участі в культурі” в дезаксіологічному розумінні цієї останньої не яко “культурности”, а яко певної системи способів життєдіяльності) *підтримується діяхронна і синхронна тяглість, цілісність і суцільність певного культурного досвіду*. Тобто *смертельний вирок винесений українській мові та українському мовленню (живій українській спілкувальницькій практиці) в разі нездійснення програми*

деколонізації (саме в аспекті дерусифікації) означатиме і остаточний крах самої української цивілізації та культури, оскільки означатиме знищення цілого світу культурних смислів та інтерпретативних моделей, а також нашого символічного капіталу, котрі накопичуються саме у сфері мовленнєво-комунікативної практики. Вони задаються одночасно і рідним мовленням (саме у лоні мовлення відбувається безперервне становлення смислів, “способів прочитання” певних артефактів і символів тощо) і культурною практикою як такою, яко соціокультурною динамікою щоденного життя. Властиво, мовлення-спілкування (саме в разі певної інтерпретативної та реінтерпретативної активності тих, які сприймають артефакти та переживають їх саме у сфері свого лінгвокультурного досвіду) стає інтегральною частиною у “ланцюжках” інформаційно-культурних мереж, як своєрідний акт спів-творчості чи участі у культурі. Остаточний роз-рив у щонайтоншій отій тканині, що “зіткана” зі сприймання–розуміння–інтерпретації–переживання–мовлення (де всі “нитки” взаємопов’язані та взаємоопосередковані так, що лінгвокультурний досвід інтерпретації культури є однією із щонайістотніших конститuant самої культури) означатиме неминуче кінець самої культури: згасання її смислоутворювального й інтерпретативного потенціалу, руйнацію усього її світу спів-причетності із культурою. Дерусифікація як шлях до порятунку живого українського мовлення є тому способом зберегти саму українську культуру яко неперервний живий процес. Адже справді сама українська культура яко ціле втратить свої смисли (і просто випаде з горизонтів граничних смислів в “осад” історії, якщо буде зруйнована сама система смислоутворювання (о-смислювання) у лоні нашого рідного мовлення-спілкування, яке теж врешті-решт є одним із щонайвартісніших “продуктів” лінгвокультурного (тобто водночас ментального, світоглядного, поведінкового, аксіологічного та когнітивного досвіду народу). Пояснимо це дещо парадоксальним твердженням: і Єронім Босх, і Сальвадор Далі стають феноменами української культури, якщо їх інтерпретують українці... У подібний спосіб такі мислителі новітньої доби, як, скажімо, Жиль Дельоз, Жак Деріда, чи то Ричард Рорті стають набутком української логосфери (а – отже – починають впливати на нашу культуру і то не лише на культуру інтелектуальну), якщо їхні тексти зазнають потужної “термічної

обробки” новоукраїнським сенсоутворюванням та новоукраїнською інтерпретативною (реінтерпретативною) активністю. Але без мовців-інтерпретаторів для народу вмирає навіки і найбільший український художник і найвидатніший власне український мислитель.

В. Третій (але не останній за своєю значущістю) *аргумент щодо безглуздості* (і водночас *небезпечності* для майбутнього самої нації) *відокремленого розгляду мови (мовлення), культури України та нашої національної ідентичності* (нагадую: ми далі *обґрунтовуємо наше розуміння дерусифікації у межах 2-го пункту* щодо реальної можливості подальшого культурно-цивілізаційного поступу України *тільки на основі української мови (мовлення)*). Воно полягає у тому, що різні етноси *посідають різну стратегію ідентичності*: ми – не ірландці..., не болівійці..., не парагвайці... ми також не конголезці, не гаїтяни, не айни (на прикладі, між іншим, цих останніх трьох народів відомий соціолог та соціоантрополог Джонатан Фрідман⁴⁴ показав, що *самі механізми формування національної самосвідомості не є універсальними*: формування “самості” у різних народів та її підкріплення-підживлювання відбувається по-різному та з різними факторними домінантами). Для різних народів існують різні стратегії ідентичності, йдеться про те, що для ірландців, дійсно, майже цілковита втрата рідної мови практично *не похитнула їхньої виразної ірландської ідентичності*. Їх самосвідомість “спирається” головню на інші “сильні” чинники (уявлення про *спільність історичної долі та спільної боротьби*, етноконфесійний чинник – цілковита перевага ірландського католицизму *на противагу* до переважно англійської Англії та пресвітеріянської Шотландії, *особливий досвід побутового життя*, особлива роль сімейно-родинної традиції тощо). Для згаданих болівійців та парагвайців (як і для багатьох інших латиноамериканських націй, крім бразилійської) офіційна іспанська мова не є присутньою етнорозрізнявальною прикметою. Зате кожен із цих народів посідає інші тривкі чинники становлення та утвердження національної ідентичності (своїх національних *героїв*, свої національні мітологєми, символи та етнотейдеми, свої особливі масові святкування, свій усе ще функціонально дієвий фольклорний та фольклоризований мелос та дуже своєрідну карнавальну-сміхову культуру). Для російської національної ідентичності в ієрархії націорозрізнявальних

⁴⁴ Fridman J. Cultural Identity and Global Process. – Sage Pub. London etc., 1990.

прикмет мова, вочевидь (хоч це і може здатися парадоксальним) теж не є визначальною, панівною для самоутвердження росіян у своїй російськості. Етатистський первень почуття співпричетности до “великава гасударства”, а також значною мірою, усе ще не вигасла віра в якесь своє особливе всесвітнє покликання (різні форми квазірелігійного та секуляризованого месіянства) очевидно і є тими домінантами, що скріпляють їх самототожність (звідси, між іншим, і глибока криза цієї останньої, коли “схитнулася” чи й “надломилася” зрештою головна функціональна “підпора” цієї ідентичности – сама Імперія, котру на цьому рівні ототожнювали з “великім Атечеством”). Натомість українська ідентичність завжди ґрунтувалася (принаймні протягом останніх двох століть) на ідентичності мовно-мовленнєвій (включаючи сюди всі особливості комунікативно-ситуативної поведінки). Адже навіть, коли українець говорив російською мовою, – його особлива ортоєпія та інтонації, його просодика засвідчували його “невикорінну” українськість. Навіть і у цілковито зросійщеного українця (що йому вже важко і кілька слів українською мовою пов’язати) на споді свідомости ще завсіди “жеврїють” принаймні маленькі калейдоскопічні фрагментики українських пісень... Будувати сьогодні так звану “політичну націю” (на підставі, мовляв, того, що спільна для так званої “поліетнічної” України держава захищатиме інтереси усіх спільнот абстрактних “громадян” абстрактного “громадянського суспільства” означає цілком однозначну національну зраду. Означає сьогодні відмовитися від випробуваної століттям власної стратегії національної ідентичности – ідентичности уґрунтованої насамперед на тривкім лінгвокультурнім субстраті. Означає сьогодні здати на поталу захланному євразійському монстрові той останній поріг, де ще таки вдержується на рівні масової свідомости (хоч і дифузно-розмитої, дезорієнтованої, змаргіналізованої) наше усвідомлювання себе яко нації, наше почуття “инакшости” щодо сусідів. Наша ідентичність мусить бути закорінена у цілісний лінгвокультурний субстрат. І тільки тоді вона буде цілісною та стійкою. У власне цивілізаційно-культурне майбутнє ми зможемо увійти тільки крізь браму (браму чітко окреслену зусебіч) лінгвокультурної ідентичности України. А так звана “політична нація”, що в ній буде знехтувано і до решти змарновано наш лінгвокультурний субстрат, могла б стати тільки “подвеском” до розтелепаної євразійської “телегі”.

Об'єктом дерусифікації мають бути не росіяни України і навіть не зросійщені українці, які живуть в Україні. Дерусифікація – це боротьба (боротьба безкомпромісова) не з носіями російськості чи зросійшеності, а зі свідомими русифікаторами та тими чинниками русифікації, котрі усе ще цілком безконтрольно діють в Україні. Тому – повторюю – дерусифікація має своїм об'єктом не росіян та асимільованих (зрусифікованих) українців, а русифікаторів та фактори русифікації. Такими русифікаторами можуть бути навіть і україномовні українці та євреї. Наприклад, коли професор харківського університету (а такі випадки не тільки відомі, але й, на жаль, ще досить характерні), заїхавши у слобідське село до своєї матері, спілкується з нею добірною українською мовою, а на другий вже день читає своїм студентам лекції російською мовою. Не замислюючись, може, навіть над тим, що у такий спосіб відрізає нашу майбутню інтелектуальну еліту від української літвокультурної цілісності і водночас репродукує ті ерозійні чинники, котрі вже у найближчому майбутньому неминуче дадуть ефект розширеного самовідтворення русифікації, руйнуватимуть цю цілісність далі, проте ще інтенсивніше. На рівні сфери життєдіяльності та конкретного сегмента життєтворення кожного з утверджених цим професором (бажав він цього чи ні) якраз у євразійському літвокультурному комплексі слухачів цього професора.

Дерусифікація як нейтралізація русифікаторів і русифікаційних чинників (а у нас як русифікатор виявив себе навіть і президент Л. Кучма, підписавши розпорядження про обов'язковість української мови для вступників у виші й ліквідувавши урядовий департамент мовної політики) має стати не справою культурно, духовно та фінансово анемічних громадських товариств та організацій на кшталт “Просвіти”, а цілісним загальнодержавним проектом, де буде врахована послідовна дерусифікація самого державного апарату, чиновників усіх рангів, повна дерусифікація парламентських виступів, телепрограм (крім деяких спеціальних для росіян України), війська, книговидавничої справи тощо. Звісно, – все це величезні кошти. Але якщо для порятунку рідкісного виду кашалота, занесеного до Червону книги, міжнародна спільнота не шкодує мільйони доларів; то й ми в ім'я порятунку української цивілізації (порятунку її не тільки для себе, але і для всього людства) мусимо знайти ці мільярди доларів (очевидно лише

для негайного перекладу з інших мов – за браком своїх українських університетських підручників з усіх точних, природничих, технічних, медичних, соціальних і психологічних наук потрібні будуть десятки мільйонів доларів). Але ж коли українська нація все-таки витворить потужну модерну цивілізацію *на своїй культурній основі* (згадаймо якої глибокої ревізії та модифікації зазнали були західні взірці у тій-таки Японії), тоді й – переконаний – і до нас приїжджатимуть студенти-слухачі із Румунії, Пакистану й Канади для того, аби після інтенсивного курсу української мови слухати лекції із цитогенетики, чи то з урбаністичної антропології українською мовою. Очевидно, що комплексна русифікація означатиме також незрівнянно більше (аніж до цього часу) посилення уваги до щонайширшого опанування (особливо інтелігенцією, студентством) тих мов, які нам дуже потрібні у світі (між іншим і для нашого культурно-цивілізаційного употужнення: англійської, німецької, іспанської, арабської та ін.). Між іншим те, що за останні десять років (це ж ціле десятиліття!) в Україні практично *не видано підручників для вищої школи із фізико-математичних наук, хімії, різних царин біології тощо свідчить про те, що самі чинники русифікації, котрі інгібують сьогодні повноцінний розвиток українського мовлення в усіх функціонально важливих для суспільства сферах не тільки не елеміновано, але й нічим не обмежено*. Всіляким обмеженням русифікації України (русифікації, яка не тільки все ще триває, але й наростає) і повинна стати програма *дерусифікації* в рамках загальної деколонізації України.

Отож коротко підсумуємо. Дерусифікація великого міста, як одне із чільних спрямувань *деколонізації*, означає *не наступ на російськомовне середовище, а створення всіх необхідних передумов для розвитку повноцінного українського середовища, не витіснення російсько-євразійської культури, а культивування* (на підставі так званих *підтримчих акцій* і урядового *протекціонізму*, але без дискримінації російськомовних та будь-якого примусу щодо них) *оазисів живого українського комунікативного середовища* на всіх рівнях суспільства та в усіх сферах державного та суспільно-культурного життя. Отож, по-перше, *дерусифікація* означає насамперед *не проти, а за*. Вона має не негативний заперечувально-заборонний, а *креативний характер*. Вона *відтворює заново* власне те, що знищили колоніялізм, імперство і кремлівсько-комуністична доктрина “*образовання* *новой*

исторической общности – советского народа”. Вона не відсуває росіян, а тільки покладає за мету відновити історичну справедливість і врешті-решт ліквідувати соціокультурну асиметрію російськомовної та власне української людности у містах. *Вирівняти* (наскільки це можливо) шанси, умови, інфраструктурні та комунікативні *можливості розвитку обох соціокультурних стихій у містах* (до цього часу цілковито домінує російсько-євразійська стихія): вивести українських етнофорів у містах з узбіччя культурного та громадського життя, куди вони були витіснені політикою усіх попередніх режимів, на магістралі нормального (в європейському розумінні) і національно повноцінного культурного та суспільно-цивілізаційного поступу. Отож об’єктом, що на них спрямована дерусифікація (а вона має бути озброєна також і пакетом негативних санкцій щодо тих, котрі чинять спротив дерусифікації) мають бути не росіяни чи асимільовані росіянами інші етносоціальні групи, а свідомі *русифікатори*, а також ті чинники *русифікації*, котрі успадковані з минулого і посилені уже постсоветською квазіглобалізацією на євразійський киталт.

Сьогодні я запитую націонал-демократів (які очевидно уже збагнули, що зазнали *стратегічної*, а не ситуативної поразки); я запитую націоналістів, я сьогодні запитую соціал-демократів християнських (незалежно від партії); я запитую усіх тих, які вважають себе патріотами України: *Чи хочете ви, щоби українська ідея запрацювала??!* (ідея не просто як доктрина, а як *ідеал*, як ідея-пристрасть, як ідея-порив, як *саме єство нашого бути чи не бути?*). Або інакше (але з таким самим фундаментальним сенсом) можна було б переформулювати це запитання так: *Чи прагнете ви, щоб Україна існувала і в середині XXI століття і наприкінці яко цілісна культурно-цивілізаційна спільнота* (нарівні з цивілізаціями польською, чеською, угорською та ін.), чи може *ви згідні з тим*, щоб становлення майбутньої України (хоча вже і не України, а – в кращому разі – провінції) *відбулося* як *цивілізаційно-культурне “приліплювання” до євразійського конгломерату*. Якщо ви справді патріоти (тобто бажаєте всілякого добра українській спільноті і як мінімум хочете, щоб *спільнота залишилась такою спільнотою, залишилась сама собою*) і прагнете до того, що у першій частині мого запитання і, якщо ви до того ж *реалісти*, а не романтики-ретроспекціоністи (ті усе ще шукають нашого пра-пра-арійства, заплющивши очі на агонізування нашого етнокультурного організму у

нашу добу смертельної євразійської небезпеки, а не вифантазованого “Трипілля” чи ще якої там “золотої доби”...), – тоді я просто закликаю вас остаточно збагнути, що іншої альтернативи немає. Або ми всі укупі (питання про деколонізацію України має бути включене як один із перших пунктів в усі партійні програми та в статuti усіх громадсько-просвітницьких та студентських і творчих організацій і клубів) будемо домагатися прийняття програми деколонізації (котра передбачає не тільки дерусифікацію, але й регулювання глобалізаційних процесів в Україні, котра передбачає нашу націокультурну демаргіналізацію, – особливо в міському середовищі та, нарешті, елемінування чинників креолізації нашої національної культури); або в іншому разі – речники возз’єднання із Росією матимуть всі об’єктивні й навіть суб’єктивні підстави (адже самого українського суб’єкта уже практично не існуватиме навіть і на культурно-побутовому рівні!) злучити до купи (уже тоді дійсно цілком безболісно!) дві паралельні Росії... Нам не бракувало політичних лідерів. Добрих лідерів! Однак бракувало такого лідера і таких політичних (громадсько-політичних) сил, щоб до кінця збагнути цю безальтернативність нашого цивілізаційно-культурного майбутнього, а отже, і самої історичної долі України. Ми або мусимо розпочинати рішучу, послідовну і всебічну деколонізацію міст України (все інше – функціонально та структурно неминуче пристосується до тих основних новостворених та відтворених заново цивілізаційно-культурних життєформ та взірців, що їх надає сьогодні для всього суспільства середовище великого урбанізму); або ж просто розпускати наші українські партії, яко такі, що в них уже не буде жодної потреби у цілокупному вариві “всеобщєва” євразійського казана.

До питання про етнічний маргіналізм, як найбільшу сучасну драму української спільноти і української людини (а це ще страшніша хвороба для нашого етнокультурного та етнополітичного організму, аніж масова русифікація) ми ще не раз повертатимемося, давши системний аналіз соціо-психічних механізмів маргіналізації у словниково-енциклопедичному додатку до книги (див. статтю *Маргінальність етнокультурна (соціокультурна) наприкінці книги*). А поки що я хотів би наголосити (буквально кількома реченнями) на тому аспектові катастрофічної втрати цілісності різними виявами української культури (і побутової, і популярної, і масової, і на рівні широкою гами субкультурних утворень, ба, навіть, і професійної культури)

як *креолізація культури*. Осередками креолізації культури (на усіх її рівнях – аж до глибинно-аксіологічного) стають сьогодні саме великі міста. Нагадую також: це одна із першорядних проблем нашої деколонізації. І хоча симбіоз різнокультурних елементів (наприклад, різноманітні суперстратні та адстратні утворення в етногенетичних та в глоттогенетичних процесах) – це явище, що сягає глибини багатьох тисячоліть, однаке у разі *креолізації* йдеться про потворно-механічну *гібридизацію* складників тих двох (більше) різнокультурних комплексів, що витворює абсолютно монструозний “колаж” чи то пастіш органічно не пов’язаних складових культури. В цьому разі основні смислові каркаси культури мовби надламуються, деформуються та хаотизуються саме внаслідок втрати ними тієї упорядковувальної сили (ладотворчої сили, сили системоутворювальної, сили, котра спроможна повсякчас, сказати б, *укореспондовувати, упроваджувати у кореференцію, у смислову гру добре збалансованого еквілібріуму на-діленість певних речей, дій, вчинків, сталих ситуативних контекстів устійненими сув’язями смислів із по-передньо “напрацьованими” смисловими сув’язями та динамічними і гнучкими сенсо-відношеннями щодо горизонту граничних смислів*. Дуже низький рівень адаптивно-адаптувальної спроможності та селективної здатності креолізованих культур (та культур відкритих до креолізації) полягає, на нашу думку, власне у цій невизначеності (розмитості, дифузності) їх аксіологічних координат (всередині таких культур зазвичай часто перебувають у стані кризи духу та сенсожиттєвої дезорієнтованості й невизначеності). Всередині креолізованих культур типовим виявом є криза ідентичності (або ж внутрішній соціорольовий конфлікт слабких фрагментів кількох “розхитаних” ідентичностей, що не можуть бути уже міцно вкоріненими у фрагментаризовані та хаотично пере-мішані креолізацією культурні пласти.

За усією, як здається нам, *азбучністю* тієї соціолінгвістичної істини, що певні “береги” комунікативної поведінки (і на особовому, і на груповому рівнях) *детерміновані ширшим контекстом соціолінгвістичної ситуації* (контекстом, котрий дуже мало залежить від індивідуальної волі кожного окремого мовця) особливо дивне те, що навіть і деякі відомі філологи (ба – до того ж – начебто і фахівці з *психолінгвістики!*) *справді вірять* (або принаймні усе ще намагаються переконати нас, що вірять!) у можливість своєрідного *лінгвального волюнтаризму так званого цілком вільного вибору мови спілкування*.

Скажімо, Київський учений Вадим Тринчій (вивчав до цього часу і філософію мови, і теорію метафори, і психолінгвістику) у своїй з дозволу сказати рецензії на книгу Лариси Масенко “Мова і політика” наголошує на тому, що “украинско-русский языковой вопрос – не вопрос языкознания и даже не вопрос социологии или политики. Сейчас это вопрос личный. Впервые он перешёл в вопрос, решаемый каждым для себя или в общении между людьми...” Важко навіть сказати, чого більше в подібних твердженнях? Чи то неоліберального гіпостазування цілковитої внутрішньої “свободи” кожної окремої людської особи (а ілюзорність цього очевидна для будь-якого хоч трохи серйознішого соціолога чи соціального психолога)? Чи то може у твердженнях про гаданий “вибір мови”, яко, мовляв, суто приватну справу воліють радше просто замаскувати дійсно гостру проблему повної домінації (домінації, яку всіяко підтримує колишня метрополія) русофонної інфо-семіосфери у містах України? Домінацію тут панівних стандартів русофонної комунікативної поведінки й упослідженість – на цьому загальному тлі – всього українського? Влада дискурсу (влада самого порядку чи то режиму дискурсу (про яку так глибоко розмірковував був Мішель Фуко) має у містах нашої Наддніпрянщини та Сходу України свій специфічний вимір. Влада дискурсу є тут домінуванням русофонности. А – відтак – і ситуативним (життєвим, на безпосередньо-контактувальному рівні) домінуванням русофонів...

Отже, проблема мовного будівництва в Україні – це проблема кардинальної зміни самої етнолінгвістичної ситуації в українських містах. А це означає: *закорінювання тут української культури* (зокрема і через розвиток якісної інфраструктури українських мас-медій, українських молодіжних клубів; українофонних клубів для бізнесменів; українських елітарних клубів; української шоу-індустрії, власне української індустрії розваг тощо). Всіякого стимулювання потребує саме зростання престижного статусу українського слова (зокрема і через законодавчу кодифікацію обов’язкового його вживання професурою та викладачами такої суспільно значущої та ключової із функціонального погляду ділянки, як *вища школа* тощо). Повторюю: *без власного урбанізму*, яко відносно цілісного, структурно і функціонально повного українського соціокультурного довкілля великих і середніх міст, (а саме тут визначається *вектор май-*

бутнього) українство взагалі не матиме перспективи... Триватиме і далі його маргіналізація, а відтак і цілковите згасання... Без модерної української цивілізації, котра може скристалізуватися тільки в містах, є величезний ризик втратити національну ідентичність загалом. Якщо не буде створене таке власне комунікативно-цивілізаційне поле, є загроза, що ми залишимося (в культурно-цивілізаційному плані) тільки віддаленою околицею Москви... Навіть, якщо і залишатимемося у “власній” своїй державі... Не треба забувати також і про те, що загальноцивілізаційний та інформативно-комунікативний контроль є також і серйозним зряддям геостратегії кремлівського неоколоніалізму... Якщо ми (на рівні здійснення широких комплексних державних програм становлення українського урбанізму) *не контролюватимемо етнолінгвістичної та культурно-комунікативної ситуації у наших містах, – цю ситуацію ефективно контролюватиме сама Москва*. І не тільки контролюватиме, а й використовуватиме, маніпулюючи дифузністю, націокультурною аморфністю, етносоціальною змаргіналізованістю наших міст. Тому проблема цілісності українського урбанізму (формування тут органічно українського цілісного культурно-побутового середовища) *є проблемою цілісності, ба, навіть, самого історичного буття української нації*, як окремішнього історико-цивілізаційного суб’єкта. А з другого боку, все це є також *врешті-решт проблемою національної безпеки*. Ми мусимо поступово і вперто спинатися на власні культурно-цивілізаційні ноги... І цими “ногами”, що ними ми можемо стати твердо поміж усіх інших європейських народів, може бути тільки *модерний новоукраїнський урбанізм*. Тому саме в контексті європейського універсалізму, якщо ми бажаємо залишитися і європейцями, і справжніми українцями, – мусимо перетворити міста України на *українські міста*. Тільки цей *національний вимір українського міста виведе Україну в усеєвропейський вимір*. Адже якщо українська культура не потрібна буде українському містові, – то тим менше потрібна буде вона Європі й усьому світові. Національна самосвідомість – це єдине, що надає *міжнаціонального виміру*.

Якщо львівські або донецькі студенти досить активно послуговуються такими слівцями, як, скажімо, “казьол”, “тьолка”, “крутой старік”, “кароче!”, “аблом!”, “прікол” (“прікаливацца”), “не ведьотса”, “він мене кумарить”, “встрьомна” тощо – то це не тільки свідчення дієвого

впливу вуличної субкультури, фактично, субкультури зонівсько-”воровської”, бо саме із “зон” вона розтікається по всьому суспільному організмові; але і своєрідним індикатором дуже активної інтерференції та дифузії цієї культури (і відповідної картини світу, і відповідних психокультурних смислів) навіть у соціально дистанційовані від неї комунікативні сфери суспільства. Усе це не тільки є свідченням часткового “накладання” специфічної вербальної поведінки (властивої для “воров” і близької до них соціальної категорії “приблатнених”) на інші соціолекти суспільства; а й також засвідчує *внутрішнє її проникання у психіку та свідомість*, її “просякання”, чи “всотування” (мовою психологів – інтеріоризацію) у деякі інші соціально-комунікативні “світи”, – аж до щонайвищих, на жаль, ешелонів влади. До речі, і вельми популярні в містах України московсько-кабацькі “шансони”, – теж із виразно “блатними” нашаруваннями (а їх щонайактивніше репродукують в численних магнітофонних записах трохи чи не у всіх львівських, тернопільських та івано-франківських барах (не кажучи вже навіть про стовідсоткове їх засилля десь у містах Наддніпрянщини і Сходу), є, між іншим, не лише щонайкращим *соціопсихічним індикатором дійсної домінації* (навіть у містах Західної України!) московсько-вуличної масової субкультури (разом із так званою “попсою”, а також піснями російських емігрантів і “бардів” тощо), а й чудовою ілюстрацією глибокої *взаємодії етнолінгвістичних (соціолінгвістичних); культурних та соціально-психологічних чинників* (зокрема навіювання, наслідування, “резонансної” взаємодії тощо) у процесах *колективного програмування свідомості*. Зросійщування (зокрема у своїх проміжних версіях націомаргіналізації та культурної креолізації) і *далі ефективно триває саме тому*, що воно є не просто мовною русифікацією, а глибоким *психокультурним зросійщуванням*. Воно – всотування у саме наше єство прикмет психіки духовного босячества – специфічних домінуючих смислових коваріацій життєсвіту та життєформ Азії та Європи – засадничо смислового світу. Під цим кутом зору тут варта ще раз заакцентувати на тому, що ми приймаємо (як робоче) визначення культури відомого сучасного голландського психоантрополога та фахівця з організаційної антропології Гірта Гофштеде: *культура є колективним програмуванням свідомості, є “програмним забезпеченням” свідомості (“software of the mind”)*. Мабуть, кожен із нас – навіть і свідомий українець-львів’янин – міг

зловити себе на тому, як його “переслідує” якийсь уривок із якогось дешевого московського шлягера. І це не тому, що цей шлягер аж надто сугестивний і “душераздираюче”-щемкий (наприклад, якесь скиглення синочка-вора про свою бідолашну “мамочку”), а більше тому, що якраз порпання у всьому цьому життєвому смітті (а – властиво – порпання-вовтузіння у смітті Азіопи, що просто перенасичена зонами і лагерною субкультурою) стало вельми популярним “в народі”... Тому, що до цього всього лагерного (або ж білялагерного, просто трохи “пріблатньонного”) із задоволенням “приючуються” (і “балдеют–балдеют–балдеют!”) трохи чи не усі *Інші*... Соціопсихічна сугестивність (оті *наслідування* та *навіювання*, про які писав ще Габріель Тард) просто таки заворожує-рекрутує “новобранців” (чи то ба – неофітів) у світ евразійщини... До того ж, українське (навіть і досить якісне) – майже не популяризується.⁴⁵ А не популяризується ще й тому, що власники та топ-менеджери відповідних радіомереж (як також і телеканалів) щонайменше у 85 % випадків – самі у цілковитім полоні евразійської треш-культури. Ось чому евразійщина (евразійщина, що сьогодні потужно підтримана мультимедійними системами, що стали новою гіпермашиною *колективного програмування свідомості*) стає все більш та більш “предпочтительной” навіть у Львові та в Івано-Франківську... Маємо для цього навіть і експериментальне соціопсихологічне пояснення (на нього натрапляємо, між іншим, у славнозвісному університетському підручнику зі соціальної психології американця Девіда Маерса. Дуже коротко: десь у середині 50-х років минулого століття американським чорним діточкам запропоновано було вибрати собі ляльку із багатьох “чорношкірих” і “білих” ляльок... Однак лише цих останніх воліли собі добирати чорношкірі діточки. Вочевидь цілком невідрефлексовано (а вже на рівні *сублімінальному*) діточки не стільки “розуміли” (усвідомлювали), скільки реально відчували (через смислорух – цілком спонтанний – певних смислових констеляцій, що домінували в “дорослому” суспільстві)⁴⁶, що все те, що безпосередньо асоціюється з “білими” має більшу вагу в цьому житті і більший пошанівок. Тому

⁴⁵ Понад 20 різних FM-радіостанцій Києва вперто не ставлять жодної української пісні!

⁴⁶ Проблеми расової сегрегації та дискримінації у той час в США (особливо на Півдні) були ще далекими від розв’язання.

навіть і символічна співпричетність із “білими” на-дає якусь додаткову пере-вагу.⁴⁷ Все, що маркує і репрезентує світ білих людей, мають наче за досконаліше, достойніше уваги, за більш поціновуване, а отже, і більш притягальне. Чорні діти, властиво, *не обирали*. Вони не могли вибрати. Як не може, скажімо, барометр “обирати” погоди чи атмосферного тиску... Він тільки *фіксує* усе це. Ось чому, між іншим, і під час своїх теренових лінгвокультурологічних досліджень серед студентів Донецького університету 1994 року (а тут мені довелося пожити і в гуртожитку) мене вже майже не дивувало те, що навіть у ситуаціях побутового спілкування (у межах самого гуртожитку, де тиск чинників конформізму мовленнєвої поведінки не такий прямий і безпосередній, як на вулиці (“на людях”) студентки *українського відділення (sic!)* філологічного факультету у спілкуванні поміж собою раз у раз переходили на російську мову (зі мною бесіду-інтерв’ю вони провадили чудовою бездоганною українською мовою) ... Очевидно, що ота “біла лялька” – біла лялька “предпачтительності” всього “білого” – *щомиті наступала на п’яти* кожній їхній думці... Навіть, коли наші милі студентки-філологи усамітнювалися десь на кухні чи у помешканні... Вочевидь русофонність (на протипагу до способу спілкування “биків” і “лохів”) – це щось таке “для белых людей”...

Надзвичайно низький культурний рівень постсовєтського суспільства, прогресуюча його люмпенізація, кризь дірки і “прорехі” котрої вривається-вторгається до нас цілком чужа українству психологія духовного “босячєства”; подальша криміналізація суспільства; соціально аморфність (неструктурованість) суспільства – усе це засвідчено, заманіфєстовано (у знаково-семіотичному розумінні), засигніфіковано на поверхні комунікативної поведінки і “зека”, і жалюгідного наркомана, і студента університету, і навіть у поезії відомих українських поетів-постмодерністів (як-от у скандальній ранній поезії київського поета В. Цибулька, щільно нашпигованій най-

⁴⁷ Мовлення різними мовами (у безпосередньо-різномовному середовищі) включене у різномірівність соціорольової поведінки, – є цією соціорольовою поведінкою. У здійсненні-розгортанні своїх мовленнєвих ролей (“в-писаних” у ролі соціальні) мовець завжди – свідомо чи не усвідомлювано – “орієнтується” на очікування безпосереднього докїлля. Ясна річ, що абсолютно панівними в цьому докїллі є ті рольові та позиційні соціокомунікативні (зокрема мовленнєві) *експектації*, що корелюють із домінуванням стандартів євразійської культури та євразійської комунікативної поведінки.

мерзеннішими багатопверховими російськими матюками). Трохи чи не загальна зведеність (тією чи тією мірою) чи не усіх соціальних верств українського суспільства до “приблатньонної” комунікативної поведінки (особливо в плані згущеної інвективізованості вербальної поведінки, – насамперед самої лексики та фразеології) свідчать про те, що нашу культурну *деколонізацію* варто було б починати вже від самої психіки та побутової поведінки, від проблеми розвитку побутової культури, від проблеми рецепції української побутової культури на побутовому рівні, – зокрема вже на рівні щоденних дискурсивних практик. Від кожної окремої людини. Від кожного серця, де навсуміш налипло і правдиве, і лихе. Ось чому проблема нашого мовлення (і зокрема проблема гранично можливого звуження ділянок функціонування у ньому так званої російської *інвективної стратегії*, як окреслює цей предмет етнопсихолінгвістика) має стати не тільки проблемою етнопсихолінгвістики та лінгвосоціології, а й питанням *загальної деколонізації української культури, питанням розпросторювання її плацдармів у містах, питанням її подальшого загального розвитку, її престижності, її дієвості, її впливовості у суспільстві. Її аксіологічної працездатності: її спроможності окреслювати горизонти цінностей та інспірувати (принаймні у вужчих колах) стремління до цих вартостей. В іншому разі ота сумнозвісна (а власне уже соціопатологічна!) каламуть “приблатньонності” та душевного (і відповідного йому – комунікативного) примітивізму та змізерніння людського духу й надалі зводитиме “к общему знаменателю” (вже давно відомої нам советської казармово-барачної субкультури) і п’яленьких українських “доцентів” (особливо після виставлення заліків за “виставлених” “сто грамів”...), і їх студентську аудиторію, і кишенькових злодіїв та наркоманів з “блат-хат” чи навіть і тих державних мужів, котрі за зонівською “стратифікацією” радше нагадують “приблатньонних” або “варов” (чи то навіть тупих забіяк ладних усім “голови повідкривувати”, або “надавати по шарабану”...), аніж політичну еліту великої європейської нації...*

Те, що іспанський мислитель Ортега-і-Гассет окреслив як “бунт мас”, як “масовізацію” та знеособлення суспільства, на Україні набуло особливо потворних рис ще й також внаслідок етнокультурної змаргіналізованості багатьох мільйонів етнічних українців у великих містах. Наголосімо також на тому, що субкультурно-російська “при-

блатньонность” комунікативної поведінки – це не тільки певний функціональний стиль (чи хай навіть і “стилізованість”) мовленнєвої діяльності, а й також, певною мірою, сам спосіб життя, сам модус існування та внутрішній стан душі.

Ось чому *демаргіналізація* (і соціокультурна, і лінгвокультурна, бо ці два аспекти – нерозривні), *яко цюнайважливіша стратегема* прийдешньої *деколонізації України*, означає водночас таку *десоветизацію менталітету* (бо цей менталітет був “барачним” менталітетом, – дарма чи то десь там на “строгом режимі”, чи то, пак, на “строгачі”; чи то десь там, скажімо, на “закритім” “Южмаші”...), котра б *засадничо пере-конструювала* увесь спектр ціннісних орієнтацій, смислових конфігурацій і поведінкових взірців (і взірців комунікативної поведінки також), а не *просто навчила української мови*. Саме собою це останнє – не працюватиме.

Звужений (суто філологічний, традиційно-мовознавчий) погляд на мову, як на замкнену в собі структуру безвідносно до її реального функціонування, безвідносно до мовлення і, – ширше – побутового контактування, *яко процесу*), ігнорування живого мовлення як першорядного поведінково-побутового феномену, а самої психо-комунікативної поведінки та самих процесів розуміння/нерозуміння, як узалежнених від тезаврусу смислів, смислових поєднань та валентностей (у тому числі і багатшарових коситуативних і поєднаних із життєдією сув’язей смислів), надзвичайно загальмували сьогодні наукове відтворення загальної (соціально, культурно і функціонально стратифікованої) панорами дійсного мовного (мовленнєвого) життя в Україні, особливо у великих містах та міських агломераціях. Але ж для того, щоб мати якийсь вплив на певне соціокультурне явище чи процес, треба насамперед мати якусь принаймні приблизну попередню модель цього явища чи процесу. На жаль, все ще до цього часу соціальний (функціональний) чи психокультурний модус реального побутовання мови (мовлення), реальної (політопосної) роз-горненості живих дискурсивних практик у контексті повсякденної комунікативної діяльності українського суспільства (а також окремих груп мовців-етнофорів, окремих лінгвокультурних та етносоціальних верств) залишається по той бік досліджень. Або принаймні не розглядається у такому широкому соціокультурному контексті. Вихід із цього становища (а без такого виходу цілком неможлива цілеспрямована загальнодержавна

мовна політика і мовно-культурне будівництво) лише у послідовній розробці лінгвокультурологічної спеціальної *теорії середнього рангу* – *синтетичної лінгвокультурологічної теорії* (теорії ґрунтованої на етнопсихолінгвістиці, соціолінгвістиці, різних версіях дискурс-аналізу та аналізу конверсаційного, на так званій етнографії спілкування, етносоціології та теорії культури) *повсякденної комунікативної поведінки*... Теорії, котра б остаточно обґрунтувала *комплексність деколонізації* України як лінгвокультурно-цивілізаційний процес.

Забігаючи наперед, скажу: там, де кремлівській п'ятій колонії в Україні вдається таки запроваджувати російську мову як офіційну (на Донеччині, в Харкові, у Запоріжжі) – там це означатиме створення необхідної передумови *остаточного зросійщення міста*. Адже юридичний статус російської мови як офіційної тільки *зафіксує, закріпить ту цілковиту асиметрію (асиметрію щодо інформаційного потенціалу, асиметрію щодо діапазону соціальних функцій, асиметрію щодо реального престижного статусу, асиметрію щодо самої динаміки самовідтворення двох смислових мереж* тощо), котра вже існує сьогодні щодо побутування українського та російського мовлення у містах України (за винятком кількох західних областей)... Асиметрію, котра стала наслідком не вільного “змагання” мов та культур, а наслідком шаленого русифікаційного тиску і прямого розбою (аж до масового етноциду та геноциду української людности) десятиох поколінь московських колонізаторів в Україні (навіть і у відносно “спокійні” брежнєвські часи лінгвоцид в Україні цілком легітимно обґрунтовувався суслівською доктриною “формирования новой исторической общности”)⁴⁸.

Етнічну мозаїчність міст українського Сходу та Півдня сьогодні аж ніяк не варто розглядати у категоріях мультикультуралізму, оскільки постколоніальне (зросійщене та змарґіналізоване в етнокультурному вимірі) урбаністичне середовище повністю перебуває ще в інформаційному (комунікативному) полі російської масової культури та російської побутової субкультури, а також у психокультурних ареалах смислових світів Азіопі. Міста тут нагадують згерманізовані чеські міста на початку століття чи франкомовні алжирські міста в середині

⁴⁸ Ця “общность”, як писали тогочасні московські “теоретики” (наприклад, Кисліцин), мала бути тільки “более укрупнённой” (і такою, що користується російською мовою та російською культурою) властиво *російською нацією*.

п'ятдесятих років, чи то ще майже цілком шведомовне Гельсінкі (Гельсінгфорс) до жовтневого перевороту в Петрограді... Тому міста українського Сходу чи Півдня, хоч і гетерогенні щодо етнічного складу, проте можуть бути охарактеризовані як загалом монокультурні. Якщо культуру ми розумітимемо *функціонально* (як живий *процес* рецепції, інтерпретації та реінтерпретації культури, що вкорінена у глибинний субстрат смислових мереж та унікальних смислових конфігурацій), то стає очевидним, що міська людність у великих міських агломераціях нашого Сходу та Півдня є ще майже цілком реципієнтом російської культури (а взірці та стандарти мовленнєвої поведінки і – ширше – комунікативної діяльності ми теж розглядаємо як інтегральний складник культури).

Лінгвосоціологія уже давно сформулювала відому закономірність: життєздатність тієї чи тієї мови прямо пропорційна ступеневі розгорненості спектру її соціальних функцій (а цей спектр досі є звуженим, зредукованим навіть і там, де його всеохопність давно уже мала би бути цілком безумовною: наприклад, у Парламенті, в Уряді⁴⁹ і навіть в адміністрації Президента...). З іншого боку, діє універсальний кібернетичний закон *необхідної різноманітності*, про який ми згадали вище. Отож не дивно, що інформаційно збіднений і практично культурно (та – відповідно – соціально-психологічно) *недоформований* український урбанізм (московський колоніялізм із нього буквально вичавив живий “сік” українського мовлення), урбанізм з численними структурально-функціональними лакунами (недорозвиненими українськими мас-медія, цілком занепалим книговидавництвом, зародковим станом українських молодіжних субкультури тощо) ледве чи може сьогодні достатньо дієво протистояти потужнішим та багатоманітнішим російськомовним інформаційним потокам (особливо потокам, що пов'язані з популярною та масовою культурою). Інакше кажучи, – за плечима російського слова, російського мовлення (принаймні ще певний час) стоятиме *по-*

⁴⁹ Навіть і такі високопосадовці, як віце-прем'єр Ключев дозволяють собі (навіть у ситуаціях офіційного виступу за кордоном – у Брюсселі тощо) вживати російську мову. В цьому разі їх можна вважати свідомими насильницькими *русифікаторами України*, бо ж такі взірці мовленнєвої поведінки, що зводять нанівець конституційний статус української мови, масово та масовано мультиплікуються у медіях. На них починають взоруватися інші українські чиновники зокрема та українці загалом.

тужніший інформаційно-комунікативний потенціал, що одночасно визначатиме його *релятивно вищу значущість*, “вагу”, “авторитетність” в очах самих мовців у відповідному міському середовищі. Соціально-психологічним корелятом такого становища (якщо активна деколонізаційна політика не стане політикою Уряду та Президента і не спричиниться до лінгвокультурної революції у наших містах), ще тривалий час буде відносно високий (порівняно з українським) соціопрестижний статус російського мовлення і – відповідна – преференційна предиспозиційність щодо взірців і стандартів саме російської вербальної поведінки (ці поведінково-комунікативні взірці та стандарти і надалі будуть *цілком панівними* у міському дооклілі і визначатимуть тут лінгвокультурну “погоду”...).

Чи маємо ми *українське* нове покоління у містах? Ні. Ми маємо переважно російськомовне напіввестернізоване покоління. Реципієнтом якої культури буде воно через десять років? Носієм якої культури буде через п’ятнадцять років? Якої завгодно... Однак не української... Більшість із них – це націокультурні маргінали із розколиною у душі. Наголошую, психокультурна тріщина між містом і селом в Україні – це тріщина у душі самого мешканця-маргінала. Ось де наша сьогочасна найглибша драма. Вона у раптовому розгортанні дистанції – психокультурної (цебто, властиво, глибинно-сміслової) – дистанції між поколіннями. Вона – в одночасному (і надзвичайно болісному для етносоціального організму нації!) розриві діяхронної тяглости (етнокультурної спадкоємности в часі) та у розриві синхронного етнокультурного континууму між містом і селом, а – в підсумку – у розмиванні смислових мереж культури – аж до ерозії в структурах інтерперсонального контактування.

Велике місто слабо “вмонтоване” в українську культуру (свідомі українці почуваються наче в діяспорі, і компенсують брак українського середовища спілкуванням громадивсько-острівного типу...). Місто – культурно дискретне, посідає свою субкультуру (або ж, радше, певну ієрархію субкультурних утворень) – культуру загалом неукраїнську. Вибух урбанізації у 1960-ті роки розкидав батьків і дітей обабіч міжпоколінної розколини. Йдеться не лише про мову і мовлення. Йдеться насамперед про *спілкування*. Йдеться про комунікацію як самоцінний вид діяльності людини, особливо важливий, до речі, для творчих людей... Ось чому живе повсякденне мовлення, живі смислові потоки та потоки

структурованих і артикульованих смислами переживань – це сам *сік культури*. Без нього усі гілки і відгалуження культури неминуче нидіють і справжніх плодів не приносять... Сік української мови цілковито вичавлено із українських міст трьохсотлітньою русифікацією, котра завсіди посідала не лише відверто дискримінаційний, а й злочинно-руйнівний, злочинно-насильницький, злочинно-згубний характер. В етнокультурному плані таке середовище є напівмертвим... У цім середовищі новоукраїнські лінгвокультурні смисли та якісь нові смислові конструкти – ледве жевріють. Воно, це середовище, можливо, ще і житиме, але плоду повнокровного – повторюю – воно уже не принесе... Не принесе, якщо не буде оживлене, не буде регенероване, не буде дерусифіковане, не буде у внутрішній духовній своїй інтенціональності *зверненим і відкритим* до українства, до його вартостей, до його сенсогенерувальних осередків, до його горизонтів смислових очікувань і сподівань. Тому насамперед мусимо думати не тільки про плани соціально-культурного розвитку міст, а про цілісну програму *деколонізації українських міст, відновлення самого українського національного урбанізму*.

Йдеться, – наголошую, – про *відновлення українофонного міського довкілля* (а не про *витіснення довкілля русофонного*). Йдеться про *створення природної “оселі” для слова, для культури, для нормального і здорового колообігу сенсів* (метафора українського слова як “бездомної дитини” у місті – це не лише образ, а й *наша постколоніальна дійсність...*). Тому *закорінювання українства в містах* – це приблизно те, що напрочуд точно (напрочуд семантично багатомірно) – саме завдяки своїй особливій внутрішній формі та співвідносною з нею грою смислів – виражається польським словом “*zadomowienie*”. Цебто не просто “*віднайдення хатини*” і для Слова, і для самого духовного ества (ества людського, ества народного, ества відносно устійнених комунікативних спільнот), а віднайдення для самого українства (яко для *унікальної культуротворчої сили* і в Європі, і в усьому світі) *якогось реального психо-духовного локусу*. Цебто, врешті-решт, самого функціонального довкілля, додатного і для самовідтворення культури, і для її нормального “життя”. Цебто для підтримування того динамічного гомеостазису в системі *культура–довкілля* (у тім числі довкілля комунікативне, довкілля, де відтворюються, циркулюють, пере-гукуються та інскрибуються смисли), за якого *не втрачається*

авторепродуктивна здатність культури, яко відносно цілісної системи взаємопов'язаних смислових мереж та смислових світів.

Соціокультурне середовище міста та взаємопов'язані у цьому контексті *екологія духовна та екологія мовлення* (на це, між іншим, уже звернув був пильну увагу відомий учений-україніст із Праги Їржі Марван) мусять бути вибудовані як цілісна динамічна система з розгорненим спектром функцій в усіх без винятку сферах спілкування та суспільно-державної активності, а не як мозаїчні вкраплення українських рекламних вивісок; чи, скажімо, оголошування зупинок у харківському метрі. Адже не може бути – повторюю – популярною поміж самих мовців та мова, котра не підкріплена і не утверджена потужним потенціалом сучасної урбаністичної культури, – на всіх рівнях її побутування і сприймання, – починаючи від вуличної субкультури, поп-культури, шоу-індустрії, кінематографа, відео (уся ця сочевична юшка досі приправлена в містах України переважно російськими “спеціями”...) і, закінчуючи філософськими клубами, елітарними молодіжними центрами, колами постмодерністів тощо...

Маргінальність створила в Україні ситуацію хронічної культурної неповновартісності українців. Адже сучасне велике місто українського Сходу не тільки перестало бути для української спільноти тим згущеним “розчином”, що у ньому кристалізуються визначальні перспективи усіх майбутніх спрямувань нації, не тільки дуже малою мірою є осередком нашого культурного самовідтворення як народу, а й перетворилося на *плавильний тигель маргіналізації мільйонів учораших селян*, плавильний тигель їх, врешті-решт, зросійщення.

Людина-маргінал – це не тільки певний соціальний тип внутрішньо роздвоєної особи, котра стоїть на межі двох соціальних (двох етнокультурних) світів; а й також внутрішній конфлікт соціорольових функцій, дестабілізація повсякденної поведінки людини, що не закорінена у визначене етнокультурне довілля... Дестабілізація, – аж до соціопатологічних форм девіантної поведінки. Адже не випадково саме там, де геть вирваним було місцеве етнокультурне коріння, виникає одна із “столиць” східноєвропейської злочинності, наркоманії та алкоголізму – “український” Кривий Ріг... Натомість, наприклад, у цілком гомогенних в етнокультурному плані вірменських містах (де сільський мігрант досить вільно і безболісно вписується у *рідне*, у своє *середовище*) навіть і витверезників ніколи не було. Глибше, усталеніше

власне етнокультурне русло, – то й усталеніша течія повсякденного міського життя...

Немає сумніву в тому, що *синдром аномії* в Україні (у тому сенсі, що надавали аномії Е. Дюркгейм та Р. Мертон), граничне “розхищення” і релятивізація суспільних норм; дезорганізація сімейно-родинного життя, деморалізація і духовна ентропія, – зокрема наростання внутрішньої спустошеності, жорстокості і цинізму, стрімке зростання кривої самогубств, некрофільсько-деструктивних – у фромівському розумінні – та самодеструктивних тенденцій тощо майже безпосередньо кореспондують із нашою етнокультурною маргіналізацією. Своєрідність проблеми співвідношення *аномії та маргінальності* у наших містах полягає у тому, що вони пов’язуються в один тугий вузол процесами потворної (соціально zdeформованої) урбанізації. Саме зросійщені міста, розростаючись навсербіч і зливаючись у величезні агломерації (як, скажімо, у Донбасі, чи в конурбації Дніпропетровськ–Дніпродзержинськ), гранично звужують сферу села – цього вже понад третину століття – *останнього порозу утримання і часткового самовідтворення традиційних етнокультурних структур*. Таким чином, стрімко зросла категорія *маргінальних* і в культурному, і в етносоціальному аспектах людей. Людей, сказати б, *проміжних, розселянених, але недоурбанізованих; зросійщених, проте усе ще етнічно аморфних “малоросів”* – недоросіян... Людей “межових”, цебто таких, що не сприймаються жодним докільлям як його повноправні учасники. Людей, не закорінених у певне етнологічне середовище (за браком у містах такого українського середовища), не інтегрованих глибинно у мережу смислів та вартостей, традиційних усталених преференцій, символів та численних прескриптивних взірців тієї соціонормативної культури етносу, котра є суттєвим стабілізатором повсякденної поведінки людини. З другого боку, саме великі та середні міста, в котрих концентрується не тільки людність та промисловість, інформація та культура, рекреація та дозвілля, а й концентрується також і усіляка мерзота та бруд аморальності, – все більше та більше деформували – нівечили психологічно, нівечили морально – дуже значну частину цих учорашніх сільських мешканців... Безліч таких дезорієнтованих, розгублених, дезадаптованих, переживши незвичну для себе очуженість та анонімність людини в міській середовищі, знеособлений

характер людських стосунків, *спустощувалися остаточно*. П'ятика, розпушта, розмаїті статеві збочення, наркотики і густюща мережа так званих “блат-хаг” і тому подібних кубел злочинности, що ними буквально нашпиговані наші міста, довершували своє... Національна манкуртизація і цілковита деморалізація (злочинність, наркоманія, зростання самогубств тощо), – оці два ряди процесів ідуть тут у парі й посилюють один одного навзаєм. Саме етнокультурна маргіналізація дуже часто є тією межовою “гранню”, за котрою людина, що вже втратила своє етнокультурне коріння, остаточно випадає на соціальне дно, стає аномійною – волоцюгою-безхатченком, наркоманом, хронічним алкоголіком, сексуальним збоченцем, злочинцем... Певна річ, далеко не всі маргінальні (маргінальні в націокультурному плані) стають аномійними. Але *етнічна маргіналізація* безумовно прискорює наростання аномійності у суспільстві, сприяє процесам загальної соціальної дезорганізації, загострює ще більше ту кризу людської особи, котру ми спостерігаємо нині у планетарнім масштабі.

Якщо урбанізацію ми розумітимемо не тільки вузькоекономічно, або ж тільки з погляду демографічної урбаністики, але й будемо підходити до цього процесу *культурологічно* – то мусимо наголосити на суто нашому “малоросійському” феномені: у нас урбанізація все ще *абсолютно тотожна маргіналізації та зросійщенню*. І так триватиме доти, доки *розбудова українського урбанізму* (урбанізму як насамперед певного психокультурного комплексу усіх тих явищ і процесів, що визначають сам *спосіб життя* та розмаїті культурні практики, нові урбаністичні життєформи та нові традиції урбанізму) не стане спеціальним предметом національно-державної політики та науково-системного багатомірного планування із залученням зусиль урбаністів і соціологів, демографів і народознавців, соціальних психологів і етнолінгвістів... Така програма вимагала б потужного фінансування... На жаль, коли йдеться про загрозу вимирання якогось, скажімо, рідкісного виду кашалота, або навіть якоїсь комахи, – то в цьому разі на міжнародному рівні світова спільнота може змобілізувати величезні кошти для порятунку цієї вигибаючої породи... Але ж коли у Центрально-Східній Європі є сьогодні цілком реальна загроза поступового (але *неминучого*, якщо продовжуватиметься цей процес) зникнення із культурологічної мапи світу двох *самобутніх культур* – *білоруської та української*, то людство якогось занепокоєння не

почуває... Та що там людство, коли і сам український уряд протягом двадцяти років ще нічого не зробив для заліковування тих глибочних ран і тих психокультурних, смислових розривів, що його завдав українському культурно-побутовому середовищу в містах московський колоніалізм.

Вже і українське село (а його все ще наші наївні “просвітяни” та “культурники” розглядають як незнищений “бастион українства”) роз’їдає ерозія маргіналізації. Вже і тут, на селі, руйнування традиційних християнських моральних засад, гранична релятивізація секуляризованих етичних норм (а, властиво, – безнормованість і свавілля...); безоглядне розтрощування усіх і всіляких моральних скрижалей, цинічне опльовування “старіков”, руйнівний негативізм до всього “рагульського” досягли вже того ступеня, за котрим починається *розрив міжпоколінної трансмісії у діяхроннім самовідтворенні культури...* Делокалізацію традиційних етнокультурних структур у селі колосально прискорила в умовах новочасної комунікативної революції (десь уже від середини 1960-х років) телевізія... Довжезні мацаки – мацаки телеспрута – мацаки російського інформаційного колоніалізму проникають у щонайдальші сільські закапелки і навіть у селі витворюють те *якісно нове інформаційне середовище*, котре перенасичене не тільки російськомовною інформацією, але й численними взірцями російської масової субкультури. Сенси, смислознаки та форми (теж смислоносні!) цієї останньої поступово інфільтруються і у свідомість, і у саме повсякдення. Селянська дитина уже з перших літ свого життя занурювалась (і занурюється!) у це нове інформаційне (цебто – у властиво психокультурне, властиво смислове) середовище. Вона вже змалку всотує–інтеріоризує ці щонайпрестижні для неї (*все міське – більш престижне*) взірці урбаністичної культури головно у її російському варіанті. Цьому, до речі, завжди сприяла також і безумовно вища якість та атракційність російських програм порівняно з безнадійно провінційними українськими телепрограмами, котрі (за винятком буквально кількох сталих передач) майже поспіль позначені печаттю малоросійщини, або ж недолугого мавпування... Вже навіть і у сільській місцевості формування (формування головно через мас-медія) наставлень на урбаністичний спосіб життя, урбаністичну шкалу вартостей означає не тільки *попередню урбанізацію самої психіки потенційного мігранта у місто*, але й

поступову його внутрішню денаціоналізацію, чи, принаймні готовність до такої денаціоналізації в разі переїзду в місто. Любителям етнографії, сільського фольклору та “традиційного” побуту варто було б ширше розплющити очі: *українського села як основного каналу самовідтворення традиційних етнокультурних структур вже давно не існує...* Мабуть, уже понад чотири десятиліття відколи розпочався був гіпертрофований ріст пухлини імперської урбанізації (із цим приблизно синхронізується також розлив “повені” так званої *маятникової міграції* у зонах тяжіння великих міст – в ареалах ізохрони двогодинної доступності...). І цей, витворений російським інформаційним експансіонізмом і буквально “запрограмований” навіть і в підсвідомості, *загальний фон психокультурної апперцепції* формує у майбутніх мігрантів із села попередню селективність у сприйнятті інформації (“предпочтительнее” російськомовної) і попередні позитивні атитюдиди щодо майбутнього сприйняття (по переїзді в місто) *саме російської масової субкультури*. І цей, вироблений у такий спосіб фон апперцепції; ці накинута головно російськомовними масмедія пороги і “фільтри” зацікавлень, потреб та смаків сільського реципієнта культури не тільки створюють попередню відкритість та внутрішню налаштованість на всотування у пам’ять та у повсякденне своє життя всього російського (російськомовного); а й – і це найдраматичніше для нас! – *позасвідомо прищеплює майбутньому мігрантові (мігрантові в місто) збайдужіло-індиферентне, ба, навіть, нігілістичне ставлення до нашої ж таки культури, як до культури нижчого гатунку...* Культури, придатної хіба що для кухні, корівника і базару... Отаке засилля *інформаційного колоніялізму* – культивувало (та й нині культивує) у наших сільських мешканців – навіть у тих, які живуть далеченько від міст – *внутрішню готовність до русифікації*. Підводить їх зрештою до того порогу маргінальності, знівельованості, знеосібленості етнічної (безетнічності, чи, радше, *між-етнічності*), котрі таким пустоцвітом рясним забур’янилися на наших міських пустирях бездуховності, схудоблення і здичавіння (навіть і в глухих карпатських селах Бойківщини – таких, скажімо, як Верхня Рожанка чи то Волосянка ви почуєте від напівп’яної молоді переважно російські пісні, – і то щонайгіршого гатунку)... З другого ж боку, цей самий процес водночас позбавляє, – майже цілковито позбавляє – і ту нашу невеличку горстку української творчої та гуманітарної інтелігенції

власне української аудиторії у містах, свого можливого потенційного реципієнта.

На жаль, усе ще досить поширеним є цілком помилковий погляд, що, мовляв, саме українське село, котре протягом багатьох століть дійсно було потужною базою самовідтворення традиційних етнокультурних структур, (зокрема, мови та мовлення, способу життя, соціонормативної культури тощо) спроможне і сьогодні *оновити своєю українськістю аж геть зросійщені міста*, або ж принаймні й надалі залишатися головним плацдармом живого українства та його мовленнєвої стихії. На жаль, це ілюзія. Ілюзія, і у першому, і в другому відношенні. По-перше, саме село, як самовідтворюваний етнодемографічний організм уже на початку 1980-х років було зведене нанівець потворною урбанізацією і зазнає сьогодні практично уже невідвратною *депопуляції*. Село уже сьогодні не спроможне на те, щоб влити “свіжу кров” у міське середовище, але й принаймні “омолодити” саме себе. Село має сьогодні регресивну генераційну структуру, що у ній абсолютно переважають старші покоління (зокрема і жінки нефертильного віку). По-друге, традиційні етнокультурні структури (структури, котрі були органічно пов’язані з повністю зруйнованими ще раніше ритмами і циклами традиційної життєдіяльності) майже остаточно делокалізовані. Отож традиційний етнокультурний пласт, що на нього усе уповають деякі наші “неоромантики”-патріоти *уже функційно нежиттєздатний і вже не потрапить нічого зробити для переміни лінгвокультурного обличчя нашого міського середовища*. По-третє, саме село під дією згаданого уже вище *нового комунікативного середовища* (середовища, котре поки що не стало справді українським) поступово (як і міське українство, хоч і в менших масштабах) *маргіналізується внутрішньо*, з усіма наслідками такої маргіналізації – у тому числі креолізації тут українського мовлення та креолізації життєформ щоденної культури, поширення суржику, ба, навіть, і часткової русифікації (особливо на Півдні та на Донбасі). Міжпоколінна трансмісія культури на селі значно послабла у зв’язку з переїздом значної частини молодшої генерації до міста. Діяхронна лінгвокультурна континуальність сільського комунікативного середовища теж, отже, має у собі *численні розриви*.

Якщо момент *особистісної духовної самоактуалізації та себествердження* іманентно містить все нові та нові спонування до творчості, то, зрозуміло, – *брак відповідного культурного середовища* (у якому і

через яке відбувається таке себествердження і творча самоактуалізація духу), брак власне українського довілля, власне українського інтерперсонального поля смислоруху, котре було б співмірне чи суголосне творчим намірам письменника або художника, – аж ніяк уже не потрапить наснажувати українського мистця, українського творця загалом... Адже важко самоутверджуватися у тому культурному вакуумі, де загал цілковито глухий до всього українського... Де загал навіть і не потребує тебе, повернувшись плечима до тебе... Для людини-маси, для маргінала-хохла цілком висотачало дешевих шлягерів Віктора Цоя, американського геві-метел і примітивно-яскравого малярського кітччу, а на додачу – “крутої порнухи” піратських відеокліпів... Цілком зрозуміло, що вже саме усвідомлення нашої культурної змаргіналізованості у містах, нашої інформаційної “розрідженості”, чи навіть і напівусвідомлене “відчування” того печального стану, – може лише притлумлювати, може лише гасити творчі імпульси *зайвого* – дійсно цілком зайвого для такого довілля – українського інтелігента... Отож інформаційно знекровлений, структурно та функціонально збіднений український націокультурний потенціал в містах не потрапить стати достатньо життєздатним, динамічним, конкурентоспроможним у “боротьбі” за реципієнта, якщо у великих містах України не формуватиметься водночас жива тканина власне українського комунікативного середовища. Середовища, котре б не було байдужим до українського слова, до української культури загалом.

Саме мовленнєві сенси, що вбирають, що абсорбують і масу позавербальних смислових моментів щоденного спілкування та життєтворення власне і надають специфічного “осмислення” певним аспектам того, що може здаватися, на перший погляд, безпосередньо *самим потоком життя*. Хоча й насправді цей останній (і як нібито “фактичність” самого довілля і як “емпірична” подієвість) є не лише чимось на кшталт “об’єктної” вервечки А, В, С, D..., а конструктором А; конструктором В, конструктором С і т. д. – цебто є, врешті-решт, певним світообразом, а не світом, яко таким (сама світовість світу, що в неї в-писане також і наше світопереживання завжди феноменологічно *розгортається-для-нас, як артикульована самими смислами плінність смисло-образів*. (Докладніше про сенсоутворювання, про на-діяння речей, певних вчинків людей, чи то й буденних їх поведінкових актів, а також подій смислами; про

сміслові імплікатури самих ситуацій, про нетотожність значень та лінгвокультурних смислів див. у додатку наприкінці цієї книжки у філософській розвідці *Дискурси–дискурсодія–сенсоутворювання.*)

Замість післямови

(або ще одна спроба конфігурувати центральні проблеми)

Самі завдання щодо аналізу *стану гуманітарного розвитку України* завжди ставили майже цілком безсистемно, нецілісно, нехолістично, – із суттєвими проблемними лакунами у загальній конфігурації щонайважливіших питань розвитку. Чомусь навіть і не згадували таких вельми значущих з погляду самого буття нації (чи то навіть, можливо, і *історичного небуття нації*) взаємопов'язаних проблемних пластів, як-от: а) *кризи незавершеного націотворення (українці єдина – крім білоруської – недоконсолідована нація в Європі, якій поки що – внаслідок колоніальної поруйнованості – не вдалося досягти порогу внутрішньої націокультурної реінтегрованості – усучільненості націокультурного середовища); б) глибокої кризи національної ідентичності внаслідок націокультурної маргіналізації⁵⁰, креолізації*

⁵⁰ *Маргіналізацію* ми тлумачимо тут у дусі так званої чиказької школи (зокрема Роберта Парка), як двоїсто-амбівалентне (аж до внутрішнього конфлікту соціорольових функцій) лімінальне перебування на межі двох соціокультурних (двох етносоціальних) світів, *цебто радше ПО-МІЖ двома світами, жоден із яких не приймає націо-маргінала, яко свого повноцінного співучасника. Націо-маргінали, що їм притаманний креолізований тип культури (дифузна самосвідомість, розмитий горизонт цінностей та сподівань, механічно гібридизовані життєформи щоденної поведінки тощо) є назагал чинником ерозії націокомунікативного поля загальної соціодинаміки української культури, оскільки націо-маргінали майже перестають бути реципієнтами, реінтерпретаторами та трансляторами новітньої української культури. Націо-маргінали не лише ви-падають із природніх колообігів української культури (і таким чином “роз-ріджують” її (послаблюють її функційну потугу, катастрофічно зменшують змагальницьку силу, соціальну привабливість та понижують соціопрестижний статус українства як креатосфери і як самобутнього смислового світу, світу смислів, світу смислових мереж, що є субстратом самої культури), але й створюють соціальні “тромби” у самих каналах діяхронної трансмісії культури, *цебто практично руйнують тяглість традиції (а також заважають нароцуванню новоукраїнської урбаністичної традиції, – фрагментаризують націокультурне урбаністичне середовище).* Оскільки націо-маргінали в Україні – мільйони (навіть і в західноукраїнських містах понад третина українських етнофорів є націо-маргіналами), остільки кардинальна*

та розмивання і вивітрювання національних смислів та цінностей; в) глибока криза національної культури, – насамперед внаслідок нерозгорненості (часткової розгорненості) нормальних циклів культурного колообігу. Саме у містах – у великому урбаністичному середовищі, яке й визначає усі перспективи (як і сліпі кути) соціодинаміки культури – до цього часу (на рівні живої рецепції – інтерпретації культури) існують ще ті тромби колоніальних часів, які заблоковують можливу трансляцію, можливий вплив та можливу націовідтворювальну дію української культури: власне український реципієнт (інтерпретатор) культури в містах усе ще існує дисперсійно (або ж на малесеньких громадівських “острівцях”), наче в діяспорі; з) майже повний брак потужних українських урбаністичних традицій культури (напіврустикалізованість творців–співтворців–носіїв–споживачів української культури), колосальна асиметрія українсьфонного та русофонного сегментів урбаністичного середовища, що сьогодні вже є не лише суспільно-історичним наслідком російської колоніальної політики, але й наслідком повної відсутності сучасної достатньо цілеспрямованої мовно-культурної політики; а також внаслідок спонтанного самовідтворювання зросійщеності щоденного середовища комунікативної співдії. Ось чому міста України (навіть середні та малі міста) продовжують виконувати

проблема соціокультурної деколонізації України (яка є головно проблемою українського культурного наступу на всуціль зросійщені та евразієзовані міста) є насамперед проблемою демаргіналізації маргіналів, – їх реенкультурації та психокультурній реінтеграції у заново відтворюваних, у ревіталізованих у великих містах осередках новоукраїнського смислоутворювання та у розгорнених-розгалужених (саме в урбаністичному середовищі) топосах новоукраїнських (гранично розмаїтих – поліфункційних, поліморфних, полівалентних та в усіх без винятку локусах суспільної співдії та суспільної співприсутності) живих дискурсивних практик нового (такого, що вже починає перебувати осторонь Азії, перестає бути напівпериферією колишньої імперії) українства. Тут доречним буде нагадати, що помаранчевий Майдан (саме як яскравий живий топос новоукраїнського культуротворення-сенсоутворювання – саме культуротворчого, а не політичного здвигу) був тією живою лабораторією нашої історії, що показала (ця жива лабораторія) можливість дуже швидкої націокультурної демаргіналізації нашого міського середовища. Цей колосальний смисловий ресурс Майдану (його культуротворчий, а отже, і націєоновлювальний потенціал) – смисловий ресурс нашої культурної та ментальної деколонізації, що ще досі, на жаль, не усвідомлено нашими духовно хирлявими націонал-демократами, має бути запущеним у процеси деколонізації соціокультурного середовища України. Тієї деколонізації, яка ще може вирвати мільйони українців із пащі молоха остаточного розукраїнювання (остаточного культурного знекорінювання).

роль плавильних казанів русифікації, а отже, і не забезпечують уже авторепродуктивних функцій загальнонаціональної соціокультурної системи; г) повне нерозуміння національною елітою невідкладності питань комплексної деколонізації України (десоветизації; демаргіналізації багатомільйонного контингенту націомаргіналів-креолів; подолання структурної та функційної лакунності української культури; примноження власне українських смислогенерувальних осередків у містах та поступовий вихід поза межі євразійського цивілізаційного проєкту; дієва протидія русифікаторам та чинникам русифікації; рекультивування та ревіталізація поліфункційного та поліморфного українського середовища у великих містах Наддніпрянини, Півдня та Сходу). Хоча в історичних періодах та в загальній типології самооновлення націй немає нічого визначеного та обов'язково-інваріантного, проте, все ж існує один “спільний знаменник” нормального (достатньо життєздатного, цебто із відповідною змагальницькою силою) розвитку новітніх (постновітніх) націй – наявність доволі потужної спільної публічної культури (про це пише в своїй праці “Культурні основи націй” видатний британський націоналог Ентоні Д. Сміт). Під цим останнім (вельми присутнім) кутом зору недобудована та недоконсолідована українська нація залишається напівпериферією євразійства, бо ж не встигла ще випрацювати (не дали випрацювати) повноцінної та повнокровної новоукраїнської публічної культури. Ось чому загроза зникнення української нації (не лише із політичної, але й також із культурологічної мапи людства) усе ще дуже і дуже висока.

Органічною частиною (ба, навіть, і самою підосновою-субстратом) загального культурного простору нації є щоденна комунікативна поведінка та різноманітні живі дискурсивні практики (різностопні та багатофункційні, а також із множинними прагмофокусами співдії-спілкування; а також із різними репертуарами топіків та з різним тезаврусним і смисловим ресурсами тощо; а також із різним символічним капіталом та капіталом культурним). Ефект співприсутності (ефект співдії, яка завжди є водночас дискурсивною дією, що занурена у саме життя) не просто цементує націю у її *we-feeling* (у самоті нації, у її самопочуванні та в усвідомлюванні себе цілістю щодо Інших та щодо Инаких). Саме з мільйонів та з мільярдів живих комунікативних (насамперед із мовленнєвих) актів зіткане життєве середовище, зітканий сам життєсвіт нації. Сьогодні смислові мережі

культури розірвані, а смислові українські ресурси вимиваються і культурно-цивілізаційною євразійзацією (ця остання не тільки триває, а й наростає) – з одного боку, і гомогенізувально-зодноріднювальною дією глобалізації – з другого боку. Для багатомірного комплексного аналізу усіх цих (зазначених тут) процесів вкрай необхідним є не стільки міждисциплінарний підхід, скільки холістичне трансдисциплінарне бачення, що передбачає більш-менш цілісне поєднання пізнавальних схем і методик етносоціологів та соціальних психологів; соціолінгвістів та лінгвокультурологів; фахівців із дискурс-аналізу та з аналізу конверсійного вкупі зі студіями сучасної наратології (відомо, зокрема, що в основі ідентичності нації, як і в основі ідентичності будь-яких спільнот меншого масштабу залягають саме певні структури наративів та продуковані цими останніми мітологемами-символи⁵¹ та етноїдеми тощо). Стратегічно та інструментально цю найважливішими для поступового розпочинання комплексної соціокультурної деколонізації України (а альтернативи цьому не існує, бо в іншому разі дуже можливим є – уже протягом двох поколінь – зникнення самої нації, яко певної культурної реальності нашого життєсвіту, що є смисловим світом, що є смисловим світом нашої співприсутності та співдії) є такі чотири царини гуманітарних знань та гуманітарного регулювання, як етнополітологія та етнополітика, етносоціологія та прикладна антропологія (*applied anthropology*); далі – соціолінгвістика та лінгвокультурологія; далі – так звані постколоніальні студії та мовне будівництво (це останнє у світі зазвичай окреслюється як так зване мовне планування, – *language planning*). На жаль, через недорозвиненість української гуманістики та українських соціальних знань (як не прикро, досі лише десяткам, а не тисячам гуманітаріїв вдалося модернізувати свій науковий світогляд, свої підходи та свій методичний інструментарій) з усіх – трохи вище перерахованих – стратегічно важливих (для комплексної деколонізації України) ділянок гуманістики та соціального знання у зародковому стані перебувають тільки перші дві (етнополітологія та етнополітика), починає народжуватися соціолінгвістика (почасти стимульована також сучасним дискурс-аналізом та функціональною лінгвопрагматикою). Всі інші (цебто – цюнайменше

⁵¹ В образи-символи можуть трансформуватися певні сталі персонажі наративів та їхні “вчинки”.

*п'ять стратегічного значення дисциплін та співвідповідних із ними ділянок дослідження і суспільного регулювання) цілковито відсутні у логосфері сучасних українських досліджень. Деякі з так званих гуманітаріїв про них навіть і не чули, що є результатом не стільки аберацій вузької спеціалізації, скільки наслідком інтелектуального лінивства та інертного небажання вирватися із постколоніальних лабет позавчорашнього дня (тут ми катастрофічно відстали не тільки від наших шановних російських і польських колег, але й відстали навіть і самі від себе: адже ще, наприклад, наприкінці 1920-х років дійсний член ВУАН Катерина Грушевська не лише вільно володіла досягненнями та науковим апаратом соціологічної та етнологічної школи Еміля Дюркгайма, а й активно підтримувала живе наукове спілкування із його славнозвісними учнями (сьогодні – уже класиками європейської науки) Марселем Моссом, Люсьєном Леві-Брюлем та ін.). Очевидно справді протягом сімдесяти років большевицько-комуністичного поневолювання (і нашого інтелектуального та духовного рабства також), – як це писав був Іван Франко про попередній (ще царський період) “Московська плетть... гнала український народ (і науковців, і усіх мислячих людей, – додамо від себе) не на шлях поступу та цивілізації, а в безодню темряви і застою” (1895). Як нам вибратися нині (на жаль, ще й нині!) з цього болота, з цієї наукової стагнації у сфері гуманітарних досліджень? (до речі, латинська лексема *stagnum* і означає *болото!*). Адже саме *такий ви-хід із болота євразійства (а радше історично-імперської євразійщини і вже нашої – доморощеної – євразійщини) і є сьогодні деколонізацією України!**

Головною передумовою (і першопочатковим – вихідним – пунктом) деколонізації України (що тотожна сьогодні її порятункові яко нації взагалі) є відповідь на питання Як нарешті зупинити розукраїнювання України? Адже це останнє не тільки триває, але все масивніше та масивніше наростає! Отож – цілком тезово – чотири постулати щодо ставання самими собою.

- Постулат перший. Наші науковці мали б розвінчати (на філософському рівні та на рівні геополітики як науки також) неослов'янофільські, неоевразійські та відверто імперсько-мілітаристські намагання реваншу та відродження третьої імперії (після царської та большевицької). Сьогодні (навіть і на рівні масової буденної свідомості) маємо в Росії не лише продовження традиційного

великодержавного шовінізму (цей останній хоча й зневажав та ладен був упосліджувати “хохлов”, – все ж не завжди заперечував наше буття яко дійсно окремішнього (бодай, певною мірою) етносоціального організму. Сьогодні вже, – набагато гірше: зазвичай заперечується навіть і саме буття українців jako народу (такою доктриною оснащена зокрема і така цілком легальна в Україні партія, як “Движение за единую Русь.” В одній із численних виданих в Росії Фондом Имперское Возрождение книг (автор – Міхаїл Смолін) “Русский путь в будущее” (Москва, 2007) читаємо таке: “Старинный лозунг собирания земель сегодня уже носится в воздухе. Территориальные потери крайне значимых для России земель (Малороссия, Новороссия, Белоруссия и другие), всегда воспринимавшиеся русскими как составляющие части территориального ядра Руси (исконно русские земли) способствуют воскрешению имперских чувств. Политики же, выступающие с позиции отрицания или непоследовательного признания необходимости воссоединения русских земель (временно утраченных в ходе смуты) и преодоления раскола в самой русской нации, выбрасывают себя на обочину политической жизни страны” (Згадана книжка. – С. 10–11). В Росії уже кілька років видають між іншим журнал-щоквартальник “Имперское возрождение”. Серед його автури: протоієрей Валентин Асмус, професор Московської духовної академії М. М. Дунаєв, історик і публіцист М. В. Назаров, протоієрей Владислав Ципін, академік І. Шафаревич та ин. (ім’я ім – легіон). Чи не є цілком очевидним на цьому тлі той вельми делікатний (але вже зовсім не приховуваний) момент, звідкіля *ростуть ноги “общих пособий” по “общей истории”*. Звідкіля також йдуть (і чим “обґрунтовані”) наполегливі (щоб не сказати інакше) заклики патріярха Кірілла (у виступах та у проповідях) до так званого “единства” так званої “Святой Руси” (зрозуміло, що ця остання в такому контексті має не якийсь духовний смисл *народу Божого*, а є лише фантазматичною тотальністю (і – як казав був Славой Жижек – *жорстким десигнатором*) суто ідеологічного (змодельованого ще за месіянськими мірками доктрини Москви – третього Риму) ідеологічного гіперконструкта. Ось чому *деколонізація України для українських гуманітаріїв, філософів, фахівців із соціальних наук має означати також деконструкцію схем наших “деконструктурів”* (зокрема, і *насамперед тих, що намагаються демонтувати нашу самість і нашу самодостатність у спосіб проєкції – екстраполяції на*

*нас імперського “Ми”, – у тому числі через “спільне потрактування історії” та через сумнозвісну казармову гомогенізацію у давно відомий спосіб “заведення єдиномыслия в России”.*⁵²

⁵² Після праць А. Шюца, а також з утвердженням феноменологічно-конструкціоністських поглядів на суспільні об’єкти (яко на інтенційні об’єкти; яко об’єкти попередньо уже проінтерпретовані; яко об’єкти, що ми вже на-ділили певними пучками смислів: Едмунд Гуссерль, Моріс Мерло-Понті, Ян Паточка та ін.), здається, тільки цілковиті невігласи можуть говорити ще про так зване “об’єктивне тлумачення історії”: історія – завжди по-своєму наративізована тими чи тими істориками, або ж історичними школами; історіографія завсіди є не лише текстурою так званих “фактів” та подій, а смисловою пунктуацією нашого (мого–твого–її) переживання потоку переживань. Навіть і тривіальний факт розгрому військом гетьмана І. Виговського сил московітів під Конотопом може мати (і це цілком нормально для різних людей, що мають неоднаковий досвід та неоднакове сенсопкладання) цілком різні (десятки різних) реінтерпретацій (а мова наративу завжди автономна щодо минулого, хоча і не довільна). Один із найкращих українських культурознавців та теоретиків культури Олександр Івашина іще в своїх лекціях (для слухачів Києво-Могилянської академії) на початку цього століття досить добре показав був те, що не існує якоїсь абсолютної демаркації поміж так званою інтерпретацією і тим, що начебто належить самій реальності. Так, як ми вже знаємо, великоімперський наратив стає вже сьогодні не лише домінантою (та співвідповідною їй – цій домінанті – смисловою конфігурацією у розумінні російської історії), але й мотивувальним чинником вибудови нової реальності (хоч і усе ще в старому руслі давньої філофеевської парадигми особливого покликання третього Риму та “богоносности” святої Руси (плюс цезаропапістська модель підпорядкованості церкви імперським структурам та гаданій імперській величі і т. д. і т. п.: див. докладно книгу Романа Кіся “Фінал третього Риму. Російська месіянська ідея на зламі тисячоліть”). Повертаючись до поглядів на історію культуролога О. Івашина, прочитаємо тут лише один витяг із його “Загальної теорії культури” (Київ, 2008): “Історичний наратив, подібно до метафори, є місцем народження нового значення завдяки його автономності стосовно історичної дійсності – в історичному наративі відношення між мовою та дійсністю постійно дестабілізуються. Кращий історичний наратив – найбільш метафоричний наратив. Історичне розуміння народжується тільки у просторі між конкуруючими інтерпретаціями наративу і не може бути ідентифіковане з будь-якою певною інтерпретацією чи їх множиною” (Згадана книжка. – С. 37–38). Таке інтерпретативно-конструкціоністське бачення історії (де не існує просто голий факт “А”; факт “В”; факт “С”, а лише певним чином виокремлені (із континуальності життясвіту та життявих потоків, що розгортаються реально, яко потоки переживань та уявлень, яко о-мовлені, яко наративізовані, яко тематизовані вже на рівні публічних дискурсів) інтерпретації (та реінтерпретації) того, що ми ви-будовуємо у нашій (моїй–твоїй–її) свідомості, яко конструкт А, яко конструкт В, яко конструкт С – приблизно така візія вже була притаманна головним представникам так званого “лінгвістичного повороту” у царині власне історіографії Ролану Барту, Хайдену Вайту, Френку Анкерсміту та ін. Українці (а також колеги-росіяни, а також “гаспада” – кремлівсько-імперські колаборанти табачники та інші з ними речники “спільних” общеруських пасобій та підручників з історії, – учітеся, учімося (адже пора поволі і в

• Постулат другий. *Зупинити руйнівний для самого етносоціального організму, для самої нації процес розукраїнювання України* (поле українства, яке цілокупности соціокультурної життєдіяльності та співдії, живих дискурсивних практик та процесів самовідтворювання смислових мереж та генерування нових – новоукраїнських – смислів, яке – це поле – гранично звужується та стискається наче шагренева шкіра) сьогодні неможливо без бодай часткової реукраїнізації (йдеться про в-ходження в українську культуру, а не лише в ситуативно-диглосне мовлення) провідних еліт (еліт військових, промислових, фінансових, розмаїтих топ-менеджерів тощо) із широкого стратуму “білокомірцевих”. Адже саме еліти за-дають не тільки нові смислові конфігурації, не тільки нові когнітивні стилі, а й також взірці щоденного життя та поведінки (а мовленнєво-комунікативна є *не лише інтегральною частиною цієї останньої, але й дієвою конституантою живої ситуативності, – ситуативності мікросоціальної та ситуативності у мезокомунікативних колах та в референтних групах суспільства*). В Україні уже був досвід досить швидкої і загалом ненасильницької українізації еліт (щоправда, процес 1930 року був зупинений і незавершений). Постулат само-

історіософії виходити з перестарілих анахронічних уявлень середини XIX століття! Пора також потихенько вилазити з-під тіні Кремля. Адже годі уявити собі сьогодні якогось, скажімо, фінського історіографа, який орієнтувався б на “общерускіє” схеми. Тим паче, що Росія історично зовсім недавно (1939–1940) провадила була агресивну війну проти Фінляндії, а вже на наших очах окупувала значну частину Грузії... Може і тепер – в добу “імперського відродження” – теж розгоряться апетити на цю фінську страву, як розгорілися вже вони щодо “Малороссии” та “Новороссии”?! У будь-якому разі у цьому історичному сюжеті (у цій сукупності історичних наративів) визнати Росії рацію у її тлумаченні протифінської війни, якої такої, що начебто мала певні слушні підстави (а не була лише імперсько-загарбницькою) було б для фінів абсолютно недопущеним приниженням та упосліджуванням. Чому ж ми сьогодні маємо так легко погоджуватися на “общерускіє” схеми гвалтування нашої історичної гідності? Чи мало може нас упосліджували досі у цім “общеруском” контексті? Дійсно була безперечно була і *єдність, і “общність”*. Але це завжди була “общність” *вершиника із конем*. Все російське – абсолютно домінувало. У тім числі і на рівні звичайного простолюду. Адже український селянин на Великій Україні не міг (а в півдавстрійській Україні міг, бо тут була Конституція, хоч і куца) навчати свою дитину рідною українською мовою (тому й виданий перед смертю Шевченком “Буквар” так і не використовувався...). А російський мужик міг (хоч і його теж дуже довго тримали у темряві). Нашо нам нова версія схеми “єдиної Русі”? Чи може російських діточок дискримінували теж за мовною ознакою, як дискримінованими та мовно безправними були діти із української Наддніпрянщини, із Полісся, зі степів, зі Слобідської України?

очевидний: без українізованих еліт ми не матимемо української України. Отже, не матимемо ніякої, бо в умовах мультимедійної революції та глобалізації залишки власне українського культурного субстрату будуть перетертими на борошно поміж подвійними жорнами глобалізації, з одного боку, та евразійзації – з другого. Комплексно (у щонайширшому цивілізаційному та соціокультурному контексті) бачить також відповідну проблематику відомий львівський культуролог і філософ Тарас Возняк. Ось у який (справді багатомірний) спосіб окреслює відповідні питання цей відомий (відомий і поза межами України) мислитель: “Як не дивно, – пише Т. Возняк у статті “Природа провідних груп”, – але силою обставин найбільш придатною на принаймні часткову “українізацію” виявилася постсовєтська номенклатура. Саме вона і стала основою новітніх українських провідних верств уже у незалежній Україні. Але сама по собі, будучи специфічним чином, суто по-совєтськи “українізованою”, і тим самим підготованою до виникнення такого політичного феномену, як держава з назвою Україна, вона все ж мала і має всі ознаки та недоліки колишньої колоніальної, а тепер компрадурської провідної верстви. Якщо до своєї провідної ролі у політичному житті УРСР, – міркує далі Т. Возняк, – у секторі своїх регіональних компетенцій вона вже звикла, то з питанням культурної парадигми вона так і не справилася (та й не могла дати собі ради – додаю я – бо ж не була генератором та носієм власне українських смислів). Це питання могло б вирішитися зміною генерацій, однак в умовах експансії старої метрополії (Росії) та глибинній, сягаючій кількох століть русифікації, це питання вкрай ускладнюється. А з огляду на те, що воно стало предметом політичної маніпуляції та торгу значної частини (якщо не більшості) провідних верств України, то шансів на позитивне вирішення цієї справи майже немає. Провідні верстви в Україні так і не стали ще власне українськими (може, навіть не з огляду на культурну ідентифікацію, а з огляду на захист національних інтересів України – *racji stanu*, якщо скористатися цим специфічно польським терміном). Вони досі культурно (якщо не цивілізаційно) *інкорпоровані у постсовєтські провідні групи*) і відповідно *індоктринуються потужним механізмом культурного (чи цивілізаційного) впливу*. Натомість у господарчій сфері це значною мірою компрадурська буржуазія, яка або тісно пов’язана, або репрезентує постсовєтський чи просто російський

бізнес. І стосується це не тільки походження капіталів, господарчих зв'язків, а самого стилю ведення бізнесу – стилю постсоветського. Однакового “від Владівостока до Ужгорода”.⁵³ Цивілізаційний (і геополітичний) контекст та цивілізаційні механізми (бо ж Україна далі залишається напівпериферією Азії як цивілізаційного масиву та цивілізаційної потуги, що на ній реально ґрунтується реваншистська геополітика Кремля) має стати предметом трансдисциплінарних досліджень українських науковців, якщо ми дійсно мотивовані сьогоднішнім прагненням *стати собою та зберегти себе (зберегти себе для всього людства та в ім'я культурної повноти всесвіту)*. Для того, щоб дійсно гранично звузити (у спосіб оптимізації ненасильницької культурно-національної політики в Україні та належного мовно-культурного будівництва) *процеси розріджування та фрагментаризації-анклавізації всього українського в Україні наші науковці повинні знати ці чинники розукраїнювання та чинники ерозії нашої національної самосвідомості, що усе це продовжує втрачати свою укоріненість у власне українському життєсвіті, яко у живому середовищі, яко в українському смисловому світі.*

• Постулат третій. Закономірний процес *поступової дерусифікації великого урбаністичного середовища України* (що є необхідною умовою самозбереження України і як нації, і як самобутньої культури, що є насамперед унікальним світом смислів, бо ж якихось палятивів щодо органічної реукраїнізації просто не існує) не спрямований супроти присутності русофонної культури та русофонної комунікативної поведінки в містах України. *Це не процес “проти”, а процес “за”*. Йдеться насамперед про *нарощування багатоманітної української присутності у містах (вкупі із розвитком та всіляким роз-галужуванням інфраструктур такої присутності, – у тім числі інфраструктур мультимедійних, що пропонують якісний, цікавий та атракційний український культурний продукт*. Йдеться, отже, не про витіснення русофонного сегменту та ігнорування потреб русофонів, а про нарощування власне української креатосфери, – йдеться про рекультивування самого ґрунту (самого новоукраїнського урбаністичного середовища та становлення *нових традицій української урбаністичної культури, як того середовища, де відбуватиметься самостановлення (через реенкультурацію) укра-*

⁵³ У пошуках втрачених еліт // І. – 2006. – № 45. – С. 36–37.

їнської людини, – людини культурно не знеособленої, людини, що не відчужена від власного смислового світу. У покладання цих нових горизонтів новоукраїнських цивілізаційних цілей та цінностей, горизонтів граничних смислів і сподівань української людини мали би внести свій вклад (через концептуальну та предметно-методичну реінтеграцію своїх пізнавальних зусиль) не лише філософи та націологи, письменники та публіцисти, тележурналісти та кінорежисери, а й представники усіх суспільно-гуманітарних наук та субдисциплін.

• Постулат четвертий. У законодавчо-правовий спосіб (через офіційно розроблену та кодифіковану систему негативних санкцій також) спочатку звузити, а відтак і зупинити дискримінацію (всі форми дискримінації – аж до побутових, морально-психологічних соціально-психологічних) найбільш упослідженої (соціокультурно депривованої та приниженої у багатьох статусних, морально-психологічних та в багатьох реальних функційно-життєвих аспектах) такої етносоціальної меншини людности України (насамперед населення міст), як україномовні українці. Свідомі русифікатори, а також свідомі колаборанти імперсько-реваншистської, імперсько-реставраційної політики Кремля та особливо активні лоялісти кремлівсько-чекістської путінщини та всілякого неосталінізму за свою контрнаціональну, контрдержавну діяльність, за намагання демонтувати наш культурно-національний простір, або ж за намагання загнати україномовних українців в якісь вузько локальні культурно-просвітницькі організації та етнічні гетто мають нести кримінальну відповідальність, або – як мінімум – бути позбавленими громадянських прав та висланими з України... Натомість провідних російських учених в царині гуманістики, соціальних знань та філософії мають всіляко запрошувати та заохочувати (як, зрештою, також і вчених та мислителів з Центральної Європи та із Заходу) для викладання в українських університетах, для провадження довготривалих семінарів і т. д. і т. п. Годі пояснювати, що це допоможе нам, саме як постколоніальній нації, достатньо швидко надолужити втрачене і забезпечити себе від подальшої ерозії нашого соціокультурного середовища.

Розпочати деколонізацію, – це *почати ставати собою* для того, щоб Бути Собою!

ГЛОСАРІЙ:

КУЛЬТУРА

ПРОЦЕСИ
КУЛЬТУРНІ

АДАПТАЦІЯ
СОЦІОКУЛЬТУРНА

АККУЛЬТУРАЦІЯ

ЕНКУЛЬТУРАЦІЯ

МАРГІНАЛЬНІСТЬ
ЕТНОКУЛЬТУРНА

Ключові концепти, що можуть поглибити розуміння цієї моєї студії та (можливо) також дати нові напрямні для подальших розгалужених (багатомірно-всеосяжних) трансдисциплінарних студій нашого сьогочасного українського історичного роз-доріжжя та нашого духовного бездоріжжя.

КУЛЬТУРА. У культурології, у філософії культури та в культурознавчих дисциплінах советської та постсоветської Росії найбільшого поширення набуло близьке також і мені *діяльнісне розуміння культури*, яко складнодинамічної системи розмаїтих соціальних практик і способів діяльності, зокрема способів орудування речами-*артефактами* та способів діяльнісно-ситуативного послуговування знаковими системами (Е. Маркарян, В. Межуєв, М. Каган, П. Гуревіч, А. Флієр та ін.). Саме у контексті діяльнісного бачення советські, а також деякі сучасні російські вчені говорять про “окультурене” середовище замешкування людей, що організоване шляхом специфічних людських способів (технологій) діяльності та насичене продуктами (наслідками) цієї життєдіяльності, що є уречевленою (а також заманіфестованою у знаковій *семіосфері*) “розгорткою” екстеріорної (Юліян Бромлей), цебто “озовнішненої” – об’єктивованої у *середовищі життєдіяльності* К. Ближчими до деяких європейських структуралістських спрямувань семіотико-морфологічного тлумачення К. залишаються ті визначення, що дали представники *тартусько-московської школи* із дослідження так званих вторинних моделювальних систем (праці Юрія Лотмана, Віктора Топорова, Успенського, Євзіліна, Т. Ців’яна та ін.). Цей другий підхід до культури

не суперечить попередньому – діяльнісному, оскільки семіотично-комунікативний вимір так званої *прагматики знаків* передбачає їх дослідження у реляції та в кореференції із конкретними ситуативно-діяльнісними контекстами їх “використання” та у відношенні до особи (осіб) користувача-комуніканта (комунікантів), цебто у *процесах реальної життєдіяльності* (у тім числі діяльності інтерпретативно-діалогічної та у контексті інтерпсихічних та інтергрупових взаємодій). Із цими двома підходами до розуміння (тлумачення, концептуального “конструювання”) культури – підходом діяльнісним та структурально-семіотичним може бути інтегрована також і герменевтична та аксіологічна перспективи бачення культури. Адже сам процес діяльнісного використання **К.**, послуговування **К.** (у тім числі так званою *інтеріорною* – овнутрішеною – **К.**, що вкорінена у груповий досвід, у фонові знання, у колективну пам’ять, у *хабітус*) є невідривним від *інтерпретативно-оцінкової* (та поціновувальної) діяльності людини, а також – відповідно – невіддільним (цей процес *вживання артефактів та процес участі у культурі*) і від герменевтичного досвіду **К.** (зокрема певного “набору” моделей тлумачення та пере-пере-тлумачування світу та себе в цьому світі, певних оцінкових еталонів та канонів тощо). Ось чому такі відомі представники філософської та культурознавчої герменевтики, як Поль Рікер та Ганс Георг Гадамер провадять мову не лише про герменевтику (інтерпретацію та реінтерпретацію) *текстів*, але й про *герменевтику бажання та герменевтику дії* (наші вчинки, наші поведінкові акти – теж *смыслоносні*, цебто є водночас і продуктом **К.** і необхідною передумовою відтворювання-генерування смислових мереж культури). Сьогодні відходять уже у минуле недієздатні консистентно-елементалістські визначення **К.** (за формулою: **К.** – це $A + B + C + D + \dots$), оскільки кожен із елементів (складових) дефініювання (наприклад, **К.** – це сукупність *соціальних норм; цінностей; знань; навичок; звичаїв; ритуалів...*) теж потребує свого визначення через його “підведення” під царину культури, що є логічно хибним визначенням *idem per idem* одного невідомого “через” інше невідоме. До того ж **К.** є не просто “сумарною” сукупністю артефактів (результатів) людської життєдіяльності, але – насправді – безперервним живим *процесом творення – рецепції – інтерпретації (реінтерпретації) – трансмісії К.* Існують певні глибинні механізми самоорганізації та самовідтворювання (зокрема у площині *діяхронії*)

складних соціокультурних систем. Ці механізми (а вони ще майже не вивчені і тільки “пунктирно нашкіцовані” у теорії інформації та в *синергетиці*) можуть бути окреслені зрештою як інтегральна частина культури, оскільки вони самі “випрацьовуються” у надрах соціокультурного розвитку та комунікування людей.

Вельми плідним сьогодні треба вважати також і *дискурсологічне бачення К.* (див. *Дискурс – дискурсодія – сенсоутворювання*), оскільки саме у лоні *дискурсивних практик*, що їх варта розглядати як рух *текстів* – і вербальних, і візуальних, і акціонально-ситуативних – у цілісних контекстах соціокультурної взаємодії (зокрема через живий діалогізм та ефекти співприсутності та співдії) випрацьовуються *сміслові мережі культури* та генеруються нові *сміслові конфігурації*. У такому розумінні саме *дискурсивні практики є фабриками смислів* (а також нових смислових конфігурацій). Саме *смисли* (які не тотожні семантиці, не тотожні значенням, бо значення тільки розуміються, а *смисли переживаються у контексті конкретних діалогічних ситуацій та попереднього соціокультурного досвіду*) є наскрізними (на рівні будь-яких об’єктів та будь-яких способів кодування, – кодування *вербального, паралінгвального, візуального, кодування музичного, кодування дієво-акціонального* тощо) “атомами” культури. Ця остання – і на міжособовому, і на міжгруповому рівнях – не лише структурується, опосередковується та упорядковується *текстами*, але й уконституїується – витворюється цими останніми. Адже *дискурси* на рівні конкретних *мовленнєвих актів* самі по собі вже є соціальними діями. Инакше кажучи, кожна ситуація соціокультурної (міжособової, групової) інтеракції в певному соціокультурному довіллі є саме такою, якими *сміслами* (якими *констеляціями смислів*) вона на-ділена і пронизана: кожна культура – метафорично кажучи – “підвішує” людину на власній смисловій павутині. Тому *Инакшість* двох (більше) К-р (*субкультур*) завсіди є лише Инакшістю конфігурацій та Инакшістю смисленоповненості їх сенсоутворювальних мереж. Тому начебто “ті самі” об’єкти (а також схожі події, вчинки, ситуації тощо) у контексті різних культур (із притаманними цим останнім різними життеформами та різними світообразами) є насправді *різними культурними об’єктами*, – є тими *інтенційними* об’єктами, котрі уже попередньо наділені власними (притаманними цій культурі та цьому соціокультурному досвідові) *сміслами* (чи то особливими *пучками*

сми́слів). Тому, скажімо, пастуша палиця у чукчів-оленьярів (так званий *кэнунен*), яко лінгвокультурний образ-конструкт цієї палиці, що у його “запліччі” стоять насамперед специфічні способи та ситуативні контексти послуговування цією палицею) – це щось цілком *Інакше* аніж формально і “об’єктно” начебто “така сама” пастуша палиця у нашого полонинського вівчаря (зокрема цілком різними є знаково-ритуальні смисли однієї та другої палиці). Масу прихованих (так зв. *імпліцитних*) культурних смислів для стороннього спостерігача може мати також, наприклад, палиця для порпання грядки в американських індіанців-шошонів. Тому варта вбачати рацію також у *сми́слологічному* визначенні К., яко динамічної мережі смислів та смислових конфігурацій, що створюють необхідні передумови відносно спільної (для носіїв цієї культури) *картини світу* (*світообразу*), передумови відносно консенсуального спів-розуміння (в процесі соціальної співдії та комунікування), передумови тих (близьких за своєю структурою) *когнітивних мап* та *фреймів свідомості*, що упорядковують та структурують схожі (для усіх членів етнічної спільноти, групи, суспільства) параметри сприймання (*рецепції*) соціокультурної інформації, безпосереднього довкілля та корелятивні з цими когнітивними схемами способи організації та реорганізації групової пам’яті та групового досвіду. Оскільки соціокультурні *смисли* (як і сама мережа таких смислів) випрацьовуються та підтримують своє побутування (самовідтворювання) саме у лоні *дискурсивних практик*, які засадничо є практиками діалогічними, то можна було б сказати, що й вельми значуще в новітній культурології та у філософії культури бачення *діалогічне* є лише однією із версій бачення дискурсивно-сенсологічного (нагадаю: культура яко мережа смислів і рух смислів у процесах ситуативного розгортання дійсних дискурсивних практик). У діалогічному баченні (В. Біблер, Мартін Бубер, Міхаїл Бахтін, Сергей Аверінцев, Б. Успенській) **К.**, як і її складові (наприклад, *слова* у вербальних способах соціокультурного кодування) є своєрідними постійними смисловими “перегукуваннями”, є діалогічною грою смислів, є динамічними формами *діалогічної взаємодії* самих суб’єктів культури. Самим культурним текстам притаманний *внутрішній діалогізм*, яко засаднича їх іманентна прикмета (М. Бахтін), а в релігійних сферах культурної активності людини “осьовим” (визначальним) є діалогічне відношення *я–Ти* (М. Бубер). *Субкультури* (яко культури

окремих соціальних верств та груп і своєрідні “згустки” більш інтенсивного внутрішнього діалогізму та – відповідно – більш “ущільненої” повсякденної внутрішньогрупової соціокультурної взаємодії – контактування, наприклад, у групах панків, у групах реперів, у групах байкерів, чи то скінхедів, або ж ему тощо) виокремлюються на тлі стратифікаційних структур суспільства саме як переважно спільноти *діялогічно-комунікативні*, – спільноти, котрі у процесах більш “загущеного” внутрішнього свого діалогізму виробили свою версію *картини світу*, власні форми діалогізму-спілкування; власний репертуар тематизації спілкування та – відповідно – схоплювані лише у процесах безпосереднього діалогізму вельми специфічні групові смисли. Варта додати, що сам процес взаємодії *традицій* та *інновацій* в культурі є процесом складної діялогічної гри “вчорашніх” та “новочасних” смислових конфігурацій. Соціокультурна (етнічна, національна) ідентичність теж закорінюється у повсякденні діялогічні наративи і формується саме на базі притаманних певному суспільству (спільноті, групі) дискурсивних практик (історичних переказів та меморатів, оповідок та легенд про національних героїв; наративно о-мовленого образу Своїх та образу Інших тощо). Не буває предискурсивної соціокультурної ідентичності, як не буває також і позадіялогічної культури: будь-яка *ідентичність* є наслідком в-ходження, “в-ростання” у відповідну культуру (національну, етногрупову, субкультуру тощо) через комунікативні ланцюжки та відповідну *соціалізацію* (яко сприймання у процесах стійкого з-дня-на-день *спілкування*) цінностей, рольових позицій, норм, смислів та врешті-решт *самого почуття спів-причетности до спільного мезо-комунікативного поля* – так званого *ми-почуття*, яке властиво і є одним із вирішальних структуроутворювальних чинників ідентичності. Не буває ідентичності поза вкоріненістю особи (спільноти, групи) у певну культуру (субкультуру). З другого боку, дискурсивно (в процесах *енкультурації* та *соціалізації*) сформована ідентичність стає тим чинником, що устійнює та стабілізує культурне поле (тільки виразна *ідентичність* ладна надавати значущості *власним* культурним цінностям та активно обстоювати – захищати ці *свої* цінності (таким чином варто говорити про прямий та зворотній системоутворювальні зв’язки поміж культурою та ідентичністю), що ґрунтовані насамперед на наративах та дискурсивних практиках.

Попри усі інші згадані вище підходи до різних аспектів культури та – відповідно – різні перспективи її бачення – *елементалістське* бачення (звичайний дескриптивний огляд “складових” культури); бачення *структурально-семіотичне*; бачення *діяльнісне*; бачення *дискурсивне* (та пов’язане із ним – бачення *сміслологічне* та *діалогічне*), а також, нарешті, бачення *герменевтичне* (що нерозривно пов’язане з *аксіолого-ціннісним* тлумаченням культури) тут варта ще згадати такі доволі поширені підходи до визначення та розуміння культури, як *функціоністське*; далі – *нормативне*; далі – *інформаційне* і, нарешті, *типологічне бачення*. Усі ці підходи до **К.** мають рацію свого існування, оскільки реально відбивають різні виміри *поліморфних, поліфункційних та полівалентних* соціокультурних структур та соціокультурних процесів у їх дійсних взаємозв’язках та у складних реляціях до самого суб’єкта культуротворення (індивіда, етносу, соціальної групи, етнолокальної групи), який є водночас суб’єктом спів-участі у культурі, суб’єктом рецепції культури, суб’єктом тлумачення та переперетлумачування текстів (артефактів) культури та соціокультурних дій, суб’єктом “в-будовування” у тексти (артефакти) культури якихось нових смислів тощо.

Функціоністська перспектива бачення **К.** окреслює цю останню через її суспільні функції, а також через ті потреби, які вона задовольняє і ті суспільно-історичні виклики, що на них **К.** відповідає. Йдеться про такі взаємопов’язані функції культури, як: 1) *адаптивно-адаптувальна* (див. *адаптація*); 2) *регулятивно-деонтизувальна* та *стабілізувальна* (функція упорядкування-структурування, ладо-творення, підтримування динамічної рівноваги – так званого гомеостазу – у системах *особа–суспільство, особа–спільнота, суспільство–инше суспільство*; 3) *інтегративна* функція регулювання відношення *я–ми* через систему соціокультурних *конвенцій, соціокультурних ролей*, психокультурних *стереотипів* та взаємних *очікувань (експектацій та предиспозицій)*, а також через становлення, вкорінювання *Ми-почуття*, розмаїтих форм ідентичності та всіх тих чинників, що сприяють готовності до співдії та спільнотнісного кооперування саме на основі культурно обумовлених (лінгвокультурно обумовлених) наративів та історико-суспільних *гранд-наративів*; 4) *оцінково-аксіологічна* функція **К.** (генерування та підтримування ієрархії вартостей, системи ціннісних орієнтацій

та способів потрактування-оцінювання включно із дискурсивно устійненими *лекалами потрактування-інтерпретації та вибірково-оцінкової уваги/неуваги до інтенційних предметів*); 5) кумулятивна функція культури (накопичування історико-соціального; виробничого та когнітивно-пізнавального, а також емоційного, естетичного досвіду та вибудовування-конструювання світообразу – так званої *картини світу*; а також (через постійне відтворення культуроформ та екстероформ культури) створення необхідних передумов для *живої присутності минулого у сучасному через самоансамблювання та смислове самооркестрування прикмет та “автоматизмів” габітусу*; 6) функція *соціалізації – енкультурації* особи та формування *ідентичності* цієї останньої; 7) *психокомпенсаторна, катарсисна та сублімативна* функції (ця серія психічних і соціопсихічних функцій культури може бути метафорично окреслена, як певні “клапани” для випускання пари із котла, а також із погляду ушляхетнювання-трансформації лібідозних пульсацій та ин. підсвідомих імпульсів у художній культурі й зокрема літературі): ще Кондрат Лоренц у своїх розмірковуваннях звертав був увагу на те, що людський розум (який власне культивується культурою) сприяє розвиткові пристосувальних реакцій, а сама культура може навчити та привчити людину контролювати агресивні реакції (про все це – дуже ґрунтовно – але в зовсім іншій перспективі бачення є в *Еріха Фрома* в його славнозвісній “Анатомії людської деструктивності”). Недооціненими сьогодні, на мою думку, є вельми багаті на продуктивні культурознавчі та культурфілософські ідеї-роздуми Герберта Маркузе про деструктивний вплив на новітній суспільно-культурний розвиток *десублімативних тенденцій (зокрема грубої натуралізації еротичного та сексуального в сучасних суспільствах) у сучасній культурі* (особливо у трактатах “*Одномірна людина*” та “*Ерос і цивілізація*”).

Нормативна перспектива бачення культури. К., яко система норм і правил, що регламентують життя та стосунки людей, або ж “вводять” людську поведінку (конвенції спілкування, взірці певного ситуативного реагування, етичні приписи тощо) у русло певних взірців (*паттернів*) інтерпсихічної та інтергрупової взаємодії, соціорольових приписів та заборон (табу). У ширшому розумінні нормативна функція культури є головною конституюнтою та своєрідним *колективним програмуванням* (Гірт Гофштеде) самого *способу життя*. Такі концепції розробляють

В. Саратовський, Ю. Лотман, Б. Успенський. Легко простежити співдію та співзалежність нормативної та соціалізувальної функції культури. Зокрема, якщо врахувати те, що соціалізація та енкультурація здійснюються через діяльнісно-поведінкове *входження-вростання людини у дискурсивні практики*, то стають цілком зрозумілими деякі аспекти дискурсивного регулювання – нормування взаємин людей (як і через часткову ритуалізацію самих форм дискурсивної поведінки так і через *нормовані-дозовані дискурсами обмеження доступу до того чи того киталту знань; до того чи того погляду на стан речей, на цінності та на критерії і підстави оцінювання та поцінювання, зокрема щодо справедливого та несправедливого, істинного та хибного тощо*).

Інформаційна перспектива бачення **К**. Йдеться про **К**. як систему способів та засобів створення, накопичування, зберігання та трансмісії інформації, а також як систему розмаїтих способів кодування (вербальні коди, ситуативні коди, акціональні коди, речові коди, символні коди, коди музичні, коди архітектурні та ін.). Ця функція **К**. певною мірою може мати за свою аналогію комп'ютер: аналогія із машинною мовою, пам'яттю і програмою переробки інформації. **К**. теж має свої мови (мова/мови малярства; мова ритуалів; мова паралінгвальних актів – жестів, міміки, поз тощо); свою соціальну пам'ять; свої програми людської поведінки, зокрема так звані ситуативні поведінкові сценарії). Інформаційна перспектива бачення культури є, на мою думку, вельми евристичною зокрема в аспекті сформульованого засновниками теорії інформації Шенноном та Россом-Ешбі універсального кібернетичного *закону необхідної різноманітності*. Цей закон можна було б переформулювати щодо великих (макрокультурних) систем (які – нагадую – є поліфункційною та політопосною динамічною єдністю дуже багатьох інформаційних субсистем) у такий спосіб: *життєздатність (структурально-функційна резистентність та метастабільність) націокультурної макросистеми* – вкупі з усіма її інституціоналізованими структурами, позаінституційними життєформами, системами способів життєдіяльності та способів організації середовищ тощо) залежить від внутрішньої *структурно-функційної багатоманітності цієї системи*. *Цебто що система є внутрішньо багатоманітнішою, то, по-перше, більшому натискові зовнішніх збурень здатна вона буде*

протистояти (в цьому зокрема і полягає її резистентність, а, по-друге, тим досконалішою буде структура регуляторів цієї макросистеми щодо не звичайного “стримування” натиску зовнішніх інфотоків, а їх вибірково-трансформувального адаптивно-адаптувального сприймання. Тому зокрема структурно-функційна збідненість (а почасти і злиденність у креативно-культурному плані) українського макроінфополя (суцільна лакунність деяких необхідних для нашої культурно-генерувальної життєздатності підструктур) чинить необхідним (задля збереження самого історичного буття нації) продуктивно-творче напружене розгортання геть усього спектру (у гранично можливій багатоманітності) інформаційних субструктур соціокультурного творення. Це уможливить “заповнювання” найжахливішої із лакун – націокультурної (інфокультурної, інфо-функційної) лакунності самого нашого міського середовища.

Типологічне бачення культури (М. Мамардашвілі, С. Аверінцев). Кожен тип К. є тим унікальним *світом-у-собі*, що в його межах конструюється відповідний цьому феномен *етноцентризму*: сприйняття ин. К. із позицій своєї культури та через “призму” цінностей, взірців та канонів (і співвідносних із ними смислових систем) власної культури. Типологічне бачення множинності і неспівставності окремих культурних світів постулювалося зокрема в американській *культурній антропології* (Ф. Боас, Едвард Сепір, Мелвіл Герсковіц, *Маргарет Мід* та ин.), яко одна із фундаментальних засад так званого *культурного релятивізму*. Типологічне бачення множинності розмаїтих культурних світів, що не можуть бути зведеними до якогось спільного знаменника, супротивлене тому культурологічному баченню, яке постулює всеосяжні (загальнолюдські) *культурні універсалії* (Ноам Хомський, Анна Вєжбіцька та ин.). Типологічне бачення культури виявляє також хибність уявлення про так звану “матеріальну” культуру: адже усе те, що вже набуло певної культурної значущості і функціює у соціокультурному просторі (будь-який речовий об’єкт, знаряддя праці тощо) тільки тому стало феноменом культури, що вже першопочатково було наділене *сенсом*. Тому кожна річ у культурі є лише у-речевлюванням (об’єктивацією) фонових знань та внутрішнього досвіду (зокрема і духовного досвіду людини); є лише в-тіленою програмою орудування відповідною річчю. Ось чому річ стає соціокультурним фактом лише у контексті послуговування річчю,

що ніколи не буває процесом суто “матеріальним”. З другого боку, “згорнена” (інтеріоризована, о-внутрішнена) культура “спирається” не на так звані “матеріальні об’єкти”, а на уявлювані *образи речей*, на їх так звані *конструкти*. Не забуваймо також про те, що кожен так званий “матеріальний” об’єкт у культурі є лише реалізацією ідеї або ж цілого комплексу ідей, або ж здійсненням-втіленням якоїсь властиво духовної потреби.

Для народознавця, культурного антрополога, філософа культури, культуролога вельми важливим є також духовно-екзистенційний вимір культури, яко чинника духовного зростання та удосконалювання людської особистості, яко передумови виникнення кардинальних сенсожиттєвих питань (зокрема про покликання людини, про горизонти сподівань та сенсожиттєвих цілей, про свободу і відповідальність людини, про Вибір особи перед поставою смерти та Вічності тощо). При вирішальному значенні життєво-кризових (і зокрема так званих *межових*) ситуацій, які спонукають людину до За-питування про сенс життя і сенс Ви-бору важливу роль в о-прозорюванні та виразнішій артикуляції відповідних екзистенціалів відіграють також релігійна, богословська і філософська культури. Про екзистенційно-духовні та трансцендентні виміри культури глибокі міркування висловив був у своїй промові в резиденції ЮНЕСКО (Париж, 2 червня, 1980 р.) Святіший Отець Іван Павло II: “Культура є природним середовищем життя та існування людини. Людина завжди живе у певний спосіб, зумовлений властивою їй культурою, яка творить зв’язки поміж людьми, формуючи міжлюдський і суспільний спосіб їхнього існування... Культура є тим, за посередництвом чого людина стає більше людиною: більше “є”... Все, що людина “має”, є... культуротворчим настільки, наскільки людина через те, що посідає, може водночас більше “бути” людиною, більше ставати людиною у всіх властивих людству вимірах його існування”.

Література: Лотман Ю. М. О двух моделях коммуникации в системе культуры // *Semeiotike* . – Тарту, 1971, № 6; його ж: Несколько мыслей о типологии культуры // *Языки культуры и проблемы переводимости*. – М., 1987; його ж: *Культура и взрыв*. – М., 1992; Лем С. Модель культуры // *Вопросы философии*. – 1969, №8; Моль А. Социодинамика культуры. – М., 1973; Маркарян Е. С. Теория культуры и современная

наука: Логико-методол. анализ. – М., 1983; його ж: Узловые проблемы теории культурной традиции // Сов. этнография. – 1981. – № 2; Библер В. С. Культура. Диалог культур // Вопр. философии. – 1989. – № 6; Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. – М., 1989; Гуревич А. Я. Человек и культура: Индивидуальность в истории культуры. – М., 1990; його ж: Философия культуры. – М., 1994; Микитина С. Е. Устная народная культура и языковое сознание. – М., 1993; Каган М. С. Философия культуры. – СПб, 1995; Орлова Е. А. Введение в социальную и культурную антропологию. – М., 1994; Культура: теории и проблемы. – М., 1995; Назаретян А. П. Агрессия, мораль и кризисы в развитии мировой культуры (Синергетика социал. прогресса). – М., 1995; Культурология. XX век. Антология. – М., 1995; Гуревич П. С., Культурология. – М., 1996; Маслова В. А. Лингвокультурология. – М., 2001; Зенкин С. Н. Французский романтизм и идея культуры. – М., 2002; Михель Д. Тело в западной культуре. – Саратов, 2000; Кісь Р. Мова, думка і культурна реальність (від Олександра Потебні до гіпотези мовного релятивізму). – Львів, 2003; Івашина О. Загальна теорія культури. – К., 2008; Barrett Richard. Culture and conduct: An Excursion in Anthropology. – Belmont, 1991; Benedict R. Patterns of Culture. – Cambridge, 1995; Harris M. The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture. – New York, 1992; Kuper A. Culture: the Anthropologist's Account. – Cambridge, 1999; Malinowski B. A Scientific Theory of Culture. – New York, 1960; Salzman Ph. C. Understanding Culture: An Introduction to Anthropological Theory. – Waveland, 2001.

ПРОЦЕСИ КУЛЬТУРНІ. Процеси, що виражають соціодинаміку культури, – становлення різних її аспектів; сам спосіб і перебіг породження (творення) культурних *артефактів*; генерування соціокультурних *смислів* та *смислових мереж*; способи поширення та дії (впливу) культури на різні стратуми суспільства та окремі групи *реципієнтів* (інтерпретаторів) культури; способи розгортання поліморфізму множинних форм культури із притаманим цьому останньому вельми здиверсифікованих спектрів розмаїтих соціокультурних цінностей та неоднакових (для різних соціокультурних середовищ) горизонтів сподівань та орієнтацій. Відповідні *зміни у станах культурних систем, зміни у мережах смислових конфігурацій та*

співвідносні з цим зміни у загальних пізнавально-когнітивних схемах (так зв. *епістемах*) і у так званій (теж соціокультурно зумовленій) картині світу, котра теж є частиною культури і впливає на перебіг усіх без соціокультурних процесів. Ці останні посідають свою внутрішню логіку – логіку, що зумовлена усім попереднім соціокультурним досвідом спільноти (субкультурної групи), по-перше, далі – механізмами самовідтворювання відносно усталених традиційних структур культури; по-друге, та певною устійненістю соціокультурних кодів у їх динаміці та взаємодії, по-третє. Однак ця внутрішня (притаманна самій архітектоніці культури та способів взаємодії і самовідтворюванню її функціональних систем) логіка культурного розвитку завсіди виступає у *взаємодії із макросоціальними та макрополітичними чинниками суспільства*. Зрештою і ці останні треба розглядати як *проміжні продукти культурного розвитку (продукти соціо-економічні, інституційні, організаційно-інфраструктурні, продукти розвитку світоглядно-аксіологічних систем – зокрема ідеологічної культури тощо)*. У межах загальної соціокультурної динаміки (в ході розгортання культурних процесів) культурні події (зокрема втілені у матеріалі та текстах *артефакти культури*) варта розглядати, як форми репрезентації (маніфестації) та означування-маркування цієї глибинної та вельми багатомірної взаємодії складної сукупності соціокультурних процесів, що у їх контексті далеко не другорядну роль відіграють складні духовно-креативні процеси та особистісні спонукання і мотивації окремих учасників процесів культуротворення.

Безвідносно до того чи **К. П.** ми розглядаємо в аспекті їх історичної *діяхронії* (т. зв. вертикальний контекст), чи то у вимірі соціального макроконтраксту (**К. П.** на тлі та у зв'язку із загальною соціодинамікою суспільства); чи то врешті-решт ситуативно (конкретні акти культуротворення та акти залученості у культуру її *реципієнтів* та інтерпретаторів) геть усі без винятку **К. П.** пов'язані врешті-решт, як це вважає відомий культуролог А. Флієр, зі здійснюванням та забезпечуванням *колективної життєдіяльності людей; підтримуванням належного рівня їх соціальної інтегрованості; регулюванням їх (носіїв та трансляторів культури) комунікативної активності; підтримуванням динамічної рівноваги (так зв. гомеостазу) у суспільних системах в разі наростання тенденцій до їх дезорганізації, дестабілізації та хаотизації (т. зв. нетентропійний ефект К. П.)*. Дослідження

внутрішніх механізмів розгортання **К. П.** передбачає всебічне міждисциплінарне (за участю етнологів, культурних антропологів, соціологів, соціальних психологів, соціолінгвістів, лінгвокультурологів, фахівців у різних царинах культурознавчих студій) з'ясування таких трьох кардинальних питань: 1. Співвідношення та взаємодія чинників, що сприяють відтворенню *культурних традицій*, з одного боку, та *інноваційних* чинників – з другого боку. 2. Співвідношення групового (колективного) та особистісного у культуротворенні (*креативних актах*) та в тих діялогічних актах (актах інтерперсональної взаємодії), що в них реалізують себе дійсні процеси побутування культури. 3. *Складнодинамічна взаємодія* у процесах сприймання, розуміння та тлумачення (пере-пере-тлумачування) культури (у тім числі і тих поведінкових дій, що в них імпліковані чи то явні, чи то *імпліцитні культурні смисли*) складних *смыслових соціокультурних конфігурацій*, що притаманні конкретним *текстам культури* (речовим, вербальним, поведінковим, музичним, архітектурним тощо) із *соціальним (етно-соціальним) досвідом* (диверсифікованим в аспекті різних суспільно-стратифікаційних та сублокальних груп) вкупі з *історичною пам'яттю окремих спільнот*, а також (що особливо важливо!) із *особистісним досвідом та смысловим "світом" окремих індивідів*. На цьому останньому (особовому) рівні розгортання взаємопов'язаних складнодинамічних культурних процесів означає, по-перше, індивідуальну культурну *творчість* (вченого, філософа, теолога, літератора, художника, архітектора, конструктора тощо); а, по-друге, *процес в-будовування особистісних смислів у ті тексти (і загалом культурні артефакти), які сприймаються та ре-інтерпретуються реципієнтом культури у процесі їхнього сприймання*. Адже виникнення у соціокультурному просторі розгортання культурних процесів якихось нових смыслових поєднань (специфічних констеляцій смислів) власне і може бути зініційоване індивідуальним відчитуванням (пере-тлумачуванням) уже відомих текстів культури. Інтегральне міждисциплінарне дослідження усіх цих питань (див. 1–3) може власне ґрунтуватися на тому, що усі вказані процеси актуалізують себе лише через *смыслорух* і неминуче фокусуються у спільній "клітині" усіх соціокультурних процесів – у соціокультурних *смыслах* та змінах (зрушеннях) у *смыслових мережах культури*.

П. К. треба розглядати також у контекстах *взаємодії культури, суб'єкта культуротворення (людини, етнічної спільноти та середовища*; а також у плані *взаємодії різних культур*, зокрема у таких формах такої взаємодії як: *аккультурація; маргіналізація культурна; креолізація культури; етнокультурна асиміляція (див ще: адаптація соціокультурна; енкультурація).*

Література: Арутюнов С. А. Народы и культуры. Развитие и взаимодействие. – М., 1989; Петров М. К. Язык, знак, культура. – М., 1994; Морфология культуры: структура и динамика. – М., 1994; Орлова Э. А. Введение в социальную и культурную антропологию. – М., 1994; Слотердайк П. Критика циничного разума. – К., 2002; Кісь Р. Глобальне–національне–локальне (Соціальна антропология культурного простору). – Львів, 2002; Дельеж Р. Нариси з історії антропологии. Школи. Автори. Теорії. – К., 2008; Steward J. Theory of Culture Change: The Methodology of Multilinear Evolution. – Chicago, 1972.

АДАПТАЦІЯ СОЦІОКУЛЬТУРНА (від лат. *adapto* – пристосовую) – динамічно-діяльнісне пристосування людських спільнот, зокрема етнічних (а також окремих структурно-функціональних вимірів цих останніх) до мінливих природно-географічних та історичних (зокрема соціополітичних) обставин та умов життя. **А.** слід розглядати насамперед як складову *життєдіяльності*, що її (цієї складової) функцією є опановування відносно стабільних умов *середовища* шляхом використання прийнятих (усталених) у суспільстві поведінково-ситуативних сценаріїв та способів реагування на типові (повторювані) ситуації шляхом добору найдієвіших (у відповідних умовах доквілля та життєвих обставин) соціокультурних конфігурацій, зокрема т. зв. *modus operandi* (способів орудування речами, засобами та наявними ментальними ресурсами). **А.** здійснюється через зміну (або часткові зрушення) у способах та формах життєдіяльності, у системах соціорегулятивних чинників, що опосередковують міжособові та міжгрупові стосунки (у соціонормативній культурі, у горизонтах цілей та сподівань, у стереотипах свідомості). Ядром адаптивної активності етносу (групи) є зміна самих способів життєзабезпечення та корелятивних із ними форм життєдіяльності (у тім числі способів ко-

мунікування), що водночас неминуче тягне за собою адаптивні трансформації у самій картині світу (світообразі) етносу (групи), як необхідної передумови взаєморозуміння та суголосности оновленого групового досвіду (спільного досвіду тлумачення світу та свого місця у цьому світі) в процесах соціокультурної кооперації, комунікативної поведінки та співпраці. Ось чому А. є не лише макроситуативним пристосуванням до змін (переміни) у життєвому середовищі (наприклад, сільських мігрантів в нових обставинах урбаністичного довкілля – з його рольовими очікуваннями, стилем життя, специфікою комунікативної поведінки тощо), але й “взаємоприсосовуванням” контрагентів певної дії (дій) у процесах міжособової та міжгрупової інтеракції в обставинах, що змінюються. Тому проблеми дезадаптованости та дисфункцій в адаптації (виявом чого є зокрема *етномаргіналізація* значної частини українців) є проблемою насамперед соціокультурних “дефектів” (дисбалансів, дисфункцій, дисконсенсуальности) в самім контактено-комунікативнім середовищі взаємодії *етнофорів*.

А. – один із щонайважливіших чинників, по-перше, впровадження та закріплення (у груповім співжитті) соціокультурних *інновацій*, а, по-друге, підтримування системної соціокультурної *гомеостазис* (динамічної рівноваги структуроутворювальних чинників у їх протидії безладові та наростанню *ентропійних* тенденцій) у спільноті, яко у відносно цілісному соціокультурному організмі. А. є не лише пасивним до-стосовуванням до мінливих обставин і нової ситуативности, але й адаптувальною активністю (порівняно із концепцією Е. Маркаряна про культуру як адаптивно-адаптувальну активність); переприсосовуванням “до себе” та реінтеграцією мінливих (змінюваних) елементів, властивостей та відношень *середовища*.

Класичний еволюціонізм ХІХ ст. (Льюїс Генрі Морган, Герберт Спенсер, Едвард Тайлор та ін.) розглядали А., яко вирішальний чинник становлення соціокультурної багатоманітности людства, а також яко фактор, що визначає саму спрямованість і темпи соціокультурного поступу окремих суспільств і спільнот. Культурологічні та суспільствознавчі науки ХХ ст. суттєво змінили цей погляд, розглядаючи адаптацію у значно ширшому контексті складної взаємодії таких факторів, як, по-перше, пізнавальна активність людини (із її дуже часто непередбачуваними наслідками); по-друге, свідомі прагматичні настанови людини на ладотворення та раціоналізацію способів і

форм життєдіяльності; по-третє, *синергетичні* (недетерміністські) закономірності *біфуркаційних* процесів самоорганізації нових систем навіть в обставинах тотальної хаотизації та розпаду суспільства (зокрема і процесів так званої суспільної *аномії*); по-третє, своя внутрішня (така, що не визначається соціальними та природними умовами) логіка розвитку нових технологічних можливостей та нових способів послуговуватися ними; по-четверте, *чинники глобального посилення взаємозалежності країн, цивілізацій, регіональних та суб-регіональних утворень* в обставинах, коли – як це каже шведський соціоантрополог Ульф Ганнерш (у кн. “*Transnational Connections*”) відбулося так зване “the compression of the whole world into one single place” (стискання геть усього світу в одне-єдине *спільне місце*). У таким тотально-всепланетарнім усуцільнюванні потужно співдіють щонайменше чотири якісно нові (принаймні у всеосяжності та інтенсивності модусів свого крос-культурного роз-гортання та в ламанні дотеперішніх механізмів співприспосовування систем) чинники, а саме: 1) соціокультурний диктат транснаціональних корпорацій (їх товари масовано стають *знаками, а відтак і чинниками зодноріднювального програмування свідомості*); 2) мультимедійна революція; 3) альтерглобалістичні рухи та нові націоналізми (які теж пришвидшено глобалізуються) у їх прагненні *втримування локальної самобутності та історичної суб’єктності окремих національних суспільств та етнолокальних спільнот, яко чинників індивідуації та спротиву всіякому знеособлюванню та зоднаковінню*; 3) нова міграція, що в добу глобалізації сприяє радше появі соціокультурних дисфункцій, аніж адаптабельності соціокультурних (націокультурних) систем.

Декілька напрямів неоеволюціонізму (що став панівним серед шкіл американської культурної антропології наприкінці 40-х років ХХ ст.) заново звернулися були до проблематики культурної А. Зокрема концепція т. зв. специфічної культурної еволюції (Салінса та Сервіса), що враховувала локально-історичні типи культури, у рамках цієї доктрини випрацювала була (на підставі системного підходу неоеволюціоніста Леслі Вайта та екологічного бачення Джона Стюарда) цілісну візію культури jako механізму адаптації людської спільноти до середовища замешкування задля відтворювання відносної рівноваги суспільства та природи (Р. Вайда, Д. Андерсен, Р. Раппопорт та ин.).

У науці до недавнього часу переважала гадка про те, що чим архаїчніше і примітивніше суспільство, тим більшу роль відіграє безпосередня адаптація спільноти до екосфери (природно-географічних умов) життя і тому, мовляв, вирішальне значення посідають ті форми і способи повсякденної діяльності, що стосуються життєзабезпечення та пов'язаного із цим комплексу знань і навичок (умови та засоби фізичного самовідтворення-“виживання”, а також “периметр безпеки” у вигляді “окультуреного” терену замешкування та самого житла тощо). Однак сьогодні треба наголосити на тому, що дієвими інструментами А. спільноти були мітологія, магічні та релігійні вірування, ритуали тощо. Вони не лише структурували-категоризували-упорядковували певну *картину світу* спільноти (а – отже – ставали передумовою більш гнучкої взаємодії через взаємо-розуміння у духовній “з-рідненості” та консенсуальності), але й – опосередковано – посилювали внутрішню солідарну потугу груп (спільнот, громад), цементуючи *Ми-почуття* перед поставою розмаїтих небезпек і викликів зовнішнього середовища. Тому теорії, що постулюють, зокрема етногенез і культурогенез, яко звичайний процес адаптації людських популяцій до відповідних “екологічних ніш” (на кшталт, наприклад, концепції відомого російського вченого Льва Гумільова) треба сьогодні вважати спрощено-редукціоністськими. Навіть у щонайпримітивніших спільнотах людей дуже важливу роль в адаптивно-адаптувальній активності посідали достатньо складні форми мітології, релігії, звичаєвості, ритуалів. А у модерних суспільствах устійнення та посилення адаптивності людей, спільнот, соціальних стратумів стали також інструменти розмаїтих ідеологій, ідеологем та ідеологічних фантазмів та близькі до них елементи соціокультурного конструювання (аж до телевізійних симулякрів). Усі вони, посилюючи моменти гомогенності масової буденної свідомості і прищеплюючи цій останній здатність однорідно-селективного “реагування” на світ (у тім числі на світ міжособових стосунків) часто стають своєрідними регуляторами та стабілізаторами у процесах адаптивно-адаптувальної діяльності в контекстах *людина–група–спільнота; група–група; спільнота–спільнота; людина–людина* тощо). Як зазначав ще Конрад Лоренц, культура може навчити людину контролювати агресивні реакції. Адже в іншому разі відбувається криза пристосувальних реакцій людини. Проторитуали, як механізми

приспосовування (і своєрідну культурну потенцію), бачимо вже у тваринному світі (проблема порівняльного вивчення адаптивних функцій проторитуалів у тваринному світу та в світі людини вперше була поставлена послідовниками К. Лоренца у межах *етноетології*.

У теорії Толкота Парсонса А. є речово-енергетичною взаємодією із зовнішнім середовищем, однією із функціональних умов існування соціальної (етносоціальної) системи поряд із процесом інтеграції, досягненням цілей та збереженням ціннісних взірців.

На рівні особи та для особи соціокультурна А. має парадоксальний характер: вона розгортається як гнучко організована у нових умовах пошукова активність та активний вихід індивіда поза межі уже готових (устійнених для нього перед цим) форм. Що менше виражений в індивіді особистісний первень, то більш пристосовницько-конформістською є його (індивіда) А. до обставин соціокультурного середовища. З другого боку, саме існування величезної соціокультурної (етнокультурної) диверсифікованості людства створює ті численні *проміжки відмінності* (термін К. Леві-Строса) щодо Іншого (Інших), що лише сприяє такій індивідуалізації та персоналізації людини (людей), котрі такі “проміжки відмінностей” власне і посилюють адаптабельність усього людства і так званої родової Людини перед поставою загроз та викликів сучасності, що наростають. Безперечно, що й достатньо виразна націокультурна ідентичність є лише стабілізатором (і організуючим стрижнем) вельми складних процесів адаптивно-адаптувальної життєдіяльності. Натомість криза ідентичності, кризова ідентичність нерідко спричиняються до таких крайніх форм дезадаптованості, як *дев'янтна поведінка* та наростання *синдрому аномії у суспільстві* (тотальної дезорганізації-хаотизації більшості ділянок життя спільноти чи то суспільства загалом).

Особливо зростає роль механізмів соціокультурної адаптації в новітніх умовах *глобалізації культури* (особливо *масової культури*) та постмодерної *мультимедійної революції*, котра створила якісно нове (дійсно всеосяжне та всепроникне) інформаційне середовище. В цих умовах соціокультурна А. розгортається у формах *глокалізації* – “зустрічної” взаємодії глобальних інфопотоків вкупі з уніфіковано-глобальною *семіосферою* (що усуцільнилася в єдиний всьогосвітній соціокультурний топос) – з одного боку, і з тим локальним – з другого боку – соціокультурним підґрунтям, що в його основі лежать такі чотири

фундаментальні складові активної локальної *адаптації* глобальних інфопотоків (глобальних життєформ, життєвих стилів та цінностей), як: а) локально-спільнотнісний соціокультурний *досвід* (у тім числі власний герменевтичний досвід інтерпретації світу); б) локальні *сміслові мережі* (зокрема у їх місцевих *лінгвокультурних* вимірах та у вимірах ментальної *картини світу*); в) локальна *соціонормативна культура* (у тім числі етичні приписи та інскрипції, поведінкові конвенції та *аксіологічні* координати самого горизонту суспільних сподівань); г) притаманні суспільству (спільноті) інтерпретаційні моделі та еталони поціновування. Саме *зустріч глобального та локального* *иноді заново випрацьовує* (у *контамінованих життєформах глокалізованої культури*); *а іноді розмиває та ламає механізми адаптивно-адаптувальної активності певних суспільств (спільнот)*. І тут у дію вступає насамперед універсальний *закон необхідної різноманітності* (що сформулювали Шеннон та Росс-Ешбі). Згідно із ним, та чи та інфосистема (а етнос, нація є, власне, інфосистемами) має тим більшу змагальницьку потугу і стійкість (зокрема щодо зовнішніх збурень), чим внутрішньо вона є більш різноманітною. Ось чому треба визнати, що сьогочасна глибинна криза адаптивно-адаптувальних та саморегулятивних спроможностей самого середовища побутування української культури (та й загалом самі можливості впливу власне українських чинників на європейські соціокультурні процеси) є, на жаль, гранично мінімалізовані (звужені, зредуковані) структурно-функціональною збідненістю (недорозгорненістю усього спектру сфер та форм побутування), а також *лакунністю та дисперсійністю* власне української культури (особливо в умовах великого міста, де ця культура має фрагментаризований—“острівний”—дрібногромадівський—характер). Звідсіля і такі дезадаптивні та дисфункціональні явища в сучасному українському соціокультурному середовищі як *криза етнічної ідентичності*, згаданий уже *етномаргіналізм*, *ерозія лінгвокультурного поля*, потворно-монструозна *креолізація* форм культури та самих її носіїв. Така дезадаптивна культура (зокрема із її недорозвиненістю українських *дискурсивних практик*) сьогодні може спричинитися до згасання творчих сил українства. Соціокультурна А. українства в якісно нових умовах *мондіялізації* людства, нечуваного употужнення глобалізації саме за останнє двадцятиліття, а також в умовах сьогочасного агресивного наступу (наступу інформаційного та

гео-цивілізаційного, а також і політичного) російського *неоевразійства* вимагає урізноманітнювання та “згущування” креативних осередків українського соціокультурного життя, зокрема розгортання нових форм *дискурсивно-інтерпретативної діяльності*, яка є головною “фабрикою” (генератором) достатньо адаптабельних та соціально життєздатних новітніх (чи то модернізованих) *соціокультурних смислів та смислових мереж*. Змагання за повнокровну адаптабельність певних форм новітнього (якісно оновленого) українства є не просто його пасивним пристосовуванням до процесів культурної *вестернізації*, чи то до наступу *евразійства*, але таким його виходом “назовні” – у велике глобальне середовище, де українство саме зможе стати одним із дійовців глобалізації і таким чином зберегти себе (власну Самість у контексті всього людства), яко відносно окремішній цивілізаційний фактор та стати достатньо пластичним у своїй адаптивно-адаптувальній активності (і – відповідно – у конкурентній здатності українства, яко соціокультурної потуги та “виробника” нових смислових констеляцій, цілей та цінностей на найближче століття).

Література: Маркарян Э. С. Теория культуры и совр. наука. – М., 1983; Калайков И. Д. Цивилизация и адаптация. – М., 1984; Арутюнов С. А. Народы и культуры: Развитие и взаимодействие. – М., 1989; Флиер А. Я. Культурогенез. – М., 1995.

АККУЛЬТУРАЦІЯ. Процес соціокультурної та соціопсихічної трансформації (зміни *світообразу*, зміни *системи вартостей*, зміни самих способів соціокультурної взаємодії та *комунікативної поведінки*) двох різних соціокультурних (*етносоціальних*) систем (спільнот) внаслідок їх сталого контактування із втриманням ідентичности кожної із обидвох (трьох) взаємодіючих сторін. **А.** відбувається не лише як *соціокультурна інтерференція* (взаємопроникнення та інкорпорація-включення в соціокультурну “тканину” обох спільнот елементів культури одне одного), але і як присутня трансформація систем та способів життєдіяльності та самого середовища взаємодії із обопільною зміною базових парадигм соціокультурного життя обох контрагентів взаємодії – суспільств, етнокультурних спільнот, локальних груп. Часто **А.** має асиметричний характер (із перевагою, чи то більшою “впливовістю” однієї зі сторін – її домінуванням в

політичному та військовому аспектах, в аспектах соціо-рольовому; позиційному, соціопрестижному, інституціональному, інфраструктурно-інформаційному та ін.): асиметрична **A.** може закінчитися повною *асиміляцією* однієї зі сторін (через такі проміжні фази, як *етномаргіналізація* та *креолізація культури*). Головним теоретиком (чи навіть творцем) концепції **A.** в американській *культурній антропології* був Мелвіл Герсковіц. **A.** стала була (вже у 1930–1940-х роках) спеціальним предметом теренових досліджень М. Мід, Л. Спайера, Р. Лінтона, Б. Маліновського, А. Хелловела та ін. У 1935 році група американських культур-антропологів – Редфілд, Лінтон та Герсковіц – розробила типову схему дослідження **A.** Тоді вони визначили були **A.** як “сукупність явищ, які виникають внаслідок того, що групи індивідів, що посідають різну культуру, входять у перманентний безпосередній контакт, під час якого відбуваються зміни у першопочаткових культурних *паттернах* однієї із груп або ж обох груп”. Була встановлена також аналітична відмінність поміж групою-реципієнтом, першопочаткові *культурні паттерни* якої зазнають змін, та групою-донором, із культури котрої перша вбирає в себе нові культурні *паттерни*. На той час така модель надавалася для досліджень культурних змін у невеликих етнічних групах внаслідок їх зіткнення із західною індустріальною культурою. В контексті процесів **A.** Редфілд, Лінтон та Герсковіц виокремили були три основні типи реакції групи-реципієнта на ситуацію культурного контакту: *прийняття* (повне заміщення старого культурного паттерна новим, перейнятим у донорської групи); *адаптацію* (часткова зміна традиційного *паттерну* під впливом культури донорської групи); *реакцію* (*цілковите відторгнення культурних паттернів* “донорської групи” посиленими намаганнями зберегти у незмінному стані традиційні паттерни). Ця схема була апробована і виявилася “життєздатною” віддак у численних теренових дослідженнях.

У дослідженнях М. Герсковіца з **A.** розглядали також процеси коваріювання – комбінування культурних елементів груп, які контактують, внаслідок чого відбувалося становлення засадничо нових культурних *паттернів* (дослідження синкретизму в негритянських культурах Нового Світу, зокрема синкретичности релігійних культів, що виникли внаслідок своєрідної *контамінації*, чи то “синтезу” різнорелігійних елементів). Лінтон вивчав також негативістську реакцію локальних

“примітивних культур” на ситуацію контакту із Західним світом та індустріальною цивілізацією. Щодо цього Лінтон писав був про так звані “нативістські рухи” (від *native* – власний, місцевий); а Броніслав Каспар Маліновський окреслював його рух так званого “трайбалізму” (від *tribal* – племінний). Ральф Лінтон розробив був типологію нативістських рухів (“Нативістські рухи”, 1943). Інша класична його праця – “Аккультурація у семи племенах американських індіан” – 1940. Тут він писав зокрема про можливу *асиміляцію* підпорядкованої групи в разі військового, політичного та адміністративного домінування супротиленної сторони.

У 1950–1960-х роках посутньо розширилася була перспектива бачення А. Її почали розглядати також у контексті незахідних культур, зокрема в аспекті японізації, китаїзації тощо, що притаманні були певним великим культурним регіонам (Дж. Форестер, Дж. Фелан та ін.). А. почали вивчати також у площині процесів урбанізації у новочасних складних суспільствах (Р. Білз та ін.). Сьогодні в перспективі А. у щонайширшому контексті *глобалізаційних* процесів (зокрема нечуваної всьогосвітньої експансії масової культури та поп-культури тощо) йдеться також про активний зворотній вплив місцевих трайбалістських – особливо музичних традицій та мелосу – на світову музичну культуру: афро-біт; західноафриканське джуджу, апала, сенегальський реп; етно-рок – назичений арабськими та ін. східними мелодіями укупі з фламенко, циганщиною та ін. т. зв. “world music”). А. далеко не завжди є щаблем до асиміляції, а може розглядатися у ширшому контексті *адаптивно-адаптувальної активності етносоціальних (етнокультурних) спільнот та великих іммігрантських груп*). Див. *адаптація*. Посутніми для розуміння аккультураційних процесів є дослідження їх *аксіологічних, смислових та соціопсихічних вимірів* – обопільних зрушень у системах цінностей взаємодіючих сторін; у самому стилі їх повсякденного життя та *комунікативної поведінки*, у їх *смислових конфігураціях, інтерпретативних моделях, атитьюдах, стереотипах, тематизації спілкування* (характерному репертуарі так званих *тоніків*), у самому “наборі” типових соціокультурних ситуацій, які витворюють те поле, що в ньому здійснюється сенсоутворення та *інтерференція нових смислових коваріацій*.

Література: Бахта В. М. Проблема аккультурації в совр. етногр. лит.-ре США // Совр. амер. етнографія. – М., 1963; *Acculturation in Seven American Indian Tribes.* – Glouchester, 1963; Дельєж Робер, Мелвін Дж. Гершковіц (1895–1963) і концепція аккультурації // Дельєж Р. Нариси з історії антропології. Школи. Автори. Теорії. – К., 2008. – С. 234–243.

ЕНКУЛЬТУРАЦІЯ. Поступовий процес входження, “вростання” індивіда в культуру шляхом опанування ним (у процесах комунікативно-соціалізувального впливу найближчого довкілля та безпосередніх стосунків з людьми, – спочатку в родинному колі) панівних у середовищі контактування *поведінкових паттернів*, звичок, характерних прикмет та *конвенцій комунікативної поведінки*, (зокрема самої “стилістики” цієї останньої, – від способів усміхатися та ситуативно відповідно реагувати і усталених формул входження у контакт з Іншим до способу ситуативного розгортання тих чи тих *тоніків* спілкування – специфічної тематизації цього останнього), а також (що є визначальним в Е.) – прилучення до *сміслових мереж* та унікальних *сміслових конфігурацій* та способів тлумачення світу – т. зв. *інтерпретативних моделей*, що притаманні лише певній соціокультурній/етнокультурній спільноті людей. Е. внутрішньо нерозривно пов’язана зі *соціалізацією* (ця остання є головно залучення до соціальних ролей, норм та інших соціопсихічних регуляторів міжособової та міжгрупової взаємодії – зокрема *атитюдів* та соціальних *експектацій*). Процес Е. передбачає також поступове залучення індивіда у світ культурних цінностей певної спільноти (групи), що відбувається вкупі із опануванням сміслових мереж, притаманних певному колу (спільноті) комунікантів та залучення індивіда до типових інтерпретативних моделей (способи тлумачення у межах того чи того культурно-сміслового світу) завжди пов’язані із потрактуванням, оцінюванням, *евалюативною* налаштованістю, надаванням переваги, вибірковістю уваги/неуваги до артефактів, подій та інформації, психокультурним переживанням цінності цінностей тощо). Термін Е. запровадив класик американської *культурної антропології* Мелвіл Гершковіц (1948). Приблизно тоді ж інший видатний американський культур-антрополог Клайд Клакхон (1905–1960) запровадив був тотожний щодо свого змісту термін

“культуралізація”. Однопорядковий із цими поняттями термін *соціалізація*, що ним вже послуговувалися були у психології, соціальної психології, європейській *етнопсихології* та американській *психологічній антропології* не охоплював був дослідження механізмів та способів опанування (шляхом “вростання” в соціокультурний простір та в колективний досвід спільноти) когнітивних та когнітивно-аксіологічних аспектів культури (культурно зумовлених *фреймів сприймання*; знань, вірувань, цінностей, горизонту цілей та сподівань тощо). Це ключове поняття **Е.** було вельми типовим (на відміну від британської соціальної антропології, де в центрі уваги було суспільство та його соціальні інститути та соціальні структури) саме для американської *культурної антропології*, де предметним ядром студій є саме *культура* і більшість досліджень сфокусовані саме на культурних процесах: тут навіть сам соціум розглядають крізь призму дії культурних чинників, – у тім числі способів входження людини в культуру – т. зв. **Е.**). У вузькому значенні термін **Е.** окреслює процес та способи опанування поведінкових норм, цінностей та смислових систем суспільства лише в ході ранньої соціалізації (немовлячий вік, дитинство). У широкому розумінні **Е.** охоплює також процеси опанування культурних *паттернів* та *смислових мереж* також і дорослою людиною (наприклад, у ході *адаптації* та соціокультурної *акомодації* груп іммігрантів на нових теренах їх замешкування; психокультурного та лінгвокультурного “в-ходження” сільських мігрантів у середовище великого міста тощо).

“Збої” в процесах **Е.** пов’язані з такими соціально болісними формами пришвидшеного розкультурювання мігрантів та їх соціокультурного знекорінювання у цілком незвичному для них середовищі нового їх замешкування та життєдіяльності, як їх *дезадаптованість*, розмаїті соціопсихічні дисфункції та соціопатії (на кшталт *дев’янтної поведінки* та загального наростання синдрому *аномії* і виникнення *кризової ідентичності*); розмаїті форми соціальної *маргіналізації* та етномаргіналізації, а також часто у сурогатно-монструозних формах *креолізованості* їх культури і зокрема у *піджинізованості комунікативної поведінки*.

МАРГІНАЛЬНІСТЬ ЕТНОКУЛЬТУРНА (СОЦІОКУЛЬТУРНА). Двоїсте і роздвоєне соціокультурне (і – відповідно – *амбі-*

валентне в соціопсихічному відношенні) становище індивіда “на межі” двох соціокультурних (етнокультурних) світів (*поміж двома світами*) жоден з яких не сприймає і не приймає (або ж не повністю приймає) цього індивіда, яко свого повноцінного співучасника. Вперше проблему культурної та соціальної маргінальності (і саме поняття *маргінальна людина* – *marginal man*) почали були розробляти (наприкін. 1920 – на поч. 1930-х років) представники Чиказької школи соціології Роберт Парк та Еверест Стівенс (спочатку у контексті становища новоприбулих мігрантів у містах). На відміну від стану тимчасової дезадаптованості мігранта на новому місці замешкання (див. *адаптація соціокультурна*) становищу маргінальності (і – відповідно – маргіналам) притаманний, як про це пише Р. Парк), стан “перманентної моральної дихотомії”, що ми б назвали сьогодні *кризою ідентичності* (кризою роздвоєної ідентичності): людина “вийшла” із попереднього соціокультурного доквілля (та безпосередньо із тієї референтної групи, що до неї вона була причетна), але ще не-до-інтегрована у нову спільноту (у новий соціокультурний світ) і “не визнана” новим своїм безпосереднім доквіллям за цілковито “свою”. Соціокультурна маргінальність виникає в обставинах та ситуаціях одночасного існування людини (чи певної групи людей) “на перехрестях” контраверсивних (таких, що суперечать одна одній та конфліктують одна з одною) вимог, викликів, соціокультурних норм, очікувань (та співвідносних із ними поведінкових конвенцій). Цей стан постійної (устійнено-затяжної) недо-визначеності обумовлює такі прикмети етномаргінала (чи то соціокультурного маргінала) як:

1. Болісні у психокультурному плані (аж до різних проявів невротизованості та фрустрації) “ножиці” між сподіваннями (бажаннями) етномаргінала належати до якогось нового соціокультурного середовища (бути акцептованим і визнаним цим останнім за “свого”), з одного боку, і соціопсихічним дистанціюванням (чи навіть і відвертим негативізмом) представників цього нового середовища щодо етномаргінала – з другого боку.

2. Прояви крайнього соціоцентризму в етномаргінала, – його гранично конформістської зорієнтованості на *Інших*. Звідсіля – не лише етнокультурне знекорінювання, а й знеособлювання етномаргінала, – його повсякчасне “озирання навсебіч”, типове постсоветське прагнення, аби “розчинитися” у так званім “калектіве” (тій референтній

групі, що з нею маргінал аж надто бажає себе ототожнити) і бути та чинити “как все”.

3. Комплекс національної меншовартости в етномаргінала, що зокрема проявляється у тому, що “на людях” (наприклад, у міському середовищі, де домінує русофонна *комунікативна поведінка*) в етномаргінала під тиском свідомого (чи напівусвідомлюваного) уявлення про те, що геть усе русофонне є “кращим”, “авторитетнішим” (“более предпочтительным”) відбувається “перемикання коду” (*code switching*) – намагання негайно приподобитися до ситуації та безпосереднього доквілля у *лінгвокультурному* та психокультурному плані, пере-орієнтуватися на панівні та більш соціопрестижні взірці. Невдачі у безнастанних намаганнях етномаргінала залучитися у нові еталонні схеми (зокрема у паттерни комунікативної аповедінки); “відповідати” *експектаціям* та належно реагувати на виклики безпосереднього доквілля, у яким етномаргінал часто наражається на іронійно-зневажливе “ярликування” “недолугих” суржикововних селяків міськими гетеростереотипами (на кшталт “рагуль”, “лох”, “бик”, “жлоб” і т. п.) тільки загострюють і поглиблюють притаманний етномаргіналові комплекс націокультурної меншеартости, диспозиційної налаштованости на те, аби під-порядковуватися домінантному (еталонному, взірцевому та усьому тому, носієм чого є референтні групи і що врешті-решт домінує у самім контактнім середовищі). Звідсіля – *субдомінантність* (внутрішня психічна су-підрядність) етномаргінала; його постійні “страхи” (маргінал ладен соромитися свого українсько-сільського походження, ладен “маскувати” його, ладен “вдивлятися-вслухатися” у своє “*дзеркальне Я*”, – у те, яким уявляють собі його та що очікують від нього ті, з якими він хоче вступити у контакт), аби не наразитися на всіляке висміювання, сарказм і відвертий остракізм та упосліджування з боку носіїв панівних поведінкових взірців, норм та цінностей.

4. Кризова ідентичність етномаргінала. Це зокрема проявляється у “розмитості” національної ідентичности етномаргіналів в Україні, зовнішнім індикатором (чи соціопсихічним маркером) чого є зокрема те, що багато із них послуговуються як етнонімом – самоназвою, тим зневажливим прізвиськом, що надали їм сусіди (на кшталт: “...мы тоже – хахлы...”; “мы тоже – хахлушки...”).

5. Внутрішній конфлікт соціорольових функцій у естві самого

етномаргінала: свідомість (а також передсвідомість) етномаргінала може перетворюватися на арену “зіштовхування” тих соціопсихічних та соціокультурних норм, очікувань, *комунікативних конвенцій*, рольових сценаріїв соціокультурної взаємодії (які можуть бути засадничо *різними* у тих двох окремих референтних групах, що “*поміж*” ними пролягають життєві “траєкторії” етномаргіналів) тощо, які взаємно інтерферують у зоні перетину соціокультурних “*поміж-світ*” етномаргінала. *Роздвоєність поміж-культурних орієнтацій етномаргінала (соціомаргінала)* є не лише результатом соціопсихічного “о-внутрішнювання” (інтеріоризації) ними різнохарактерних цінностей та еkleктично запозичуваних із двох різнорідних середовищ *соціокультурних паттернів* (у тім числі *паттернів комунікативної поведінки*), але й суперечливістю (аж до супротилежності, аж до поляризованості та взаємоконфліктності) очікувань (т. зв. *експектацій*) самих цих двох різних середовищ щодо дій (у тім числі щодо *мовленнєвих актів*) етномаргінала (соціомаргінала). Це теж може поглибити процес втрачання маргіналом необхідною індивідові почуття цілісності самоусвідомлювання.

Зі соціокультурною маргінальністю зазвичай пов’язане також формування таких маргінальних субкультур, як, скажімо світ *жеб-рацтва*, *субкультура кримінального світу*, *субкультура наркоманів*, *субкультура голомозих* (скінхедів) тощо. Іноді бунтівний агресивно-контркультурний характер деяких рухів, започатковуваний у межах деяких субкультур (паризькі студентські бунти у травні 1968 року; рух *гінні*, *панки*, *гінстери* тощо) часто мають характер гіперкомпенсаційного себествердження тих, що не зовсім певні себе, чи то, властиво, болісно реагують на суспільну *опінію* стосовно другосортності, суспільної “периферійності” чи то ущербності відповідних субкультурних спільнот. Негація, чи то навіть усвідомлювано-радикальне *неприйняття суспільних цілей, суспільних ціннісних орієнтацій* (саме тих, що їх мають у суспільстві за “нормальні” – звичні та узвичаєні), що часто притаманне певним маргінальним рухам (рухам започатковуваним у лоні певних маргінальних субкультур з їх – рухів – перенесенням відтак на ширші соціокультурні контексти) мають доволі широкий діапазон варіабельності. Цю останню (із певним спрощенням) можна було б звести до такої типологічної схеми притаманних маргіналам *відхилень від...* (цю схему запропонував Роберт

Мертон): 1) деяка *інноваційна* активність певної частини маргінальних субкультурних утворень у межах визнання основних цілей суспільства, але цілковитого заперечування схвалюваних громадською opinією способів їх здійснення чи осягнення; 2) *ритуалізм* (відкидання, негація того, що суспільна еліта та ширший загал мають за суспільно значущі цілі й водночас цілковите прийняття соціально схвалюваних засобів та способів осягання тієї чи тієї мети); 3) *ретритизм*, як одночасні нехтування (відкидання, негація) і суспільно значущих цілей, і узвичаєних (схвалюваних громадською думкою) способів та засобів життєдіяльності (зокрема тих, що уконституїуюють та о-формляють сам *триб життя*): до цієї категорії групового нехтування (нехтування у специфічних маргінальних “світах”) соціокультурних цілей та ідеалів і соціокультурних засобів водночас належать волоцюги (безхатченки, бродяги); наркомани; певна частина *міноритарних спільнот* сексуально перверсійного типу; 4) *бунтарство*, яке теж тотальне всезаперечення, але таке, що припроваджує до формування цілковито нових суспільно-громадських цілей та засобів, до становлення нових горизонтів суспільних сподівань (нових стратегем суспільного розвитку, нових ідеологій). Йдеться, отже, про те, що в певних ситуаціях *бунтарство*, яке первинне явище соціокультурного маргіналізму (хоча й маргіналізму особливого штибу) може врешті-решт ставати і соціально продуктивним, – генерувати засадничо нові соціокультурні *сенси*, нові *цінності*; нові способи тлумачення світу (т. зв. *інтерпретаційні моделі*); нову соціонормативну культуру (згадаймо бунт гіппі, – зокрема їх бунт проти моралі та способу життя своїх самовдоволених батьків-буржуа, – бунт, що “на виході” дав був зокрема поглиблення так званої сексуальної революції в усьому світі).

Радикально-еклектичне поєднання непоєднуваного (як це гадають російські вчені І. Биховська та В. Горбачова) у межах маргінальних у соціокультурному плані *поміж-просторів* можуть за деяких сприятливих обставин (зокрема в разі “спалаху” яскравих особистостей-пасіонаріїв породжувати цілковито нові нетривіальні ідеї, нові “ходи думки”, візії та підходи, нові семантично місткі символи, образи тощо. Однак такий різновид маргіналізації як *маргіналізація етнокультурна* завжди має радше руйнівні (особливо в разі формування критичної маси етномаргіналів, як у випадку білоруському та українському), аніж якісь продуктивні чи

то креативні наслідки для самого народу (етносоціального організму, чи то етнолокальної спільноти). Ці негативні наслідки етномаргіналізації можна було б звести до таких основних чотирьох моментів: 1) етномаргіналізація в разі своєї масовості створює лише транзитивні “містки” (своєрідні перехідні шаблони) до інкорпорації-асиміляції українського *лінгвокультурного середовища* у загальний корпус русофонного соціокультурного простору (як правило вже діти етномаргіналів належать до русофонних культури/субкультур); 2) етномаргінали суттєво “розріджують” поле інфо-комунікативних колообігів (сприймання – реінтерпретація – подальша трансмісія...) українських лінгвокультурних ресурсів (у тім числі українських *смилових ресурсів*, – див. *Дискурси – дискурсія – сенсоутворювання*), оскільки самі “випадають” із контактної-комунікативної ланцюжки та із *мезокілу спілкування*, – майже припиняють таким чином свою участь у *культуротворенні* – сенсотворенні і сприяють – навіть і мимохіть – згасанню загального креативного потенціалу самої української культури, яко *дійсних процесів самого побутування культури*; 3) етномаргінали самою масованою своєю присутністю (як індивідів значною мірою знекорінених національно і знекорінених культурно) в урбаністичному середовищі (а нині то вже і в сільському) *знецінюють саму цінність (суспільну вагу, значущість) і національного як цінності, і геть усіх національних культурних вартостей і таким чином фрагментаризують та аксіологічно дестабілізують відповідне суспільство*. Адже ще в межах американського психоантропологічного напрямку “*культура та особа*”, як це переконливо показав М. Спайро (Spiro), було наголошено на тому, що стабільність і життєздатність (а відтак і змагальницька потуга) цілих суспільств залежить від ступеня засвоєності цінностей цих суспільств окремими їх індивідами; 4) нарешті масова етномаргіналізація (така, як в Україні та Білорусі) гранично звужує (на рівні закону великих чисел) чи навіть і заблоковує діяхронні канали міжпоколінневої (так званої *транстенераційної*) передачі інформації і таким чином звужує авторепродуктивний потенціал самовідтворювання національних соціокультурних систем у часовому (історико-суспільному) вимірі, загрожуючи розривами у національній тяглоті так званих *вертикальних контекстів культури* (у тім числі колективного *досвіду соціокультурного/націокультурного*; історичної пам’яті, що спирається головню на індивідуальні меморати

та історичні оповідки-наративи; системи способів та життєформ соціалізації та енкультурації висхідних поколінь; а також тих відносно континуальних символічних форм та форм мітотворення, котрі здатні повсякчас підживлювати націокультурну ідентичність).

В актуальному проєкті комплексної деколонізації України (у спосіб насамперед соціокультурної, цивілізаційної та інфраструктурної розбудови новоукраїнського урбанізму – новоукраїнського урбаністичного середовища) вирішальну роль відіграватиме (поряд і вкупі з іншими чинниками) деколонізація і створення необхідних передумов для мінімізації факторів спонтанної (аж до останнього часу) соціокультурної маргіналізації українців у величезній більшості міст України. Демаргіналізація українства у цих умовах (яко складова загальної деколонізації України) означатиме насамперед принаймні часткове (принаймні до рівня 30 % реальної присутності живого українського середовища у містах) вирівнювання різючої сьогочасної асиметрії українофонного тарусофонного лінівокультурних середовищ у містах України. Це матиме неминучий ефект такого зростання самого соціопрестижного статусу українофонного інфокультурного продукту (зокрема мас-медійного продукту, відеоаудіопродукту, продукту українофонної кіноіндустрії тощо), що неминуче нейтралізує такі чинники та механізми посилення та закріплення маргінальності, як почуття національної та мовно-культурної меншевартості, чи то “периферійності”, третьосортності, недоцивілізованості, ущербності та “рагульності” всього українського. Таким чином демаргіналізація, яко важливий аспект деколонізації, означатиме не примусову українізацію (чи то примусову дерусифікацію), а поступове ліквідування самих досьогочасних (діючих і дієвих) факторів русифікації українства у містах, – містах, яко насамперед усе ще “плавильних тиглів” соціокультурної маргіналізації українства.

Література: Кісь Р. Маргінальна українська людина на порозі Європи // Визвольний шлях. – 1993. – № 9. – С. 1089–1093; Його ж: Етнічна маргінальність і мовлення (деякі аспекти етнолінгвістичної ситуації в містах України) // Народознавчі зошити. – Львів, 1995. – Зош. 1; Його ж: Маргінальність – смертельна хвороба нації (Чи можлива повнокровна культура без українського урбанізму?) // Артанія. – Київ, 1995; Його ж: Етнокультурный маргинализм и этнолингвистическая ситуация в

городах Украины // The tasks of Ethnology and Cultural Anthropology in unifying Europe/Ed. by A. Pozern-Zielinski. – Poznań, 1998; Його ж: Права ідея як засіб подолання української маргінальності // Незалежний культурологічний часопис “І”. – Львів, 2000. – Ч. 16; Лінгвокультурна маргіналізація та креолізація культури (функціональне бачення) // IV Міжнародний конгрес Україністів. Етнологія і фольклористика. Кн. 1. – Одеса–Київ, 2001; Ерасов Б. С. Социальная культурология. – М., 1996.

ДИСКУРСИ – СЕНСО

ДИСКУРСОДІЯ — УТВОРЮВАННЯ

ВСТУП
ДО ФІЛОСОФІЇ
СМИСЛУ

Ще цілком недостатньо визначати-окреслювати дискурси, як *зануреність текстів* (у тім числі візуалізованих текстів, наприклад, реклами; музичних текстів; текстів скульптури та архітектури; текстів, що ними “про-мовляє” сам спосіб організації простору спілкування тощо) у саме життя (зануреність текстів у дійсну ситуативність життя, у його функційно-діяльнісні локуси, у певні соціокультурні сцени дії тощо). Самі дискурси водночас і створюють цей ефект співприсутности та співдії, – вони є *конституантами* (вкупі з деякими іншими чинниками) *самої цієї живої ситуативности*. *Дискурсодії є інтегральною частиною самої міжособової та групової взаємодії: дискурси дійсно діють, а не просто опосередковують чи то підтримують співдію (життєдію)*. Сам режим дискурсу (різноманітних та різнофункційних дискурсивних практик) не просто підпорядковується устійненім життєформам, а сам продукує та репродукує ці життєформи. Зокрема вербально-комунікативні дискурси (увиразнювані проксемією, кінесикою співдії; а також конкретно-ситуативними імплікатурами смислів; а також розмаїтими паралінгвальними актами на кшталт поз комунікантів та їх міміки тощо) видозмінюють сам плин ситуативности (що є життєплином), – аж до дійсних перлокутивних ефектів мовленнєвих актів у стосунках та у діях людей (яко мінімум – у їх повсякчас видозмінюваних життєвих намірах та конкретно-поведінкових спонуканнях). Дискурсодії щоразу започатковуються вже у мовомисленні, у фреймах (у тім числі в інтертекстуальних фреймах) сприймання–розуміння–потрактування, що повсякчас взаємодіють із багатозаровими потоками переживань. Всі

значені (неподільно поєднані) моменти мовомислення–сприймання (сприймання як апперцепіювання)–потракткування (оцінювання)–переживання *реінтегровані навзаєм саме у динамічному смислорусі*. Саме тому дискурсивні практики (дискурсії у їх життєвій цілісності та водночас у їх “первинній” вмонтованості у неподільність мовомислення-переживання) годі відокремити від позірної “хаотичності” (а радше спонтанності, що є завдатком *творчого первня*) *смислоруху*. Це дуже добре відчували дійсно творчі люди (письменники, мислителі), які переважно не ладні були гіпостазувати раціонально-категоріяльного первня мовомислення-розуміння. Блискучі ескізи такого цілісного мовомислення-переживання, яко багатопланового потоку смислоруху (із розмаїтими моментами увиразненості-розмитості та їх багатопланової гри) подибуємо в “уєдиненних” спогляданнях відомого автора часів російської Срібної Доби Васілія Розанова. На мою думку, цей мислитель залишив для нас одне із найкращих споглядань *спонтанного саморуху смислових потоків*. “Шумит ветер в полночь и несет листы... Так и жизнь в быстротечном времени срывает с души нашей восклицания, вздохи, полумысли, почувства... Которые, будучи звуковыми обрывками, имеют ту значительность, что “сошли” прямо с души, без переработки, без цели, без преднамеренья – без всего постороннего... Просто – “душа живет”, то есть “жила”, “дохнула”... С давнего времени мне эти “нечаянные восклицания” почему-то нравились. Собственно они текут в нас непрерывно, но их не успеваешь (нет бумаги под рукой) заносить...” І тут-таки, – трохи нижче: “Из безвестности приходят наши мысли и уходят в безвестность. Первое: как не сядешь, чтобы написать что-то, – сядешь и напишешь совсем другое. Между “я хочу сесть” и “я сел” прошла одна минутка. Откуда же эти совсем другие мысли на новую тему, чем с какими я ходил по комнате и даже садился, чтобы их именно записать...”⁵⁴. Однак певною мірою зазначена спонтанність смислоруху невіддільна від живої ситуативності, від *діяльнійсної реальності*. Спосіб та сам характер міжособової співприсутності та міжособової співдії (взаємодії) генерує певні ситуативні смисли не тільки тому, що існують більшменш *повторювані (стандартні, типові) дії (дії, які впізнаються)*, але й тому, що в основі самої життєдії (будь-якої життєдії, – навіть і

⁵⁴ Розанов В. Уединенное. – Харьков, 2010. – С. 5, 9.

тієї, що є абсурдною і зокрема алогічною щодо актуальної ситуації) *залагає структурований певними смисловими сув'язями досвід*. Йдеться тут зокрема також і про унапрямлвані смислами (за участі всього досвіду – у тім числі також і фонових знань) інтенції, хотіння та наміри, що “просяється” в дію. У динамічних структурах обопільних зв'язків мовомислення (мовомислення разом із потоками переживань) та дискурсії (яко невід'ємної частини ситуативних інтеракцій) нас має цікавити не тільки те, *як мовці поводяться із висловлюваннями*, але й також те, *що ж властиво висловлювання чинить із мовцем*. Як усе це (в цілокупності) впливає на мовця (дійовця-комуніканта) та на ситуацію. Один із моїх основних постулатів смислової теорії цілісної дискурсії полягає у тому, що просто неможливо розмежувати такі параметральні виміри (і водночас – складові) дискурсії, як *комунікативні інтенції, далі – прагмофокуси спілкування, далі – репертуар топіків*. Комунікативна інтенція вже імпліцитно містить прагмофокус спілкування і певну тематичну унапрямлєність. Комунікативна інтенція (вкупі із досвідом дійовця-комуніканта) пере-бирає (селекціонує) топіки (а – певною мірою – і самі способи мовленнєво-реторичного, наративного та іллокутивно-експресивного розгортання співвідповідних топіків). З другого ж боку, репертуар можливих топіків та досвід співдійовців, що стоїть за цим репертуаром, частково об-межує “амплітуду” можливих інтенцій, комунікативних спонукань та намірів... Увага мого трансдисциплінарного бачення *поведінкових актів, дискурсії та смислів спрямована не до якихось розмежувальних ліній, зон перетину та порубіжності, а до нерозмежовності згаданих тут моментів*. Саме із цього погляду начебто і присутнє інтеріорне мовомислення *теж є дією*, оскільки воно може бути: а) початковою ланкою комунікативної дії, *чи то – пак – запускати (у певнім життєвім локусі, середовищі, ситуації) дискурсію, яко складову інтеракції; б) мовомислення є – не забуваймо цього – не просто лінійним розгортанням суджень та умовиводів, чи то розпізнаванням-ідентифікацією у межах котнітивної мапи предметів, категорій та способів і прикмет їх таксономізації; але й складною співдією потоку переживань та потоку “калейдоскопічної” коваріативності смислових сув'язей, які врешті-решт щось виокремлюють, щось про-артикульовують та щось нюансують у цьому потоці переживань, які (йдеться про переживання) теж не*

відокремлені від повсякчасної співдії із життєсвітом; в) мовомислення на решті є співдією конкретного ситуативно-дискурсивного думання-реагування та когнітивних актів; співдією ситуативних обставин (у їх на-діленості певними пасмами смислів) із психосемантикою свідомості. І все це, – у зв'язку із фоновими знаннями та супутніми апперцептивними актами, моментами соціонормативної культури та соціопсихічними механізмами сприймання Іншого/Інших) є очевидною зав'язаністю мовомислення на живоплинність ситуацій, на сцену дії, на середовище (що є насамперед середовищем співдії людей та середовищем з інскрибованими в нього смислами, а не просто предметним довкіллям) і врешті-решт зав'язаністю цього мовомислення на життєсвіт, – на той життєсвіт, що теж є уже життєсвітом попередньо проінтерпретованим за допомогою мовомислення, а почасти і конструйованим у мовомисленні, яко картина світу. Це власне той світообраз, що теж створює певну систему координат для протікання нашого життя (траєкторії мого життєплину не можуть не вписуватися у моє бачення та в моє розуміння світу, що включає також у себе і динамічно-діяльнісні світовідношення мого Я). Активне мовомислення ніяк не може бути відокремленим від початкового за-питування, яке дає поштовх думці, збуджує думання. Однак вже сам факт за-питування засвідчує певне передзнання та передрозуміння щодо того, про що ми вже ладні за-питувати. А в цьому перед-знанні (що часто має латентний характер) сконцентровані ті імпліцитні смисло-відношення, що їх упровадив у коваріацію (часто спонтано) увесь попередній досвід нашої життєдіяльності.

Речі світу (світ речей, яко речей вже на-ділених смислами та смислоносними реляціями по-між ними), яко певна впорядкованість та смислова взаємопов'язаність (зокрема у функційно-діяльнісних контекстах *modus operandi*, а також через їх залученість у щоденну дійсну коситуативність життєдій є властиво світом саме інтенційних об'єктів, а не просто речей і не просто речовости цих речей, чи ж просто елементарними навичками орудування цими речами, їх функційного вжиткування. Те, як річ показує себе, є не притаманністю самої речі, а інкорпороване у смисли (у смислообраз та смисловідношення речі). Річ стає знаком самої себе (яко такої) саме у мить, коли відповідна річ в-монтовується у світ людських життєдій, – у смислепотоки, що

“об-мивають” смислообраз речі в таких життєдіях. Світ і річ, річ та річ саме завдяки їх смислекресленості не тільки роз-межовуються, але й упроваджуються у взаємоналежність та взаємо-проникнення: смислообрази речей, уявлення про речі (зокрема про їх “сусідство” та співналежність), переживання речовості речей у їх функційно-діяльнісній визначеності не тільки роз-водять, але й “збирають” до купи, не тільки роз-діляють та роз-по-діляють, але і “зв’язують”. До того ж, смислові ореоли речей в-ходять у єдність спільних зон смислових інтерференцій... Сенси є по-кликом мови, що мовить до взаємопронизування всілякої роз-межованості, до роз-речевлювання самотояння речей, до їх сутнісної співприсутності, а не простої поруч-покладеності яко суцих... У надрах самого мовомислення є майже інтимна “зрідненість” із тим, що М. Гайдеггер називав був підручністю речей. Речей, що можуть бути (та зазвичай є) коситуативними щодо дискурсії, – отож потрапляють у поле актуальної гри смислів, і – зрештою – неминуче у поле мовомислення (це останнє не тільки започатковує та орієнтує дискурсію, але й повсякчас підживлює цю останню – в її конкретно-ситуативних розгортаннях – новими смисловими та смисло-мотивувальтними імпульсами).

Мовомислення (у співдії із потоком переживань) водночас безупинно “втручається” у дійсний перебіг дискурсії не лише у своїй пов’язаності з діалогічними “кроками” та контркроками (у динамічній співдії профазі та актуальної епіфазі діалогічно-мовленнєвих актів), але й – опосередковано – через попередні відносно устійнені поведінкові сценарії (а також певні їх – теж смислоносні – фрагменти). Ці сценарії акціональності (як і ситуативно зумовлена та ситуативно маркована *сама переміна цих сценаріїв*) теж можуть мати текстоподібну функцію. Цебто не тільки маніфестувати сенси, але й у певний спосіб їх пов’язувати (цебто розгортатися як чинник семіози, текстопороджування та сенсоутворення). Саме *спів-дія вербального (вербально-паралінгвального), а також малярського, музичного та інших текстів із ситуативними діями (поведінковими актами, що їх частиною завсіди є сама дискурсія яко така в усій її багатомірності) створює нові по-дії* (із цього погляду навіть і щонайжорстокіший “не-людський” терористичний акт – акт, який не лише спричиняється до страшних жертв, але й про щось “по-відомляє”, – репрезентує та маніфестує певні сенси – є теж дискурсивно-комунікативною

подією. Такі та інші дискурсивні події (за усієї їх контраверсивности, ірраціональності, позірної безглуздости) не лише можуть символічно маркувати (о-значувати) якісь моменти потоку життя, життєвого середовища та стосунків людських, але й “о-повивати” – о-гортати все це складною “драперією” багатшарових (та таких, що можуть зазнавати реінтерпретації та зміщень у смислових “фалдах”) пасем сенсо-окреслености... Таким чином акти свідомости, яко акти мовомислення (мовомислення, що повсякчас інтерферує із дійсними потоками переживань) про-сочуються в дійсні комунікативні акти (в дискурсію) і вже навіть у такий спосіб стає частиною буденної поведінки, – частиною життя, яко співприсутности (співбуттювання) та співдії. Недарма М. Бахтін у своїй *філософії вчинку* вважав також і думку вчинком. Існує також – нагадую – *пряма залежність* між мовомисленням та дією: саме думка (під впливом якихось змінених обставин) та під впливом перебігу мовленнєвих актів контрагентів комунікації може напряду спричинятися до *змінювання первісних комунікативних намірів, а відтак і започатковувати якесь нове сенсопокладання, нові наміри та нове мотивування тощо*. А все це призводить до трансформації самої комунікативно-дискурсивної ситуації: від модифікації гри іллокутивних сил та паралінгвальних елементів співдії до зрушень у тематизації та в реакціях на ситуацію.

Навіть і *речовість речей* у цьому синтезі (у динамічному конфігуруванні смислових імплікатур “довкола” візуально явлених екстероформ дійсної ось-коситуативности) стає сенсоносністю сенсів, а самі речі – пасмами та вузлами смислів та своєрідними “візуалізованими” під-порами (радіше смислообразами, що повсякчас на-діляються до-уявлюванням аніж так званими “матеріальними сутностями”). Із погляду власне фундаментальної сенсології речі можуть бути включеними до потоку людського життя (і – буквально – занурені у життєдію та співдії і – зокрема – в дискурсивно розгорнену живу співприсутність і співдію) далеко не лише просто через орудування ними (цебто речами), яко знаряддями, яко щоденними (побутовими) засобами; а також, яко, скажімо, моментами маркування статусу, яко моментами ритуального кодування (у цьому контексті річ-подарунок, чи то меморіалізована річ теж мають свій ритуально-символьний код); чи то – навіть – і в наші часи, яко об’єкти фетишизації чи то “медіатори” магічної сили, чи врешті-решт яко просто речі *pro memoria*, чи то яко складові

історичної наративізації наших знань і почувань тощо. Я хочу тут сказати, що речі починають “жити” (функціювати, використовуватися, впливати, вплітатися в живі дискурсивні практики, в потоки переживань-уявлень, у смислові нюансування, в опосереднювання різних суспільних стосунків і соціальних ролей, ба і в глибоко інтимне єднання тощо) не стільки завдяки безпосередньо (емпірично, на актуальному рівні) цілком явно та очевидно експлікованим діям людей, скільки власне своєму “пере-ходові” у смислові текстири самого життя, у картину світу, у локальні (сублокальні чи життєво-топосні) смислові світи (із притаманними цим останнім способами тлумачення світу, світорозумінням та світовідчуванням, котрі також є властиво кардинально сенсоутворювальними чинниками. Між іншим речі, що прямо чи то опосередковано (наприклад, через символізацію, загалом через семіозу) пов’язані з еротосферою та із сексуальним життям, теж засвідчують те, що згадані аспекти життя (життедій) людини мають свій потужний (надінстинктивний і над-плотський) пласт, – пласт смисловий, пласт засадничо культурний... Зрештою смисли імпліковані не лише у топографію і психокультуру так званого *mapping* жіночого чи то чоловічого тіла, але й у смислове уконституїювання людського розуміння, відчування та переживання багатоманітних аспектів тілесности.

Речі ви-являються не просто в об-рамленні смислів, в ореолах смислів, а з *дистанції смислів* і в *перспективі смислів*. Речі не мають смислу самі для себе. Речі не лише у змістовнюються через деякі способи (та соціальні локуси), а також самі обставини їх виготовлення; через певні способи, прийоми та конвенції послуговування ними. Смысл речей є ані безпосередньо притаманний речам яко таким, ані просто наданий (уділений) їм. Смысл стає можливим через одночасне уділення-виявлення смислу завдяки від-критості речовости речей до смислороджувальних (смыслорозрізнявальних та смислонаповнювальних) можливостей людини. Не дії втягують речі у світ смислу, а власне світ смислів, що ними просочена кожна дія (як і кожний когнітивний акт, що теж дієво змінює стани свідомости, змінює інтенції, змінює плин о-смыслювання чогось тощо) на-дає речам (так званому нашому *речовому довікілью* – від *інтер’єра кімнати та транспортних потоків, скажімо, на шосе Львів–Чоп до танкового заводу та приміщення дискотеки тощо*) певної соціокультурної

упорядкованості, – певної смислової “при-значеності” до дії та життєтворення, до о-смішеного розгортання життєформ поміж цих речей та за допомогою о-смішеного послуговування цими – на-діленими смислами та смисловими сув’язями – речами. Світ смислів, який існує не як усталений “візерунок” семантичного поля, а як повсякчас урухомлювала мінливість і гра смислових сув’язей, спонукає нас на-шаровувати на речі довкілля не тільки певні моменти нашого соціокультурного досвіду, але навіть і наші тимчасові настрореві стани та ситуативні переживання. Цебто речі починають “жити”, функціонувати не яко “під-хоплювані” дією (у тому числі і комунікативною дією), – хоч будь-яка дія теж пронизана смислами і залучена у сенсовідтворювання-сенсотворення. Речі починають “жити” власне внаслідок своїх транс-формацій (трансформацій завдяки психокультурним – засадничо сенсогенерувальним – здатностям людини) у смислові тексти життя, що насичені імпресіями, насичені реакціями, насичені імажинаціями та до-уявлюваннями, насичені врешті-решит символами та смислообразами, насичені хотіннями та предиспозиційними налаштованостями-на та налаштованостями-проти тощо. Я не кажу тут докладно проте (на чому вже й наголошував), що саме завдяки діяльнісній актуалізації знань, умінь та навичок щодо *modus operandi* (щодо способів вжиткування речей–орудування речами, щодо аксіологізованої ієрархії світу речей) стають можливими також і ситуативно значущими взаємо-перетікання та взаємо-наповнювання конкретно-життєвих (для мене, для тебе, для неї) смислів. Речі постають перед нами як речі (а не, скажімо, яко невиразні плями замість книжок у сенсорно-зоровому полі якогось там перського kota, що походить туди-сюди поміж стелажів із книжечками) саме через унікальну смисло-породжувальну здатність людини “викроювати речі з темряви не-буття”. Смысл саме тому і став універсальною “цеглиною” хатини людського співбуттєвання, що у цій цеглині первинно “замішуються”, а відтак “тверднуть” (стають придатними для ви-будови картини світу) когнітивні акти, хотіння, переживання, спонукання, імпресії, спомини, уявлення, спонукання, моделі тлумачення, *acting-out* внутрішніх енергій людини тощо. Смысл не тому є *осердя*, що він “стягує до купи” усі зазначені моменти, а саме тому, що взаємозалежність і відносна когеренція зазначених моментів уможливується інтегральною смисловою динамікою. Адже саме у

смислах реінтегруються усі моменти ментального конструювання світу (і зокрема його тлумачення, пере-тлумачування, оцінювання, переоцінювання, способи “в-монтованості” світу в людську культуру та в життєдію, в людське розуміння та світовідчування, в поведінкові сценарії та у живий діалогізм людей). Саме в увиразненій (в увиразненій в ментофактах та в зрозумілих, цебто само-пояснюваних – лінгвокультурних концептах) *смисловій збалансованості життєплину та досвіду, досвіду та життєплину*) людина спроможна долати (чи то бодай “локалізувати” та мінімізувати) хаотичність внутрішніх (чи то сублімінальних) порухів, потоків переживань і загалом фундаментальної своєї непередбачуваності. Підґрунтям, субстратом людської суб’єктивності та відносної окремішності кожного людського *Я* теж безперечно є динамічні сув’язі смислів. Моє *Я* є мандрівником по смислових світах. Однак самій мандрівці сприяють ті смислові стежини (і виразні, і напіввиразні, – ті, що губляться у “зарослях” та в “нетрях” смислової невизначеності та фундаментальної непередбачуваності грядущого, що *ось-вже-надходить*), які (йдеється про *смилові стежини*) – хоч і не раз переплітаються – та все ж здатні припроваджувати до того розуміння дійсності, яке водночас є завжди саморозумінням. Цебто смислові стежки (певні сув’язі смислів, смислоформи та смисловідношення) – власне *почерез дотримування цих стежок – напрямів світо-о-смилювання, що пунктирно о-креслюються конфігураціями смислів* – допомагають моєму *Я* не тільки не ви-слизати по-за смислові мережі (і губитися в хаосі вражень та переживань), але й допомагають водночас моєму *Я* *не вислизати із поля саморефлектування та самоцентрованості, а також із поля смислодії, що є усвідомлюваною Моєю дією, або ж Моєю співдією-з-Іншим, із Іншими, Моїм бажанням (усвідомлюваним Я хочу) та Моїм Я Можу...* Ситуація існування (яка властиво і є саморозгортанням суб’єктивності *яко волі-до-існування*) є водночас *ситуацією мовлення*. Це останнє (разом із мовленням тіла, яке теж – у рухах, порухах, жестах, позах, торканнях, погладжуваннях тощо – водночас і організує комунікативну ситуацію і в-будовує в цю останню свої смислоносні енергії) є *простором смислів і пере-тікання смислів*, а не простором вербальних актів, *яко таких*. *Ситуація існування* є інтерперсональним *у-просторюванням (роз-просторюванням)* саме такого *ви-раження* і саме такого *перебігу смислів*, які, наче здійснюючи

свою проєкцію на екрани інтерперсональності, о-креслюють та употужнюють само-данність моєї (твоєї, його/її) суб'єктивності, яка здійснює (самоздійснює) себе в актах розуміння *Іншого*, які (цебто такі акти) завжди є *актами саморозуміння* та ствердження (запевнювання) автономії моєї суб'єктивності. Йдеться не тільки про розуміння на кшталт кодування/декодування інформації (зі застосуванням різних кодів, – не тільки вербальних та акціональних, але й кодів аксіологічних), але й про щонайскладнішу гаму експресивності, ілюкативних сил, розмаїтих (малоструктурованих та значною мірою спонтанних) переживань і т. д. і т. п. Життєсвіт не просто розгортається, як щонайскладніша співдія суб'єктивностей. *Життєсвіт* потрібним є суб'єктивності задля само-оприсутнювання мого *Я* у свідомості (у модусі *бути-для-себе*); задля переживання реальності буття самоздійсненого “*Я*”: *буття-в-собі* у модусі чистого минулого та в модусі пригадування, задля самомотивованого та інтенціонально “зарядженого” *Я*, *яко волі-до-існування*; задля *цілісного Я* у *вимірах темпоральності* – *Я*, що “з-шиває” до купи *тут-момент* із ретенціональністю та протенцією та закидує смисли у можливі світи майбутнього; *Я*, *яко дійовця інтерперсональної спів-дії* (навіть, якщо ця інтерперсональна спів-дія є інтерперсональним актом непорушного і незворушного спів-мовчання) і т. д. і т. п. Усі перелічені тут аспекти, іпостасі та виміри моєї суб'єктивності (а до цього ще варта додати рефлектування, саморефлексію, інтроспекцію) реінтегруються дійсно в одне ціле (у тотальну повноту моєї суб'єктивності) *яко смислоносні, яко сенсогенерувальні*, чи *врешті-решт, яко унапрявлені до горизонту граничних смислів*, чи *яко такі*, що зазнають недобору чи то вакууму смислів і перебувають у стані “роз-коленої” свідомості, у стані де-струкції суб'єктивності там, де смислові мережі аж геть вивітрилися, або ж провалилися у поміжпростори не-смислів.

Ще Гайдеггер зазначив був, що гуссерлівська редукція елімінує та усуває реальне переживання фактичної людини. Йдеться властиво – додав би я тут – про свого роду “нейтралізацію” самого *сенсологічного ядра людини*. А це, властиво, відбирає у суб'єктивності дійсний її ґрунт, відбирає в людини те, що є присутнім у людині, – її *інтенціональність*. Адже *неможлива певна інтенціональна на-ціленість на об'єкт* (хай це навіть і предмет чи уявлення конструйовані самою думкою у межах лише свідомості) *без самої енергії на-цілювання* свідомості

смыслом. Те, що Емануїл Кант (зокрема у “Критиці чистого розуму”) означає як *ens imaginatum* (порожня сутність, що витворена уявою і не корелює із жодною предметністю) можна було б співвіднести сьогодні із бодріярівським поняттям *симулякру* (цей останній як безреференційний недознак приховує тільки те, що за ним нічого не стоїть). Однак чи то *ens imaginatum*, чи то *симулякр* цілком *реально можуть впливати на наше світорозуміння та світосприйняття*, осягаючи свою дійсну денотативність у тих смислах та у тій грі смислів, якими вони “об-ростають” у конструктах нашої свідомости (зокрема у своїх референціях із картиною світу, – зі світообразом).

Окреміше Я тільки у тому розумінні є *точкою з-бігання-збирання смислів до купи*, що воно саме є вузлом кардинальних смисловідношень особистісного досвіду. Дифузний досвід стає особистісним досвідом (усвідомлюється як *посутнє-мого-життя*) саме тоді, коли під дією протоособових смислів цей досвід “від-находить” та “ви-находить” *Я* (*Я* як *Самість* і як *Мойність*, і як *Само-стояння в індивідних життєдїях та у власній децизональності тощо*). Отож мій цілокупний особистісний досвід “розмішує” це *Я* в самім своїм осерді не просто як в осерді досвіду, а як в осерді *у-досвідчування (запевнености Мойністю мого досвіду та у Мойністі мого досвіду) у самочинності цього досвіду, як і початкової, і прикінцевої ланки Моєї Дії, Мого Вчинку, Мого Розуміння та врешиті-решит мого зараз-само-розуміння... Я діє (мислить і орієнтується; порівнює-зіставляє з Іншим та з инакістю інших; чогось постійно хоче і переживає у цім разі Себе, як Хотіння; зрештою приймає якісь рішення щодо чогось тощо) у сфері ДОСВІДУ подібно до того, як Тіло (теж власне Моє Тіло) реально діє в обставинах та ситуаціях. Тіло є частиною обставин. Натомість Я є частиною кардинальних смисловідношень досвіду, – удосвідчености цим досвідом також і моєї діяльнісної та життєвої автономности. Моє Я стає тим Початком за-пускання сенсогенерувальної машини, коли ще відносно дифузні та розрізнені (фрагментні) смислові агломерати поступово зосереджуються у відносно цілісних (динамічно усуцільнюваних) смислових мережах. Смислові мережі можливі вже власне там, де є рефлексивне відношення (а це рефлексивне відношення забезпечується власне моїм само-усвідомлюваним Я) поміж ситуативними смислами (смислами як ситуативними конструктами, як прагмо-смислами) та горизонтами граничних смислів (Цілей, Цінностей, Сподівань).*

Поза реальністю смислів неможливе буття інтенціонального. Інтенція не лише у-напрямується на те, що вже є смислоносним (що вже попередньо на-ділене смыслом, що вже “в-плутане” та “зав’язане” на певний пучок смислів, або у що вже смисли інскрибовані). Інтенція вже від початку “*урухомлюється*” *смыслом*: у своїй “*спрямованості-на*” вона (цебто інтенція) завжди є “*спрямованістю-від*”. Інтенція не “ви-карбовує”, не “ви-світлює” смисли у темряві не-буття. Інтенція не оприсутнює суще. Інтенція “лине” лише до того, що вже з’явилося у з’яву, уже феноменологізувалося, уже стало набутком суб’єктивности, або ж принаймні “зажевріло” (яко здогад про смисл, яко “натяк” на недовідоме, хоч іще без достатньо виразних смислових маркувань) в інтенціях. Інтенція на-цілюється тільки на те, що вже актуально (у сфері людського досвіду та культури) стало інтенціональним об’єктом, що вже – таким чином – в-тягнене в поле культури, у поле смислоруху та сенсопороджування, у поле тлумачення–розуміння–оцінювання. Натомість феноменологічна редукція припроваджує не до емпіричної дійсної суб’єктивности, а до її ейдетичного конструювання. По той бік ейдетичного конструювання залишається жива смисленаповненість свідомости. Адже редукувати значить “взяти в дужки” реальний світ. Цебто, властиво, ту “мережу смислів”, яку ми на цей світ “на-кидуємо”. Редукувати, – значить усунути фактичність самих актів свідомости, що спирається лише на смислорух, а не на щось інше. Лише смислорух дає можливість дійсній свідомості (моїй, твоїй) вийти в реальний світ (отой, що “взятий в дужки” гуссерлівською редукцією) і тільки таким чином буттвувати у світі. Йдеться про буттвування *свідомости*, що стає *суцим-для-себе* саме у модусах самоочевидного і самоданного оприсутнювання особистісних смислів. Нагадаю, що думка про оприсутнювання смислів, як особистісних смислів у рамках самої лише свідомости хибує на соліпсизм. Тому суб’єктивність як смислорух (яко рецепція, реінтерпретація смислів, комбінаторика та констелювання смислів тощо) мала би розглядатися у категоріях *існування людини*. Йдеться про *існування людини у розімкнутості до буття*. *Ось-буття* (яко *зараз-співбуттвування*) стає *місцем зрозумілості-явленості* лише завдяки його смислоокресленості, – *на-діленості пасмами смислів* та смисловідношень щодо інших інтенційних об’єктів. У цьому відношенні *смисли є про-світками буттвування в імлістості цього останнього* (буттвування людини – через свою невизначеність,

непередбачуваність, акавзальність повсякчас огортає імлюю само себе...). Буття самих актів свідомости уможлиблюється смислорухом. Тому буттєвісним є не буттєвання свідомости (чи то, скажімо, універсальна *модулярність свідомости*, як у Ноама Хомського), а сама можливість цього буттєвання, що узасадничена здатністю сенсопороджування та руху смислів. Метафорично кажучи: перші смисли стали *очима буття*, – “поглядом” буття на самого себе із щонайвищого шабля свого ладоутворювального саморозвитку – із верховини смислових мереж у динамічному їх розгортанні. Моє *ось-тут-і-тепер-існування* є способом буттєвання за допомогою смислів та в універсумі смислів (ці останні є не лише *про-світками*, але й “*про-сіками*” у нетрях буттєвання. Існування людини, яко буттєвання всередині буття, можливе через розімкнутість – повторюю – людської свідомости у смислах та через смисли. Я в-кинутий не у світ суцього, – я занурений у світ людських смислів, у якому суще оприсутнюється насамперед як конструкт (лінгвокультурний концепт, імажинативний образ, ейдос, чи то символ). Мій *життєсвіт* (вкупі з моїм життєвим середовищем, яке як середовище-для-мене теж “зйткане” зі смислів, чи то, радше, на-ділене смислами та смислообразами (через ці останні видимі речі, або ж *речі-навпроти* стають *знаками* – смислознаками – *самих себе*) є водночас тією логосферою (логосферою, що онтологічно тотожна семіосфері та креатосфері), у якій (у цій *логосфері*) власне тільки і уможливилася постановка самого питання: *Що є буття?* Чи то скажімо питання: що є *завсіди-тут-присутнє* Dasein? Чи то хай навіть і, наприклад, такого питання: який вимір суб’єктивності, яко реальности о-значений гуссерлівським *я можу?* Або ж, скажімо, який *онтичний* і який *онтологічний* статус того, що ми окреслюємо, як “*є*”, або ж “*існує*”? Чи ж то, приміром, питання: чи суб’єктивність є *тут-присутність* (у *роз-криванні світові*), чи наше “*я*” є насамперед *само-відношення (самість)?* Саме інтенсифікація та “згущування” смислоруху (аж до седиментації певних смисло-відношень у щонайскладнішій філософській категоризації світу та філософського осмислення посутньо-есенціонального в світі) врешті-решт припровадило людину (принаймні дуже багатьох із нас) не лише до субстанціоналізації “чистого” (чи то, радше, голого) мислення, але й до граничного гіпостазування панраціоналізму та панлогіцизму, до ототожнювання розумово-раціональної активності

(мислення) із щонайпосутнішим у людській суб’єктивності загалом. З другого боку, постулюючи примат сенсоутворювальних енергій та примат смислоруху у становленні, розгортанні та утвердженні суб’єктивності, я аж ніяк не схиляюся тут до якогось скрайностевого ірраціоналізму, нонкогнітивізму, чи то, скажімо, постмодерністської критики певного типу просвітницько-позитивіського раціоналізму (зокрема у намаганнях частини постмодерністів деконструювати гранднарративні побудови людського інтелекту та широкі концептуальні метадискурси). Нагадаю тут також, що в історії філософії завсіди мала місце так звана *критика розуму* (його можливостей та меж). Сьогодні настав час і для сенсологічної критики розуму, зокрема і в аспекті намагань певної частини мислителів “від-сепарувати” так званий “чистий розум” (і – відповідно – суто інтелектуальні побудови) від того потужного смислоруху, що лежить у самих підвалинах людської суб’єктивності. Це окреме питання і я не маю можливості зупинитися тут на ньому докладно. Зазначу лише побіжно (просто спробую перелічити) деякі найважливіші (як я вважаю) аспекти майбутнього розгляду цього питання.

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

плані, а існування як дух (існування-для-себе) – потребує цілісного відтворення такого *трансцендентального елемента нашого існування* як *чисте минуле* (“минулого, яке ніколи не було сучасним”), яке супротивне послідовності актуальних сьогочасних. Тільки таким чином (через чисте минуле як “еталон” цілісності життя) можливе становлення таких модусів суб’єктивності як *споглядання* і *пам’ять* (без них неможливе також і самоусвідомлювання). Чисте минуле (те, що *назавжди відбулося*) є часом цілісності, є темпоральністю цілісного “Я”. У цьому аспекті варта розглядати також ролі пам’яті для становлення суб’єктивності. Споглядання, що залучене (“в-монтоване”) в пам’ять і жива пам’ять, що можлива лише там, де є від-критість можливостей того часу, який іще не відбувся (того майбутнього, що створює передумову завжди-можливості-стати-іншим). Адже уявлення про те, що *назавжди від-булося* може мати сенс лише за умови реальності (яко відкритої можливості) того часу, який *ще-не-відбувся*.

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

скажімо, в емоційно-естетичне та оцінкове нюансування смислового – теж смислового! – потоку естетизованих образів суб’єкта; що просто чогось жадає і т. д і т. п. І це внутрішнє усуцільнення суб’єктивності стається не внаслідок синтезу темпоральності, а саме тому, що горизонти цілепокладання, горизонти граничних смислів, що кореспондують із горизонтами сподівань і намірів, устремлінь і бажань в-будовані в неемпіричний (але ладоутворювальний щодо усєї системи темпоральностей моєї (твоеї, її) суб’єктивності *неемпіричний час майбутній*). Філософія (особливо гносеологія та філософія людини) із часів просвітництва, позитивізму та модерну (а відповідна парадигматика мислення та корелятивна із нею епістема усе ще досі дуже і дуже тяжіє над українською думкою) переважно хибувала на *панраціоналізм* не тому, що сфокусувалась була на людському розумові (розум людини безперечно заслуговує на таку увагу до себе), а тому, що майже втратила була із поля зору *цілісність людської суб’єктивності у ситуації існування*. *Ratio* і пізнавальна активність (які *не можуть бути витлумачені тільки із себе*) є лише одним (хоч і вельми важливим у динаміці взаємозв’язків, *взаємодії* та “*взаємодіжживлювань*”) “багатошарових” чинників *сенсоутворювання та смислоруху*, як “роз-гортання” і здійснювання (актуалізації та в-тілювання) суб’єктивності людини.

Навіть якщо ми зосередимося лише на розгляді інтелектуально-розумової діяльності людини (навіть і щонайабстрактнішої філософської діяльності), то й вона може починатися (і часто починається) із глибинно-сенсоносного почуття інтелектуальної (а радше – ширше – духовно-інтелектуальної) порожнечі. Інтелектуальне напруження (яке вже у цьому разі є напруженням інтелектуально-етичним та інтелектуально-духовним) може бути посилене, “спровоковане” почуттям недобирання смислу, ба, навіть, і простим спогляданням смислового роз-риву, або ж “отвору”, діри не-смислу та нонсенсу. Саме ірраціональне та начебто “безглузде” може надати розгону інтелектуальному дискурсові (і водночас бути імпліцитно “вплетеним” у цей дискурс, ба, навіть, і прозирати крізь нього), ба, навіть, і наснажувати його сказати б *зісподу*. Смисловий візерунок, щонайскладніша гра смислів у межах того ж таки начебто суто інтелектуально-розумового (філософського) розмислу присутньо модифікується також *ризиками пізнавальних актів; прагненнями піз-*

навати; намаганнями (иногда навіть і позафілософськими) когось “спростувати”; бажанням створити кардинально новий напрям думання; деконструювати “поверхові” та “примітивні” схеми; чи то врешті-решт на кшталт нарциса замилуватися самим собою (або ж, скажімо, гаданою силою своєї думки) у плесі власних-таки концептуальних побудов. Усе це (та багато інших смислових та сенсомотивувальних чинників, – аж до *тілесних стимулів і хотінь* годі елімінувати із “щонайінтелектуальніших” (начебто суто розумових) проявів суб’єктивності. Я не кажу вже тут навіть про особливу *радість та насолоду* (а також *супровідні емоційні стани* у руслі *сублімативних аспектів самого процесу мислительної творчості* та *посттворчих станів надзвичайної душевної піднесеності і розкошування, що стають почуттєвою інтродукцією та стимулом до подальших творчих актів думки та актів образотворення-сенсотворення*. Філософська думка (иногда несподівано для самого мислителя) унапрямується на зовсім нові аспекти осмислювання “давніх” істин та на зовсім нове конфігурування ідей, – на нові ідеї щодо самої ідеї.

Гіпертрофований раціоналізм та логіцизм (які вже в модерні та в постмодерні часи трансформувалися у квазірелігію сцієнтизму з його віруванням у своєрідний *когнітивний ідеал* (зокрема у те, що пізнавальні та пізнавально-технологічні можливості наук розв’яжуть усі проблеми людини та її буттявання) сьогодні витворив також “претензію, – як це каже Жорж Кангієм, – на *створення “науки про розум”* на основі *самого лише зв’язку між душевним станом та станом церебральним*”⁵⁵. Власне в аспекті сенсологічного бачення суб’єктивності людини мені є дуже близьким практично вороже ставлення Ж. Кангієма до психо-церебрального редукаціонізму. Усі доктрини на цей кшталт (у дусі церебрального обґрунтування інтелектуальної діяльності і так званої “науки про розум” Кангієм іронічно (чи то навіть саркастично) називає “френологічними”. Згідно з френологією, – пише Ж. Кангієм, – Декарт є носієм мозку, який мислить під іменем Рене Декарта... Коротко кажучи, на основі образу мозку Декарта вчений-френолог висновує, що весь Декарт – життя й філософія – лежить у конкретному мозку, який слід називати його мозком, мозком Декарта, оскільки

⁵⁵ Дивись вельми цікавий критичний огляд славнозвісної лекції Жоржа Кангієма “Мозок і думка” (грудень, 1980) у книзі відомої французької філософині С. Рудинеско “Навіщо нам психоаналіз?” – К., 2008.

мозок містить здатність сприймати дії, які відбуваються в ньому, але зрештою, *в якому ньому?* Ось ми й дійшли до центру двозначності. *Хто чи що каже “Я”* (курсив мій. – Р. К.).⁵⁶ Адже мислення – це не лише операції логіки, судження, калькулятивність, але й передчування можливого, прагнення не лише спертися на дотеперішній досвід, але й вирватися із його лещат; напружений пошук заповнювання смислових лакун; пере-націлювання на ті смислові регіони, яких так особі бракує в її сенсожиттєвих пошуках, чи то в довготривало-безрезультатних намаганнях збагнути ідіосмисловий світ Іншого...

Саме смислорух завдяки насамперед добре збалансованому еквілібріумові модусів смислоруху та смислових мереж динамічно пере-криває *дискурсивно-групову сферу*; далі – *сферу інтерперсональних стосунків*; далі – “торкається” *кожного окремішнього індивіда*. Пост-модернізм – від пізнього Мішеля Фуко до Річарда Рорті та Джудіт Батлер – розглядав окремішню людину цілком знеособлено, – аж до повної деконструкції геть усіх – співсучасних постмодернізмів ідей та концепцій суб’єктности та окремішнього індивіда. Утім добре відомо, що це саме та сфера, де внаслідок інтерпретативно-новаційної та творчої активності народжуються цілковито нові смисли і нові смисловідношення, які вже відтак можуть набувати дискурсивно-публічної легітимації (стають колективними, спів-по-діляються Іншими). Смисли по-діляються (насамперед *всередині комунікативних спільнот*) саме тому, що у них (і у лінгвокультурних концептах, і в посібільстських обмеженнях гри та валентности смислів, а також завдяки різним режимам різних дискурсивних практик, що за-дають певний тезаврус чи то депозитарій смисловідношень у їх кореферентності з життєформами конкретних топосів співдії у дійсних лінгвокультурних середовищах, а також у залежності цього депозитарію від завжди обмеженого та обмежувального депозитарію топіків різних суспільних стратумів та субкультур), фокусуються (у цих смислових сув’язях та смислових пасмах) моменти схожого досвіду комунікативних спільнот (спільнот співдійовців, мезокомунікативних кіл, референтних груп, субкультурних утворень). Реальність смислових мереж, що притаманні комунікативній спільноті (аж до латентних смисловідношень та невербалізованих – ніколи не в-тілюваних в експліцитно виражених мовленнєвих актах – пресуппозицій смислів), полягає у тому, що в

⁵⁶ Згадана книжка. – С. 66.

дійсних процесах інтерперсонального контактування завжди мусить існувати більш або менш “широка” зона перетину регіонів окремих особистісних досвідів із полем інтерперсонального смислоруху у дискурсивній (конвенціалізованій) відносній упорядкованості цього поля інтерперсональної співдії (співприсутності). Складні смислові мережі можливі власне там, де вже є рефлексивне відношення (що забезпечується моїм Я) між *зараз-і-тут* смисловідношеннями (яко ситуативно цілісним конструюванням-співконструюванням в полях смислових інтерференцій живого діалогізму) та *граничними* смислами. Ми можемо говорити про *безпосередньо особистісний досвід* лише там, де ситуативно розрізнені смислові агломерати вже “замкнулися” на смислові мережі, вже стали ними.

Я вбачаю таку вервицю прямих та зворотніх зв’язків між мовомисленням (яке так чи так залучене в дискурсодію) та ситуативними діями (життєдіями) людей.

ПОТОКИ ПЕРЕЖИВАНЬ ТА ДУМАННЯ

↓↑

ЧИННИКИ ТА ОБСТАВИНИ ДЕЦИЗИОНАЛЬНОСТІ

(включно з емоційними реакціями на ситуацію)

↓↑

РЕЖИМ ДИСКУРСУ, ЩО ОБУМОВЛЕНИЙ КОНКРЕТНИМИ ДИСКУРСИВНИМИ СТРАТЕГІЯМИ ТА ЛОКУСОМ СПІВДІЇ

↓↑

СИТУАТИВНІ ДІЇ (включно із дискурсивними актами, що є інтегральною частиною інтерпретативних дій, а також частиною розуміння–нерозуміння, порозуміння–неприйняття, готовності “діяти за” та “діяти проти” і т. д. і т. п.).⁵⁷

Цей континуум (а тут радше вже підходить метафора – клубок) переходів, пере-тинань і співдій (зокрема співдій через контури розмаїтих зворотніх зв’язків та зворотніх імпульсів) свідчить про те, що годі знайти (навіть у царині теоретичних конструювань) якусь “роз-межувальну

⁵⁷ Ще декілька важливих *схем-квазімоделей*, що стосуються моїх спроб інтегрально поєднати можливі “лінії” подальшого вивчення та розуміння *абсолютно нерозривної єдності життєтворення (життєдій) – життєвого середовища – життєформ – дискурсивних практик (дискурсодій) – сенсотворення – смислових конфігурацій – смислових мереж – процесів культуротворення* і таке інше, – див. у Додатку № 2 до цієї книги.

лінію” поміж мовомисленням (разом із потоками переживань) та життєдіями людей (у тім числі інтерперсональними співдіями). Можна було б навіть сказати, що сама життєдія стає тим текстом (в семіотичному розумінні), що в ньому експлікується, маніфестується та в-тілюється думка (плюс інтенції, плюс вольові спонукання, плюс нюансовані смислами переживання, плюс предметні аспекти живої ситуативності із артикульованими–реартикульованими–тут-і-зараз смислами речей та їх комплексами). Як бачимо дискурси (і як стратегії, і яко дійсні практики) не є лише механізмами запускання смислів у соціокультурні простори співприсутности та співбуттювання. Дискурси не є також лише способами та модальностями співбуттювання. *Дискурси (дискурсії разом зі суб’єктами дискурсії) власне і є самим цим співбуттюванням яко таким в усій його цілості та динаміці.* Або ж инакше кажучи: *дискурси, життєдії* (разом із життєформами та тією соціонормативною культурою, що регулює та деонтизує ці життєдії) і, нарешті, сам *плин співбуттювання людей є онтично цілковито тотожними.* Ось чому, між иншим, і за давнєна вже *ущербність нашого українського життя (яко життя та співжиття спільнот, груп та окремих індивідів в Україні) є наслідком анемічності, збідненості (функційної та смислової збідненості) та недо-розгорненості (соціокультурної звуженості) власне українських (цебто із українофонною основою, співвідносним із цією останньою мовомисленням та співвідповідним продукуванням та ре-продукуванням смислових сув’язей) різнофункційних та полівалентних дискурсивних практик.* Новоукраїнські дискурсивні практики досі *ще не набули належної потуги (належної багатоманітності та соціокультурної повнокровності) для побудови (власне – роз-будови) українського соціокультурного середовища у містах України, яко життєвого середовища української людини.* Все це досі накладає (ось уже два десятиліття накладає) печать стагнації на українське життя, яко на діяльнісну реальність. *Бракує насамперед смислового ресурсу (ресурсу, що народжується та відтворюється у самих надрах дискурсії) для урухомлювання, для культуротворчої каталізації усіх сфер (усіх соціокультурних топосів) та усіх модусів активізованих та функційно напружених дискурсії задля культурного наступу (а – отож – і культурно-цивілізаційного наступу) на міста.* Цей наступ полягає у тому, що саме напружено-динамічне *генерування нових*

дискурсів та – відповідно – нових топосів дискурсодії у колишньому мінус-просторі дотеперішніх націокультурних лакун) власне і має розгорнути якісно нове новоукраїнське урбаністичне середовище. Цього останнього – нагадую – ми не маємо поки що навіть у Києві, у Львові, чи, скажімо, в Івано-Франківську. Мова яко діяльність є не лише діяльністю мовомислення, діяльністю текстопороджування та діяльністю живого мовлення-спілкування (у структурах та в топосах дискурсодій, яко частини роз-гортання самого життя та життєвого середовища). Мова не є лише діяльністю слововживання (певного застосування лексико-семантичних, фразеологічних та інших мовно-мовленнєвих ресурсів, – у тому числі і певного репертуару ілокутивних сил та реторичних побудов тощо). Мовлення не є лише ситуативно-діяльнісною реалізацією мовленнєвої та комунікативної компетенцій та релевантного реагування на мовленнєві ходи контратентів діалогізму. Усе це дійсно так. Але першорядним тут (для інтегрального розуміння та глибшої проблематизації щонайширшого кола питань НАЦІЯ – МОВА – ЖИТТЄДІЯЛЬНІСТЬ) є для нас розуміння мовної діяльності яко діяльності сенсотворення (сенсовідтворювання), що онтично, екзистенційно та в соціокультурному плані тотожне діяльності культуротворення (у тім числі – і творення дійсного соціокультурного середовища, яко топоса смислоруху, топоса трансляції смислів, агломерування смислів, яко топоса зосередженості смислових репрезентацій, смислових ресурсів та смислових енергій та імпульсів культуротворення. А без цього останнього немає ані національного життя, ані національної ідентичности, ані самої нації (бо ж нація – це і є достатньо тривка вкоріненість у взаємопов’язані соціокультурні топоси, де вибудовуються національні смислові (за-садничо – культурно-смислові) світи та відбувається наративізація самого світобачення людини.

Міжпоколіннєві зрушення в дискурсах (звідкіль власне і походить патос відкриття та пришивидшеного роз-гортання нових – як це завжди гадають дійсно живих – смислових обрїїв та подолання попередніх “дерев’яних” –зрегідизованих та здевальоризованих – дискурсивних практик) є не просто “зміцненнями” у смислових мережах та реартикуляцією чи то реінтерпретацією дотеперішніх смислових сув’язей (сув’язей, співвідносних із певними устійненими соціокультурними конфігураціями та життєформами), але й – насамперед –

засадничо новим (у дусі дійсної новизни) смисловим опануванням тих потоків відносно цілісних переживань (у подіях самого життя, у життєдіях, у несподівано-нових з'являннях-у-з'яву-для-мене Іншого/ Інших, у спонтанних перемінах в саморефлектуванні та в саморозумінні), які оновлюють структуру самого життєвого досвіду. Відтак і нові потоки переживань зазнають засадничо нового смислового нюансування, – вибудовується нова візія життєсвіту вкупі з новими способами інтерпретації та оцінювання. У цей спосіб осягаються нові шаблі інтелектуально-пізнавальної та духовної свободи, оскільки властиво долається те, що ще Едмунд Гуссерль називав був “звичками думки”, або ж мислительними звичками (це вочевидь йде також у парі зі змінами у призвичаєностях комунікативних, – аж до певних зрушень в структурах діалогізму, у способах розуміння та порозуміння). Так через міжпоколінневі зрушення в дискурсах здійснюється той злам у мислительних звичках, який – як слушно вважав був Гуссерль – об-ставляють “зусебіч” горизонт нашого мислення. Таким чином нові модуси мовомислення (аж до глибинної переміни епістемі) у дискурсах нових поколінь (у трансгенераційних зрушеннях дискурсів, у їх часто присутньому оновленні) дають нам можливість цілком заново ставити проблеми, цілком по-новому проблематизувати давні питання. Однак усе це удоступнюється для нас тільки тоді, коли (як це пише Гуссерль у вступові до “Ідей до чистої феноменології...”) відповідний горизонт духовно-інтелектуального бачення буде геть із усіх боків “очищений від обмежень”. Такого теоретико-методологічного та епістемологічного “очищення” потребують сьогодні також і концепти когнітивізму та різних ділянок і напрямів комунікативістики. Тут – так зване “передавання інформації” і концепт “знань” вочевидь потребують перегляду (зокрема в аспекті поглибленого розуміння природи інтерперсонального діалогізму та в аспекті проблеми всеосяжної співдії та інтерференції смислів). Фундаментальна сенсологія дає нам сьогодні можливість не лише по-новому ставити питання “Як ми знаємо?” та “Як зростають і видозмінюються наші знання і модуси пізнання?” (зокрема яким чином це стається залежно від перемін та зсувів в інтертекстуальності та в інтерконтекстуальності самого життя?;) але й уможливорює (йдеться про нову фундаментальну сенсологію) віднаходження інших (постнекласичних) відповідей на такі

питання. Ми знаємо завдяки тим прихованим “знанням”, що ними є ті смисли, які у своїх конфігураціях та динамічних відношеннях (у межах смислових – засадничо лінгвокультурних – мереж у їх співдії зі структурами особистісних смислів) є модусами самоорганізації свідомості, – у тому числі і певного ідеографічного та інтенційно-смислового “групування” та структурування думок, ідей, уявлень, ейдетично-сутнісних в-ників, самих способів категоризації тощо (докладніше про ролі спонтанної гри смислів у когнітивних процесах та про мереживне взаємоперетікання, “перегукування” та констелювання смислів див. мою філософську монографію “Фундаментальна сенсологія. (Сенс сенсоутворення)”. Шведський мислитель (насамперед філософ мови та реторики) Хосе Луїс Рамірес близький мені тим, що він теж “сповідує” феноменологічно-інтенціоналістське бачення абсолютно неподільного зв’язку знань із мовленням (а – властиво – із мовомисленням у його повсякчасній інтенційній на-ціленості на дійсні чи уявні предмети та в його зануреності в комунікативні дії, у самплин життя, що у його надрах – всередині самого життя – мова теж є життєдіяльністю). Цей мислитель у своїй невеликій студії “Поновлення риторики як основи громадянства і освіти” (книжечка видана в Україні 2008 року) розмірковує так: “Умови людського спілкування і набування знань припускають, як вчить нас феноменологія, що ми не можемо ні говорити, ні думати, не об’єктивуючи, що ми завжди говоримо і думаємо про щось (існує воно чи ні і хай яка його дійсність). Ми не можемо розуміти щось, коли не маємо його на увазі. Це і узалежнює людину від знаків: ми можемо розуміти щось тільки через інше щось. А це породжує буттєвий парадокс: дається вийти поза самих себе, або пояснити слова за допомогою інших слів. Іноді говорять про “в’язницю мови”. Ми не можемо втекти з цієї в’язниці, не перелівши через мур, що оточує її за допомогою простирадл з власної в’язниці. Щоб мова і спілкування зафункціювали, ми не маємо іншої ради, як почати з певних даних слів і понять. Без припущень – людського пізнання не існує” (с. 53–54 згаданої книжки). Із цього (а також із усіх моїх попередніх суджень) випливає, що субстратом пізнання є не лише певний лінгвоконцептуальний тезаврус (а також певна епістема, певна парадигматика категорій, які вже попередньо склалися), але й відносно устійнений смисловий ресурс, що глибинно вкорінюється в досвід, що вже став зрештою “згущуванням” кому-

нікативно-дискурсивних життєдій. Пізнане (роз-пізнане, ідентифіковане, і врешті-решт про-номіноване) є не лише про-інтерпретоване, але й прожите, пере-жите та нюансоване у смислових пасмах та їх взаємовідношеннях. Ще зовсім замало того, аби ми опанували лише слова (словосполучення, способи дійсного слововживання). Тут ще замало того, аби ми опанували належну лінгвокультурну компетенцію (і зокрема добре орієнтувалися в репертуарі топіків та в певному репертуарі типових комунікативних ситуацій тощо). Тут ще замало навіть і того, аби ми опанували смислові спектри. *Конче потрібно, аби смисли (та складні смислові мережі) о-панували нас, – аби ми почали жити вже всередині певних смислових світів, – стали співпричетними до творення та самовідтворювання смислів, до смислоруху, що онтично і є власне рухом самого життя та трансформаціями нашого життєсвіту (життєсвіту, що на-ділений і пронизаний смислами).* Треба, аби ми “в-росли” у ці смислові мережі (що тотожне в-ростанню в культуру та в дійсну психокультурну динаміку: див. глосу ЕНКУЛЬТУРАЦІЯ). Далі. Концепт “передавання інформації” поміж надсилачем і реципієнтом (як і концепт зворотнього зв’язку) є в цьому разі (ці два концепти) радше *метафорами*. Адже метафора передавання може мати місце лише там, де вже є *тінітит тініторит* розуміння (тобто приймання-сприймання того, що пере-дають). Але що ж таке властиво розуміння? Цього скупа метафора передавання інформації пояснити неспроможна. Зате спроможна пояснити це (йдеться про сприймання-розуміння Іншого) наша теорія смислу. Комунікування (в усій багатомірності розгортання дискурсивних стратегій), чи то хай навіть і в метафоричному “пере-даванні” чи то “над-силанні” інформації можливі саме тому і завдяки тому, що існує така *реальність, як поле інтерперсональних смислів, – на перетині когнітивного поля, живої ситуативності (із притаманними цій останній смисловими імплікатурами) і психокультурного досвіду (цей останній зав’язаний на смислові мережі, зокрема на досвід по-діляння спільних – чи то радше – близьких – смислових конфігурацій)*. Власне тому, що смисли (вже на рівні потоку переживань) здатні *пронизувати все в усьому (існують у тих динамічних реляціях, які врешті-решт припроваджують до горизонту граничних смислів); а також тому, що смисли численними “вікнами” своєї полівалентності відкриті до смислових взаємо-на-повнювань, вони (смисли) спроможні буквально*

по-в'язувати та роз-в'язувати все з усім. До того ж, – вільна гра смислів здатна ви-проваджувати нас по-за межі, поза мури *в'язничної камери мови* (вербальні конструкції частково сковують нашу думку та наше розуміння за-даністю семантичних полів та “обов'язковістю” мовної парадигматики та мовленнєвої синтагматики). Адже смисли (в їх конкретно-ситуативних та у кростекстуальних іграх, де сам образ ситуації – навіть в її імпліцитних аспектах може бути сенсогенерувальним на тлі реакцій на ситуацію, на тлі фонових знань та пресуппозицій смислу тощо) можуть ви-водити наші *сприймання-розуміння-переживання*, що є засадничо сенсоносними в екстралінгвальні та в понадвербальні простори, які вже не сковані (або ж мінімально сковані) звичними та устійненими конструкціями мовомислення. Смисли саме тому універсальні, що вони гранично релятивні. *Смислова оптика бачення-переживання-духовного споглядання може бути набагато тоншою* (не лише щодо прецизійності значеннєвих дистинкцій, але й щодо “о-хоплювання”-схоплювання того, що майже не піддається вербалізації), – як-от у складних (не конче містичних) релігійних переживаннях, де, згідно із апостопом Павлом, навіть і “зітхання невимовні” набирають глибинного молитовного сенсу внутрішнього єднання у Дусі. Динамічні констеляції та агломерати смислів здатні перепристовуватися до плинності живих ситуацій, пере-конструювати самі ситуації, а також урухомлювати ті смислоносні сили, що народжують “треті” смисли. Зрештою самі смисли актуалізують себе лише у модальностях сув'язей смислів. Смисли формуються самими ситуативними пере-тіканнями смислів, грою смислів, предметними імплікатурами смислів у їх роз-гортаннях у дійсних дискурсіях. “Гірлянди” смислових пере-гукувань та пере-лунювань, конвергенція та взаємопроникання смислових “ореолів” речей у їх діяльнісно-ситуативних взаємодіткненнях (а також в уяві) безконечно ускладнюється синхронною коситуативністю (у межах зараз-співприсутності і зараз-співдії) речей, осіб, обставин, внутрішньої логіки попередніх і подальших (ще у сфері прочування-антиципації) діалогічних кроків контрагентів комунікації; а також – що особливо тут є важливим для нас, – співдією тих смислів, які ситуативно (а також в силу специфічного лінгвокультурного досвіду конкретних комунікативних спільнот породжуються невербальними дискурсами (субдискурсами) та їх зараз-взаємодією (дискурс тіла, дискурс одягу, окремі субдискурси поведінкових стилістик тощо).

Слово (яко про-говорювання слова; яко балачка; яко за-клик; яко по-клик; яко ді-ткнення до значущого-для-мене-яко-дійовця-співдії; слово яко звичайне по-відомляння і яко на-пучування, застереження, погроза і т. д. і т. п.) стає частиною *реалій життя*, яко частина життєсвіту і яко смисло-наповнювальний “посередник”⁵⁸ життєтворення і, зрештою, яко від-луння мого-людського-в-Иншому. Тому *вмирання слів* (зрештою відмирання аж геть цілих субдискурсів тощо) є одночасним із відмиранням (відмиранням – “заміщуванням”) цілих ділянок дійсної соціокультурної (діяльнісної, діяльнісно-контактної) тканини життєвого середовища. Вмирання слів не є процесом їх десемантизації, а процесом культурної динаміки, – прикореневим процесом геть усїєї цілокупності життя, – зокрема *вивітрюванням смислів* (та дуже конкретних смислових сув’язей, що не є тільки коннотативними регістрами мовної семантики) *із надр самого життя*, – їх “викиданням на береги” (на береги, що вже залишилися десь позаду, – у від-бутій, у “від-працьованій” діяхронії) потоків життя та життєдіяння... Зрештою сам живий смислорух (інтерперсонально-інтраперсональний смислорух) здатен запускати нові ідеї у поміжпросторах власне *вербального* (що його феноменологічно важко виокремити із життєдіяльності людей та з актів існування-співіснування) та із *власне діяльнісного* (поведінкового⁵⁹, вчинкового, операціонального).

Отож бодріярівські роздумування (із пізніх його “Паролей”) про символічний обмін поміж словами та ідеями хибують приблизно на таке ж гіпостазування вербального, як і гайдеггерівська метафізика слова (згадаймо хоча б славнозвісну максиму про те, що сутність мови є мовою сутности). Візьмімо до уваги те, що будь-яке есенціоналістське уявлення про слово нехтує його повсякчасну вкоріненість в інтерперсональних актах спів-дії. Йдеться власне тут про такий погляд на співдію всередині котрої слово слугує не лише за звичайну техніку трансмісії та декодування інформації, а стає вже глибинно залученим у саме життя чинником сенсоутворювання-культуротворення (від

⁵⁸ “Посередник” вживаю тут умовно, бо ж слово, як один із дуже багатьох чинників обставинного сенсоутворювання може ставати щонайважливішою конституантою і самоціллію живої ситуативности.

⁵⁹ Саме вже поняття *вербальної поведінки, мовленнєвих актів* (які невіддільні від *інтерацій та їх наслідків*), чи то, скажімо, *етнології спілкування* (ранній Гаймз) цілковито знімають таку дихотомійність слова і життя.

конструюванням світообразу до напружених намагань *розуміння-порозуміння-вирозуміння*, – аж до *осягання естетичної та екзистенційної повноти та вивершености спілкувального акту*, а також *регулювання-унормовування-деонтизації самих модусів міжособової та міжгрупової співдії та загалом скріплювання солідарної потуги*, – зокрема так званого *Ми-почуття*, чи ж то – *навпаки – протиборства та спротиву тощо*).

Генерування засадничо нових ідей (та засадничо нових їх сув'язей) просто неможливе без насичености логосфери (семіосфери, креатосфери) *смыслами*, що *“вільно плавають”*. Можна навіть погодитися з Бодріярром (його пізній твір “Паролі”), що *“мова мислить за нас”*. Це дійсно так, але тільки у її (мови) зануреності у густий *“розчин смислів”*, – *“розчин”*, що онтично тотожний у різний спосіб оркестрованим та по-різному нюансованим потокам переживань; ситуативних реакцій, душевно-духовних станів; сублімінальних імпульсів та мінливих *“взаємних ситуювань”* самих ідей, розмислів, очікувань і хотінь, предиспозиційної налаштованости до мовленнєво-діялогічного акту та до співдії загалом, а також від інтенційно-атенційної вибіркості предметів (у феноменологічному розумінні *предметности*) ось-контактування тощо. Водночас треба визнати, що відносна упорядкованість (самоорганізованість) складних смислових констеляцій та смислових мереж неможлива поза ідеями (поза ноємами, що завжди є своєрідним ядром комплексу смислів, поза сутнісними ейдосами, поза певними *світоглядними схемами та світоглядними лінтвokonцептами, авто- та гетеростереотипами*, поза поширеними на рівні публічних дискурсів опініями, а також поза граничними горизонтами *цілей та цінностей*). Змішування і накладання ідей на рівні слова (за усієї самодостатности слова у моєму розумінні цього слова, як однієї із сенсоутворювальних потуг) можливе саме тому, що *слово дійсно здатне виходити поза свої межі*. Але ж стається це саме тому, що існує вільна спонтанна гра смислів. Слова не є операторами у цій грі і не звичайними *“підпорами”* смислоруку. Слова – не об'єктивація смислу. Слова – це способи втримування смислових *“коливань”* і флуктуацій у берегах мовомислення. Інакше кажучи, слово, яке підстава мовомислення (цебто те, що не лише о-формляє думку, але й *формує її*); слово, яке таке, що *приналежне до мовної системи* (яко *“вузлик”* мовних структур, – зокрема *структур*

лексематичних) здатне бути роз-різнювальним і роз-пізнавальним (та водночас об-межувальним, структурувальним) “пунктиром” на когнітивних мапах свідомости та у “ходах” думки, яко слід, яко слід щодо сліду і яко спосіб *роз-несення*. Однак не слова припроваджують ідею якимись *новими стежинами* (на самому суміжжі “сусідніх регіонів” пізаного, такого, що починає розпізнаватися й схоплюватися та цілковито невідомого); а власне смисли (зокрема смисли у їх поміжвербальному “мерехкотінні”) – смисли, що буквально вільно “рояться” і “проштовхуються” крізь вузькі коридори слів (водночас “вплутуючись” у густі пасма лексематичних реляцій і водночас навіть почасти і “роз-риваючи” ці пасма) випроваджують думку (випроваджують увесь цілісний – хоч і багаточаровий – процес мислення) на чисте повітря над-вербальної, поміж-вербальної, ідіоіндивідуальної (а також – що вельми важливо – комунікативно-акціональної) гри смислів (цей останній момент смислоруху – момент акціонально-ситуативний є *нуртуванням смислів* у гущі самого життя). Вербальне ніколи не буває позасмисловим. Однак є такі – дуже численні – аспекти смислового, які пере-вершують вербальне і загалом лінгвальне, “не поміщаючись” навіть у лінгвальне (із усім відносно устійненим психокультурним запліччям цього останнього). І саме у такому просторі смислового трансцендентування (за-кидування смислів із випередженням думки, чи то “*попереду*” самої думки яко такої із притаманними їй операціями судження) народжуються *нові ідеї*... Ці ідеї не народжуються смислами (їх грою та їх агломеруваннями). Ці нові ідеї не є седиментацією смислів. Вони (ці нові ідеї) не “базуються” на нових смислових конфігураціях. Вони не є генералізацією чи то контамінацією смислів. Дійсно, – поява нових ідей уможлиблюється особливою здатністю самої внутрішньої динаміки смислоруху. Надзвичайною полівалентністю, – полівалентністю смислів, що плавають і смислів, що пере-перегукуються, – смислів, що завжди розімкнуті до нових констеляцій, до нових модусів спів-дії, а – отже – і до нових парадигмальних зрушень. Саме у сенсоутворювальних сплесках приховані зрушення парадигми та оновлення епістеми.

Бодріяр скрізь “припасовує” свій “символічний обмін” (а ще раніше цим зацікавлені були його великі земляки Марсель Мосс та Клод Леві-Строс). Але власне саме це бодріярівське всеосяжне припасовування “символічного обміну” (від “дискурсивної логіки сексуальности”,

реклами, порядку, ритуалу, моди і аж геть до смерти та до “обміну” поміж словами та ідеями тощо) є радше теж *символьним*. Цебто є радше метафоричним, аніж філософічним. Я аж ніяк не відкидаю пізнавальної потуги (і смислового багатства!) метафори (чи то метонімії) у філософічному розмислі. Але здається (і це напевно так!), що наше *ви-окремлювання слова (яко начебто цілковито самодостатньої сутності)* із живих потоків смислоруху уже давно (чи не з часів ранніх гностиків та розмірковувань александрійців про *логос*) перетворилися на своєрідну метонімію, – у те, що намагається виразити щось Ціле (у нашому разі – смислорух та смислотворення – смисловідтворення) через його “часточку” – через вербальні акти (логосферу, семіосферу).

Має значення (є значущим яко реальність повсякчас ви-будовуваної – *випроваджуваної у з’яву-для-нас дійсності*) лише той *потік переживань*⁶⁰, який щоразу охоплює та пронизує інтенціонально активне людське “Я”. А це аж ніяк не збігається (не є ізоморфним у структурально-значеннєвому планах) із тим, що *ви-говорює* (чи тим, що *ви-писує*) людина. Той чи той модус *виговорювання* (наративізації, о-мовлювання, – навіть якщо це лише односкладова чи навіть однозвучна ексламація, або ж певний – дуже конкретний – спосіб мовчати, який теж щось про-мовляє, щось про-маркує у смислових планах, щось модифікує у смислових імплікатурах самої живої ситуативності) – це тільки щонайменша (“надводна”, “видима”) часточка величезного (“втопленого” в особистісному досвіді вкупі з індивідуальними стежинками ретенціональності та хабітусу) смислового айсберга. Коли Бодріяр каже про роллю слова у генеруванні та в регенеруванні ідей (яко самодостатній чинник)⁶¹, то в цьому разі, як я думаю, Бодріяр яко мислитель інтуїтивно відчуває значущість *спонтанного смислоруху*... Не слово, а смисли мають задаток спонтанного смислоруху.⁶² Не слова зазнають метаморфоз самі по собі. Зазнають метамор-

⁶⁰ Потік переживань не є хаотичним. Він завсіди уже попередньо “каналізований” та структурований predisпозиціями та експектаціями, фреймами та гештальтами регування, селективністю уваги-неуваги тощо.

⁶¹ Бодриар Ж. Пароли. От фрагмента к фрагменту. – Екатеринбург, 2006. – С. 10.

⁶² Дуже близьким до розуміння нелінійної, а мереживно-смислової структури дування (де в динамічній мережі сув’язей можливе одночасне просування різними до-

фоз слова і уся вербально-нарративна тканина культурного щодення із притаманною їй канвою динамічних комунікативних ланцюжків та ущільнень-згущень спілкувальних актів. Це та тканина (текстура самого життя, а не проста сукупність текстів), яка на-шаровується на живу ситуативність (епізодність, подієвість, на сцени дії, на проксеміку та на дейксис зараз-і-тут контактування тощо) і о-креслює символні контури-межі цієї ситуативності. А ця жива ситуативність (вкупі із прикметами дійовців спів-дії, чи то контрагентів діалогу-полілогу) не тільки пронизана смислами, просочена смислами, але й – значною мірою – уконституйована (чи то щоразу присутньо змодифікована) потоками смислоруху. Властиво й самі слова транссемантизуються тоді, коли “встрягають” у нові смисло-відношення у самому житті та в “надрах” самих життеформ, а також у мінливості й плинності безлічі значущих чинників та складових коситуативності. Навіть у стало репродукованих та циклічно повторюваних так званих “*типових ситуаціях*” коваріяції цих чинників, самі *способи* їх коваріювання-комбінування є мінливими. У “зміщеній” ситуативності, у “складках” нових обставин (та в пере-перетлумачених візіях “давно відомих” обставин), у “коротких замиканнях” рівнобіжних (хоч і неоднорідних

рогами (дорогами, які повертаються знов і знов до вихідних споглядань) був відомий мислитель російської Срібної Доби Павел Флоренський. Ось що він зокрема писав: “Связи отдельных мыслей органичны и существенны; но они намечены слегка, порою вопросительно, многими, но тонкими линиями. Эти связи, полу-найденные, полуйскомые, представляются не стальными стержнями и балками отвлеченных строений, а пучками бесчисленных волокон, бесчисленными волосками и паутинками, идущими от мысли не к ближайшим только, а ко многим, к большинству, ко всем прочим. Строение такой мысленной ткани – не линейное, не цепью, а сетчатое, с бесчисленными узлами отдельных мыслей попарно, так что из любой исходной точки этой сети, совершив тот или иной круговой обход и захватив на пути любую комбинацию из числа прочих мыслей, притом в любой или почти любой последовательности, мы возвращаемся к ней же. Как в риманновском пространстве всякий путь смыкается в самого себя, так и здесь, в круглом изложении мыслей, продвигаясь различными дорогами все вперед, снова и снова приходишь к отправным созерцаниям...” У такий спосіб, – пише далі Флоренський, – “многочисленность и разнообразность мысленных связей делают саму ткань и крепкою, и гибкою, столь же неразрывною, сколь и приспособляющеюся к каждому частному требованию, к каждому индивидуальному строю ума. Более: в этой сетчатой ткани и промыслевшему ее – вовсе не сразу видны все соотношения отдельных ее узлов и все, содержащееся в возможности, взаимные связи мысленных средоточий: и ему, неожиданно, открываются новые подходы от средоточия к средоточию, уже закрепленные сетью, но без ясного намерения автора.” (Флоренский П. А. У водоразделов мысли. – Т. 2. – М., 1990. – С. 26–27.

та неізоморфних смислових серій) за-лягають нові смисловідношення. Нові смисловідношення спричиняються до такого “пере-тікання” смислів та такої ресигнації коситуативних моментів, які у своїй динамічній взаємодії “виносять на поверхню” не лише нові смислові конфігурації⁶³, але й засадничо нові смислові уявлення (уявлення та смислообрази, що кореспондують уже з новими інтерпретативними моделями та з ре-конструйовуваними аспектами *картини світу*, чи то *світообразу*)⁶⁴. Значення слів вивірюються тоді (і самі слова зазвичай зникають тоді), коли вивірюються або ж девальоризуються смисли. Сенсоутворювальні нурти можуть виникати не всередині устійнених наративів, а в роз-ламах наративів (у деформаціях семантичних полів і у несподіваних “складках” драперії словосполучень). Не нашаровування слів (лексем, фразем, словоформ, мовленнєво-синтагматичних послідовностей), ана-шарування смисліву “складках” поміж вербальних просторів, у несподіваних фалдах живої коситуативності та “сусідства” думок і предметних обставин (часто зненацька для самого винахідника – творця) може припроваджувати до дійсно нових ідей, чи то до цілком нової якості ідей раніше відомих. *Слово–значення* (семантика і категоризація) – *смисл–ідея* онтологічно тотожні (і завсіди цілковито нероздільні) саме у щонайвищому модусі буттєвності світу, яко світу смислів, яко світу, що уможливив існування самого поля сенсоутворювання. Водночас усі ці моменти (*слово – значення – смисл – ідея*) неподільно поєднані деонтологією. Сенсологія (і то не лише з огляду на горизонти *граничних смислів*, що засадничо збігаються з аксіологічними та регулятивними аспектами соціонормативної культури, але й також з огляду на зав’язаність смислів та смислових мереж на інтерпретативну діяльність, на способи потрактування-оцінювання тощо) визначає межі та частково можливості деонтології та деонтизації (зокрема конвенціоналізації, у-нормування, регулювання) усіх без винятку ділянок (у тім числі функційно-діяльнісних топосів і життєформ) життєтворення, – у тім числі унапрямлювання-регулювання комунікативної співдіяльності (дискурсивних практик). Щодо цього останнього – тут досить згадати, що деонтизація живого спілкування

⁶³ Нові способи “зчіплювання” смислів у смислових сув’язях посутньо модифікують кожен зі смислів зокрема.

⁶⁴ Надалі ці два терміни я вживатиму як абсолютно синонімічні.

(що спирається також і на сам *лад* (*чи режим*) дискурсу і на ситуативно-поведінковий “диктат” напівритуралізованих дискурсивних формул, а не лише на мовленнєву та комунікативну компетенції) є (йдеться про деонтизацію) порядком співвідношування комунікативних намірів та модусів самого провадження живого контактування із *належним* (із тим, що мають за *належність, відповідність, релевантність* у певній комунікативній спільноті (чи то у певних мезокомунікативних колах). Йдеться тут, зокрема, про належне вжиткування слова (не лише “правильне” слововживання, але й про смислове спів-мірвання слова із диверсифікованими ситуативними контекстами, із кодовими перемиканнями мовленнєвої поведінки, із соціопсихічними, характерологічними та соціорольовими дистанціями поміж співдійовцями-комунікантами, із модальностями переміни в репертуарах топіків та в мовленнєвих жанрах, із певними зрушеннями та “переміщеннями” у самих топосах розгортання ось-дискурсивної дії, – самої сцени дії та інших обставин співприсутности тощо). Йдеться, між іншим, також і про те (а все це чинники, що ними вибудовується не просто плин ситуацій, але й *перебіг самого життя*), у модусах яких ілюкутивних сил та із якою експресією варта щось повідомляти (чогось домагатися, у чомусь переконувати/не переконувати, чогось прохати, чи то, скажімо, на чомусь наполягати, благати чи то вимагати і т. д. і т. п.). Саме в полі живих дискурсивних практик (а сьогодні особливо у полі так званого *публічного дискурсу*) власне під потужною дією “термічної обробки” смислами (і власне *насамперед смислами*, в який би спосіб ці смисли не експлікувалися, як би вони не маніфестувалися та в яких специфічних сув’язях не запускалися б у життєві колообіги) виформовуються та устійнюють (або принаймні відносно устійнюються) певні *публічні опінії* (хай навіть і у спосіб шаблонізації свідомости певними стереотипами); певні *моделі потрактування-оцінювання*; певні уявлення про *благо* і про *зло*; про *правильне* і *неправильне* тощо. Ці відносно масові уявлення та ціннісні мірки, що поділяються у певних соціокомунікативних спільнотах, починають під-регулювати (а багато в чому і обмежувати) способи занурювання певних взірців і схем дискурсивної поведінки в саме життя, впливати на режим дискурсу (на різні режими субдискурсивних стратегій) та на живе розгортання дійсної дискурсивної діяльності – діяльності, яка є і сенсогенерувальною і сенсовідтворювальною та водночас *діяльніс-*

тю участі у культурі та у дійсних процесах *співтворення* життя – і самого суспільного буттявання і життєстановлення та життєтворення кожного окремішнього індивіда. Мені здається, що найглибше (принаймні до цього часу) цю цілковиту взаємозалежність етичного (і ширше – аксіологічного), соціонормативного та дискурсивно-комунікативного показали були деякі чільні представники “франкфуртського” спрямування комунікативної філософії, – особливо такі, як Юрген Габермас, Карл-Отто Апель та Вітторіо Гьосле. Тут досить лише сказати, що певне відносно спільне уявлення про *справедливість* (а також про деяку шкалу *справедливого-несправедливого*) – уявлення, яке поділяється учасниками соціокомунікативної спільноти (чи то різних спільнот у суспільстві) неможливо було б досягнути (на-бути таке уявлення і утвердитися в такому уявленні) без тієї напруженої дискурсивно-комунікативної спів-діяльності, яка вибудовує (на рівні конструктів свідомости, ідей, цінностей та мірок поцінування, на рівні світообразу, що поділяється, на рівні самих способів тлумачення світу – так званих інтерпретативних моделей тощо) *певний відносно спільний універсум смислів (спільнотнісний світ смислових мереж)*. Смисли (і специфічні констеляції та агломерати смислів) “осуспільнюються” (цебто стають частиною суспільної реальности, суспільного буттявання людини, *реальністю самого життя окремишніх індивідів на прикореневому рівні щодення і стають такими, якими вони є* (у тім числі у своїй релятивній дієвості та впливовості, у своїй здатності “по-силати” життєві імпульси, а багато в чому також і об-межувати людину, зокрема об-межувати перспективи її світобачення, світовідчужування та світорозуміння тощо). Смислові сув’язі проходять через складні процеси “об-роблення”, “пере-бирання”, “складання” та “ре-конструкції” на фабриках дискурсивної діяльності (співдіяльності) а також вбирають у себе деякі компоненти *спільно пережитого (а відтак і самовідтворюваного) досвіду*. Не можу тут втриматися від розлогішого цитування вельми близької мені в цьому плані думки Юргена Габермаса. І прошу читача звернути увагу власне на заартикульований славнозвісним франкфуртцем *взаємозв’язок – функційно-динамічну взаємозалежність – у рамках цілісного життєсвіту із притаманними йому життєформами та специфічними способами комунікативної організації та комунікативного самовідтворювання цих життєформ*.

“Пізнання” рухається, – пише Ю. Габермас, – проти інтуїції, тоді як “вникання”, які досягаються рефлексивно, експлікують дотеоретичне знання⁶⁵, впроваджують його в певні контексти, перевіряють його зв’язність, а також критично зондують. Своєю появою етичні вникання завдячують експлікації такого знання, яким комунікативно усупільнені індивіди вже володіють завдяки їх укоріненості у своїй культурі. В оцінковому словнику й у правилах вживання нормативних речень відкладаються найзагальніші складові практичного знання тієї чи тієї культури. У світлі своїх оцінково забарвлених мовних ігор актори не тільки розвивають уявлення про самих себе та про життя, яке вони на загал хотіли би вести; у кожній конкретній ситуації вони виявляють, окрім того, привабливі та відразливі риси, які вони не здатні розуміти, не “вникаючи” в те, як вони повинні на них реагувати. Оскільки про те, що є привабливим, а що – відразливим, що – правильним, а що – хибним, чи про те, що є взагалі релевантним, ми знаємо інтуїтивно, момент вникання тут можна відокремити від мотиву раціональної дії. Йдеться про інтерсуб’єктивно поділене вживане знання, яке було налагоджене та практично “підтверджене” в життєвому світі. Як спільне надбання тієї чи тієї культурної життєвої форми воно має “об’єктивність” завдяки своїй соціяльній поширеності й загальноприйнятості”⁶⁶. Те, про що йдеться – додам я – має свою так звану “об’єктивність” саме завдяки *феноменологічній явленості самовідтворюваної традиції*, що розгортається не лише через наративізацію досвіду (у певному репертуарі життєвих історій, що об-ростають поспіль значущими у своїх смислових планах фантазматично-мітемними конструктами, що теж набувають функційної ваги “колективних уявлень”), але й реалізує себе (йдеться про психосоціокультурну традицію) *латентно*, – в усталених конфігураціях значущих (і теж самовідтворюваних) смислових поєднань, смисловідношень, смислоформ та імпліцитних смислообразів-асоціатів сублімінального рівня. У кожному разі багатоплоскове залягання (та одночасно-рівнобіжна співурухомлюваність) психокультурних смислів створює не тільки певний фон свідомості, фон рецепції та фон апперцепції, але й впливає на динаміку спонукально-

⁶⁵ Так зване дотеоретичне знання осягається індивідом в процесі його життєвого становлення в ході *енкультурації* через “вростання” в актуальні смислові мережі культури.

⁶⁶ Габермас Ю. Залучення Іншого. Студії з політичної теорії. – Львів, 2006. – С. 40–41.

діяльнісних та predisposиційних поведінкових механізмів, на процеси самого життя, процеси співдії людей, процеси такої чи такої залученості у культуру (у соціокультурне середовище), на процеси безпосереднього щоденного життєтворення, ба, навіть, на самі структуроформи та певне розмаїття способів живого контактування людей (це останнє підтримує та підживлює тяглисть латентного смислотворення та напівприховану імплікованість смислів у стало відтворювані життєві ситуації). У дійсно всеосяжний спосіб *модуси та локуси життєдіяльності*, і способи інтерпсихічної (діялогічної) та інтергрупової взаємодії людей, і життєформи, що вибудовують сам динамічний каркас *життєвого середовища* (яке є насамперед середовищем людей та життєдіяльності людей, а не просто лише *семіосферою*, *креатосферою* та *речовим середовищем*) інтегрально зав'язуються на *смислорух* ба – до того ж – здатні жити (цебто функціювати, зберігати авторепродуктивну здатність, зберігати відносну свою цілісність і своякість) лише в “атмосфері” смислів і на основі психокультурних (засадничо конфігуративно-смислових) ресурсів⁶⁷. В людині дійсно немає чогось такого, що не мало б стосунку до сенсоутворення. *Присутність світу*, яко його *оприсутнювання-для-людини* (цебто яко смислова феноменологізація світу, – його розмикання в людському сенсоутворенні) стала можливою зі “спалахом” перших сенсоутворювальних процесів. Сенси (яко сенси, що більш-менш поділяються і тому є достатньою та необхідною *підставою для розуміння*) не просто транслюють певну інформацію, але й *ви-являють (ви-водять у з'яву) велику правду інтерсуб'єктивності* яко істинної динаміки людського життя, – як одного із визначальних модусів буттєвання та співбуттєвання усього суцього *через присутність – правду людини*, яко фундаментально *сенсогенерувальну Присутність (у співдіяльній трансляції смислів, у поділянні смислів, у самій можливості співвибудови інтерперсональних смислових полів, у співунапрявленості до горизонту граничних смислів тощо)*. Реальне не існувало до людини. Реальність реального увиразнилася через Присутність у сенсоутворенні. До того ж, – тільки сенсоутворення чинить можливою інтерсуб'єк-

⁶⁷ У перспективі такого бачення “оголюється” цілковитий нонсенс поділу культури на “матеріальну” та “духовну”. Адже усе, що не наділене (або ще не наділене) смислами (пучками смислів) – поза культурою, яко нашим дійсним світом співбуттєвання та світом життєтворення у співєднуванні розмаїтих модусів діяльності та співдіяльності.

тивність людських взаємин. Жива інтерсуб’єктивність народжена тими “першими” смислами (протосмислами), що стали “проекцією” на екран Присутнього (яко співприсутнього) попередньо структурованих спонукань та бажань (або ж, скажімо – екскламативних попереджень – застерігань та сигналів “небезпеки” тощо). Інтерсуб’єктивність стала можливою у смислах. З іншого ж боку, одинична людина (окремішній індивід) може індивідуватися у смислових стосунках з Іншими: саме в локусах інтерпсихічних взаємин розуміння не просто стає саморозумінням, але й самостановленням у власній смисловій суверенності EGO. У позиціюванні свого “Я” щодо Іншого самість стає етико-духовним самостоянням. У стосунках з Іншими, попри “в-ходження” в смислові мережі (попри енкультурацію та опанування цінностей та соціорольових норм), здійснюється інтерсуб’єктивне о-суспільнення моралі. В такому о-суспільненні (в *Gesellschaft*) присутнім є власне не те, що в такий спосіб відбувається відносно зоднаковіння (зодноріднювання) поведіння (випрацьовування певних ситуативних сценаріїв та типових патернів реакцій на типові ситуації). Посутнім у *Gesellschaft* (саме у пропонованій тут сенсологічній перспективі бачення) є культивування *фундаментального смислу самопошани* саме через пошану до тих вартостей, принципів і поведінкових взірців, що поміж них не в останню чергу *пошанується сам факт взаємоприналежності, яко безумовна вартість*⁶⁸. *Збіжність стандартів поведіння* у моїй (моїй–твоїй–її) комунікативній спільноті (чи то у певному мезокомунікативному колі), що сприймається яко належне (“нормальне”, співвідповідне із трибом життя та із “успадкованими” – освяченими традицією – життєформами) є – ясна річ – завжди поведінням поміж нерівних і неоднакових (глибинно інваріантним є тут – повторюю – ціннісний смисл *пошанування самої взаємоприналежності*, яко данности, що з нею ладні себе ототожнювати). Однак дійсна комунікативна спільнота (яка є водночас спільнотою певного штибу моралі, моральнісною спільнотою) є *не просто солідарно однаковим поведінням* (а тут йдеться власне про моральнісно-

⁶⁸ У добу глобалізації парадоксальне, як на перший погляд, зростання відданости окремішньої людини набагато вужчим від так званого “людства”, чи то принаймні так званого “золотого мільярда” *суспільствам, спільнотам, етнолокальним і субкультурним групам* зумовлене власне хотінням (часто напівусвідомлюваним) втримати несхожість, своякість та саму здатність до індивідуації на тлі загрози всеосяжного глобального зоднаковіння.

сміслові аспекти), а дійсним наслідком поступово випрацюваної (у надрах самої життєдіяльності) відповідних контактуально-спілкувальних “згустків” по-годженістю моментів співдії. Таким чином поступово у дискурсивний спосіб осягнена “згода”⁶⁹ є згодою щодо того, щоб зважати на цінності, норми, очікування найближчого свого довкілля та не надто відхилятися від співвідповідних поведінкових взірців. Дискурси впливають на етичну свідомість комунікативної спільноти (мезокомунікативних кіл, субкультурних формацій), не просто транслюючи ціннісно-сміслову імперативність поведінкових взірців; а також у спосіб простої сугестії та мімесису; але й також, як способи узвичайнювання та унормовування в лоні стало відтворюваних дискурсивних практик типових експресивних мовленнєвих дій. Ці останні (вже навіть і на рівні характерної риторичної архітектоніки та певного використання ефекту перформативно-ілокутивних сил мовленнєвих актів) можуть бути більш дієвими (щодо глибинної інтеріоризації етичних смислів та поведінкових стандартів (як це показав був Алан Гіббард) та сприйматися дійовцем-комунікантом, як *власні* та *справді правдиві* (*справжні*); аніж, скажімо, якісь розважливо (в консенсуальний спосіб) взаємоузгоджувані прескрипції та конвенції співдіяння та поведінки.⁷⁰ На мою думку, смислоорієнтування у величезній багатоманітності ситуацій здійснюється не стільки з дистанції раціональних рішень (*що мені робити, що думати з цього приводу, як трактувати ситуацію, як її відчувати та як на неї реагувати*), скільки через інтеріоризацію тих співвідповідних із певними типовими (стало самовідтворюваними) ситуаціями смислових поєднань, смисловідношень та смислообразів, які властиво і сприяють сприйняттю норм (вкупі зі самим бажанням їх дотримуватися, не виходити поза їх межі). Ми так чинимо радше не через доцільність норм та доцільність у-нормованої (узвичайнено-нормальної) поведінки, скільки через експресивно-перформативну силу мовленнєво-контактувальних актів. Зазначена сила (сила живої впливовості та перлокутивних ефектів самих актів контактування) набуває вже смислової

⁶⁹ Така “згода” не є контрактаріянсько-раціональною по-годженістю (усвідомлюваним “рішенням”, чи то кооперативною по-годженістю щодо “правил гри”, – щодо діяння згідно зі спільними стандартами, заборонами та прескрипціями), а на ділі інтуїтивно здійснюється як “за-хоплення” потоками імпліцитного смислоруху.

⁷⁰ Gibbard A. Wise Choices... – Harvard U. P., 1992. – P. 72.

(та функційно-діяльнісної з її теж смислоокресленою параметральністю) ваги спонукальної сили та сили мотиваційної. Вже навіть і яскраві емоційні вислови (*реторика діалогу, яко реторика впливу на контрагента комунікування*) можуть у цих ситуаціях та у певних ситуативних контекстах набувати більшої функційної ваги та смислової значущості. А це чинить відповідні поведінкові стандарти *гідними визнання, авторитетними, соціопрестижними*. Експресивність мовленнєвих дій може тут навіть і переважити звичайне цілераціональне визнавання певних чітких мірок нормальності (нормовідповідності) і так званого *common sense*, чи то тверезого глузду (рамці та критерії цього останнього теж визначаються конкретними дискурсивними практиками).⁷¹ Дискурсологію власне і цікавить радше не те, що людина чинить із мовою (як мовець послуговується своєю мовною та комунікативною компетенцією), скільки те, що ж властиво *дійсні мовленнєві дії та діалогічні ігри (котрі є інтегральною частиною реальних інтерацій та символних співдій)* чинять із людиною, – як вони впливають на особу, яко на дійовця та на носія певного досвіду, певних світоглядних уявлень та налаштованостей, певних уподобань та преференцій; а також на структуру його стосунків з Іншими; на його подальші вчинки; на його подальші комунікативні кроки та діалогічні ходи тощо.

На мою думку, навіть і начебто суто релігійно-спиритуальні цінності транспонуються у прагмофокуси смислової самоорганізації (у спільній зоні перетину смислових констеляцій, які більш-менш по-діляються комунікативною спільнотою завдяки зокрема її *спільно пережитому соціокультурному досвідові*). Вони вже “працюють” на дійсно *глибинно-універсальні потреби кожної людини*, по-перше, *належати до когось* (аффіліюватися із кимось); по-друге, *колаборуватися із кимось* у процесах життєдіяльності та життєтворення; по-третє, *віднаходити в Іншому* (наче у дзеркалі alter ego) власні сутнісні прикмети (що конче необхідно для саморозуміння та себествердження); по-четверте, – *посідати таке або таке визнання від Інших* (Іншого); по-п’яте, певним чином *якось регулювати відношення Я–Ми* (зокрема певний баланс поміж усамітнюванням та груповим єднанням) у своїм особистіснім життєтворенні. Дискурсивно осягнена згода (а – відтак – і узгод-

⁷¹ Kulyk V. Constructing common sense: Language and ethnicity in Ukrainian public discourse. – Ethnic and Racial Studies. – Vol. 29. – No. 2. – P. 281–314.

женість, когезія) щодо етичних регуляторів поведінки (уявлень про благо та порядність, про гречність та добродійність; а також щодо моральних прескрипцій, норм і заборон тощо⁷²) досягаються далеко не лише через “так” або “ні” кожного окремішнього індивіда і тим паче не через децизіоністську мораль обопільного (вкупі з Іншим) “гнучкого реагування” на унікальність і множинність та безмежну смислову мінливість життєвих ситуацій. За кожним таким “так” або “ні” може стояти (і зазвичай таки стоїть) тривала трансгенераційна діяхронійна тяглість стало самовідтворюваних (через – повторюю – психокультурну спадкоємність і неперервну енкультурацію) певних ключових – аксіологічно забарвлених – смислових сув’язей. Годі “ви-стрибнути” із цих смислових сув’язей, як годі вистрибнути із власної шкіри. У цьому відношенні устійнені (психокультурно устійнені) смислові сув’язі є не лише стабілізаторами деонтизувального впливу етики інтерпсихічних взаємин, але й зісередини реінтегровані у моральний зміст поміжлюдських стосунків. Тому збіжність (збіжність типологічна, збіжність змістовна, збіжність конвергентна, коли йдеться, наприклад, про “зустрічне” *сходження моїх вчинків, моїх дій, моїх поведінкових актів* із очікуваннями Іншого/Інших; моїх способів тлумачення-потрактування зі схожими інтерпретативними моделями Іншого/Інших; моїх реакцій на ситуацію із спів-відповідними реакціями Іншого і т. д. і т. п.) досягається не просто через “так” або “ні” учасника комунікативної спільноти (співучасників певного локусу діяльності; *співучасників дискурсивних практик, які теж завжди є інтегральною частиною дій уже хоча б тому, що повсякчас модифікують живу ситуативність та стани і настрої тих, що залучені в дискурсивну активність*), а вже властиво *насамперед через мою (твою–її) розімкнутість до спільного універсуму смислів*. А це вже заздалегідь є нашою присутньою життєво-екзистенційною в-писаністю (ясна річ попередньою вписаністю) у збіжні “координати” *близького для нас – для тебе – для неї*) світообразу. МИ зокрема також співпричетні до певного ареалу перетину схожих фонових знань (наші когнітивні мапи теж – принаймні почасті – перекиваються навзаєм). МИ (я–ти–вона,

⁷² Дотримання норм і приписів не просто устійнює, скріплює та стабілізує спільноту (а також об-межує дев’яцію, яко дев’яцію, не допускаючи її переростання в суспільну аномію (у дезорганізацію та хаотизацію багатьох сфер життя і суспільного буттовання), але й інтенційно лучить спільноту із горизонтами граничних смислів.

кожен окремішній індивід) є також посідачами того досвіду, який теж поділяється (принаймні – знову ж таки – у ключових своїх смислових моментах). Тому наша згода (моральнісно-смислова “у-згодженість”) нашої співдії будується щоразу не на розумовій вираженості і так званій “консенсуальності” (наша дисконсенсуальність і наше протиборство може мати якраз вихід на “треті” смисли, – на генерування тих нових смислових конфігурацій, які можуть бути більш дієвими і продуктивними у випрацюванні добре збалансованого еквілібріому смислових мереж комунікативних спільнот). Седиментація етичного яко етичного (що завбачує насамперед екзистенційно-духовне переживання Присутности Іншого, яко Погляду Іншого, що закликає до відповідальности, про що дуже яскраво писав Е. Левінас) здійснюється (радше – самоздійснюється) тому, що наша онтологічно вкорінена (онтологічно уможливлена) здатність генерувати смисли (а також у-діляти смисли тому, що ми виокремлюємо, яко інтенціональні об’єкти) чинить світ Присутнім, чинить наші акти співдії з Іншим (Іншими) цілковито Новою Реальністю Співприсутности; нарешті дає нам (принаймні тим, які мають духовно-смисловий досвід причетности до *sacrum*, можливість переживати Святий Маєстат Божий, як наше почуття гріховности і Відповідальности супроти Його Постави. А це останнє переживається як Бого-Присутність, яко Присутність Великого Свідка (саме жива віра “під-в’язує” переживання Присутности Світу і нашої Спів-Присутности (в діялогізмі співдії та слова), яко смисли тут-і-тепер конкретної ситуативности коситуативних констрктів, намірів, бажань, настроєвих станів, порухів, розумінь, реакцій, перцептивних актів (а всі перераховані моменти – сенсоносні і сенсоутворювальні водночас) до *граничних смислів у горизонтах живої віри*, – у горизонтах того, що *цінне в Очах Божих* (або ж недостойне й мерзенне, як ми гадаємо, в Його Очах). Отож кристалізація – седиментація⁷³ етичного та *артикуляція етичного у смислових планах* (як *відповідальности перед... та відповідальности щодо...*) і яко того, що не порушує (і не розриває) онтичний та онтологічний зв’язок із Присутністю Присутнього яко Спів-присутнього (що переживається яко особливий *стан тією чи тією мірою глибинної смислової злуки і водночас, яко ті щонайтонші смислові нитки, котрі лучать*, або ж які

⁷³ Те, що *седиментується* (буквально – “випадає в осад”), – те й залишається *смисловим ресурсом* (у щоразу видозмінюваному вигляді) подальших поколінь.

роз-риваються, сплутуються, зникають...), усьому цьому може сприяти насамперед процес *самоорганізації смислів*. Але ж і цей процес теж посідає свої глибинні онтологічні підстави в “готовності” Буття для того, щоб явити свою Вищу (поки що відому нам – людям – яко Вищу) іпостась у роз-гортанні співбуттювання зі світом (в людині, через людину, через співдію людей і “довкола” людей), як Смыслоруху, як смыслоруху, що уможливорює переживання (а також структурування – нюансування – о-смыслювання) Присутности Присутнього. Отож для легітимації дії потрібна не “одностайність” комунікативної спільноти (чи то принаймні, як це часто стверджують “згода більшости” щодо “верифікованих” на рівні публічного дискурсу “правильних” цілей, цінностей та норм тощо). Для легітимації механізмів (регуляторів та життєформ) спів-діяння необхідне Відповідальне переживання Спів-Присутности, що дається нам (з’являється-для-нас) у сенсоносності смислів у сенсоносності Іншого яко Значущого-для-Співдіяння, яко Значущого-для-Співбуттювання, а отже, і такого, що надає цієї значущості моїм-діянням-щодо-нього (у тім числі і моїм-словам-щодо-нього, а також моїм-вслуханням-в-його слова, які теж є *інтегральною складовою спів-дії*). Усе це врешті-решт ґрунтується не на гнучкій ситуативності рішень, не на розважливості вибору, не на дотримуванні того, чого дотримується “більшість”, ненараціональній обґрунтованості “правильности”, не на утилітарності та прагматичності взаємокорисности та взаємної вигоди, не на контрактаріянській моралі взаємної доцільно-розважливої по-годжености та обопільної згоди і тим паче не на гедоністичній налаштованості на безконечні насолоди у співбуттюванні з Іншим/Іншими. Засадничо (а саме онтично, онтологічно та екзистенційно) первні моралі вкорінені у Смыслові Основи Присутности, – у саму Можливість Присутности в таких (саме сенсогенерувальних!) основах та через смыслорух в Універсумі Смыслів. У цьому світі ми є не лише при під-ручних речах, якими спроможні орудувати (водночас імплікуючи смысли *modus operandi* у наші лінгвокультурні концепти таких речей). Ми є *один-при-одному* і *один-перед-одним* (перед Поглядом Іншого, який щось потребує, до чогось за-кликає і у чомусь нас–мене–тебе–її зобов’язує, чи то навіть і стримує та застерігає) – у полі сенсо-наповненої та сенсо-напруженої (зокрема етично напруженої) *співприсутности*, що її щонайглибиннішим екзистенціалом є (як вочевидь слушно вважав Гайдеггер) *Турбота-про-Іншого* (і зокрема за-цікавлена за-клопотаність Іншим). “Співпри-

сутність, – писав М. Гайдеггер, – має інтерпретуватися із феномена турботи. Цим сущим не стурбовуються, але турбуються про нього”⁷⁴. Турбота, між іншим, у життєвих своїх експлікаціях є також мою (твоєю–її) заклопотаністю тим, щоб *розуміти-иншого* та бути – зрозумілим – Іншому у максимально можливій такій обопільній розімкнутості співприсутностей (а це дається власне у турботі-про-Іншого), коли уможливується (за усієї обмеженості людських можливостей “прямого порозуміння” і “прямого вирозуміння”) інтерференція та конвергенція сув’язей смислів у ролі інтер-психічної співдії. А суттєвою складовою цієї останньої є живий діалогізм. Слово (яко *логос*) *збігається з голосом у смислі*. До цього сюжету (який теж дуже важливий для нашого розуміння феноменології та онтології Присутності) звертався Дерріда (зокрема у роботі “Голос і феномен”). *Голос* (а він завсіди розраховує на те, щоб бути-почути-Іншим, аби *бути По-чутим, бути Ви-слуханим*) безумовно залучений у *безпосереднє компонування смислу* і в смислове нюансування думок, інтенцій та хотінь, у напружений (а нерідко й болісний) пошук *спільного-з-Іншим* поля смислової когезії та правильного (спів-мірного, суголосного, усправедливленого у своїй бодай відносній обопільній смисловій “симетричності”, і – отже – ладоутворювального) *внутрішнього* (цебто у сфері життєвої рецепції – інтерпретації – евалюації) пере-перегукування “голосів”... Вся річ у тім *наскільки цей голос є смислоносним-для-иншого*, наскільки цей *голос* є голосом турботи (турботливості, універсального екзистенціалу посідати турботу). Йдеться, отже, про міру дійсно автентичної співприсутності-з-Іншим. Через *голос* відбувається та інтерперсональна інтимізація смислів, яка “до-стукується” до думки Іншого, – модифікує цю думку. Тому й *логос* (з якого я – нагадую – і розпочинав цей довгий пасаж про слово, смисл та думку) є для мене насамперед *природним слово-мовленням у-Присутності-Іншого і задля* (насамперед!) турботи про *справжню спів-присутність*, що у ній о-присутнюється турбота. *Голос* не просто залучений у вираження смислів: *логос формує і “форматує” сув’язі смислів*. Смисл не просто о-присутнюється голосом і через голос (це моноцентричне бачення значення). *Голос* являє Присутність Буттєвісного (зокрема у розмаїтих модусах співбуттявання) через сенсвідтворювання. Водночас *голос* за-кликає буття (є *по-кликом* від онтичного до онтоло-

⁷⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. – М., 1997. – С. 121.

гічного, бо ж це останнє власне і чинить *голос Людини* засадничо можливим) до спів-сенсо-відтворення, – до *самовиявлення* буттєвісного, яко співбуттявання людей та яко реальність Присутнього у смислових світах людської життєдіяльності та життєтворення. *Голос* не лише “*викликає*” потоки сенсоутворення як роз-гортання смислів і все нових та нових смислових світів і смислових між-світів, але й *повідомляє* нам (цей голос) про щонайвищий (з усіх досі відомих нам) модусів *роз-гортання – на-давання самої можливості спів-присутності*. Сенсовідтворення (як і генерування смислів) є визначальним способом Існування-Людини-При-Бутті (у цьому *існуванні-при-бутті* і праця, і самі знаряддя праці, і щонайдивовижніші технологічні можливості є лише акціоналізацією, реактуалізацією та певним чином упорядкованим у-речевлюванням смислів та смисло-відношень). Саме тому, що актуальні агломерати смислів є ситуативними конструктами (тут-і-тепер конструктами), – то ж власне смисли і *актуальні смислові конфігурації, що переживаються* як такі) дають відчуття *теперішності*. Таким чином вони (ці коситуативні з тут-і-тепер обставинами контакту, співдії, усамітненості тощо) специфічні сув’язі смислів створюють щомиті певні рухливі *точки ретенціональності* переживань та повсякчасної (явної чи то імпліцитної) ретроспективності людської думки.⁷⁵ Саме смисли в коситуативних ефектах співприсут-

⁷⁵ Завдяки тому, що саме переживання темпоральності є і смислоносним, і сенсоутворювальним, а динамічна *точка Тепер* є завжди синхронною із актуальною ситуативністю (цебто є не лише одним із коситуативних аспектів, а чинником, що уконституює живоплинність контактування (співдії), – саме завдяки цьому співбуттявання людей у часі є живою динамікою міжсуб’єктивних зв’язків. У Тепер-Вузлах цих динамічних зв’язків смисли не лише відчитуються у своїй ретенційності, але й здійснюються протенційно, яко їх (смислів) “закидування” у майбутнє Сучасного (зокрема *тут-і-тепер ситуативне*, що переживається як Теперішність певних стосунків, зв’язків і конкретного *ось-зараз мовленнєво-контактувального* акту) за-хоплює майбутнє, постійно за-бігає у нього саме через такі інтерпсихічні зв’язки, які врешті-решт вибудовують не просто плин історії в часі, а формують *власне людське переживання темпоральності*. Йдеться власне про людську темпоральність, яко переживання співдіяльності (на цьому скрізь наголошує Левінас), а не просто в-киненість окремішньої (одиночної людини) у буттявання-в-часі. Діяльність людського співбуттявання (а в це залучений *досвід* вкупі з його глибинною верстюю *габітусом*) – у тім числі діалогічно-комунікативна співдіяльність) не тільки визначає внутрішній темпоритм (і смислову неоднорідність) людського переживання часу, але й у площині сьогочасної інтенціональної “унапряменості-у-майбутнє” (на-ціленості на певні завдання та попередньо складені “*points of the scadual*” посутньо перерозподіляє усю структуру граничних смислів у горизонтрах цінностей – у тім числі прагмоцінностей – та споді-

ности людей, речей і обставин дають відчуття не лише *істинного існування* (що є, зрештою, універсальною потребою людини), але й *відчуття існування істини*. Тому одна із засадничих передумов відносно цілісного осягання істини – це перебування всередині відносно цілісних смислових універсумів, а також перебування всередині самих неперервних потоків життя (що кореспондують із потоками смислоруку) через за-лученість у спів-дію з Іншими⁷⁶, – через саму правду спів-буттвования людей, через глибинно-буттєвісну онтолого-антропологічну Правду присутности. Вже навіть у конкретно-ситуативній співприсутності на вузенькій смужечці тут-і-зараз обставин – у тут-і-тепер щонайближчим докільлі (співприсутности людини і *сенсоносних* – наділених смислами – *речей*, співприсутности дійовців контактування, а також гранично суб’єктизованої співдії текстів, інтертекстів, ситуативних контекстів з імплікованими у сам простір спілкування ситуативними ідіосмислами, вкупі зі смислами паралінгвальних актів і малопомітних порухів) *фракталізується телос Великої Присутности Співбуттвования*: відкривається бодай невеличке вікно до *онтологічних основ самої Можливости Сенсу*. Таким чином Логос (у голосі та через голос) стає не тільки запевненням відносної когезії світолюдського співбуттвования. Логос (в людському Голосі, як і в мовчанні людському, що може бути “щонайгучнішим”, цебто ще більш про-мовистим та ви-мовним) може засвідчувати, запевнювати, стверджувати, оркеструвати в душевних та у духовних планах *когезію само-розуміння* у цьому слуханні-розумінні-себе-мовцем (*sentendre-parler*, як пише Дерріда у “Дечому, що стосується граматики”).

І дійсно справжність *логосу* може актуалізуватися як *прив’язаність-до-самого-себе* (яко запевненість у собі та самоутвердженість) не просто в акустичному (фоно-ортоепічно-просодично-інтонаційному) *звучанні власного голосу*, а в дійсному розгортанні цього (у цілком конкретній ситуації, цебто в надрах самого життя, життєдії, життє-

вань. До слова сказати, – есхатологічні очікування (і в часи середньовіччя і в часи скажімо Батьків-Засновників новоамериканського світу із корабля “*May Flower*” тощо) посутньо впливали не лише на суб’єктивне (водночас – інтерсуб’єктивне) переживання часу, але й на смислонаповненість внутрішньосистемної (суспільно-історичної) темпоральности.

⁷⁶ Анахорети-пустельники теж діяльно спів-діють із Іншими не лише через тяглість духовного досвіду і континуальність молитовного життя, але й через ті Духовні Підсумки свого земного життя, які відтак стають ширшим надбанням.

світу та життєтворення) як *актуального смислу*. Тут дійсно годі відабстраговувати це *phone* від смислу (як це чинить Дерріда). Адже смисл стає смислом у мить свого народження у *про-мовлянні* (у пояснюванні, у вимаганні, в осуджуванні та докорянні, у напучуванні-настановлянні, у повчанні, у застеріганні, у підбадьорюванні, у піджартовуванні, у фліртуванні, в іронізуванні, в погрозі і т. д. і т. п.). Навіть і те саме словосполучення (синтагма, фразема, речення) можуть бути с-казані у цілком різних смислових модусах (зокрема із цілком різною ілокутивною силою та в модальностях різних намірів і комунікативних інтенцій). Схоже бачення оприсутнювання голосу, як Голос Присутности (яко втілення в мовленнєвих іграх та в мовленнєвих актах усього сплетива інтерсуб'єктивних обставин – умов, передумов, проміжних наслідків послуговування словом, як *словом мовленим і словом почутим* – словом, що “розраховане” на при-слухання до нього (зокрема в-слухання у завсіди смислоносні модуляції *phone*), – голосом, що не лише артикулює різні моменти предиспозиційности та обставинности самих обставин, але й *залучене* (йдеться про слово) у ствердження цих обставин, – бачимо також у *розумінні мови, яко комунікативної практики* в німецькій Ерлангенській школі (Лоренцен, Камбартель, Міттельштрасс та ін.).

Смисл (смилові сув'язі) стають медіатором між *інтраперсональним світом* та *життєсвітом* (у тім числі життєсвітом співдії, життєформ цієї співдії та співдією життєформ); далі – поміж життєсвітом (життєсвітом суспільного співбуттювання) та *оприсутненням глибинно-буттєвісних первнів самої можливості сенсотворення*. Йдеться власне про *сенсотворення, яке схоплюємо не Лого-центрично, не фоно-центрично і не антропосоціоцентрично, а сенсологічно*. Людський Голос (*phone*), що залучений у компонування смислів (та у постійні з-міщування в калейдоскопічній грі смислів), а також у унапрямлванні, в нюансуванні смислоруху та в смисловому увиразнюванні того, що виокремлюється із потоків переживань, що артикулюється в цих потоках тощо) стає – у певному відношенні – “Голосом” (о-голошуванням в Голосі, маніфестацією в Голосі, репрезентацією у константах-інваріантах такого з-голошування) Великої Синергії Буття, великої синергії первнів буття зі співбуттюванням людей, – зі співбуттюванням людей, що стало можливим тільки у полі людських сенсогенерувальних потенцій та конвергенції безлічі сенсопороджувальних чинників.

Голос (так зване “повне мовлення” – за означенням Дерріди) – як актуально мовлене – ви-будовує нашу в-писаність (мою–твою–її) у Парадигму Присутності. Йдеться про Присутність, котра не просто є співприсутньою мовленню у темпорально “упорядкованій” (організованій) експлікованості мовлення, яко Тепер-мовлення. Йдеться про *Присутність*, котра уконституується актуальним (тут-і-тепер) смисловим конфігуруванням (моментом співгри, чи то моментом короткого замикання різних смислових серій, моментом стягування-сходження до купи у смислові сув’язі тощо) ситуативно-смислових конструктів у процесах співбуттювання та співдії людей. Присутність яко співприсутність не є лише нашим фактичним екзистуванням, яко розгортання *здатности-бути-у-світі*. Присутність посідає есенціо-нальні смисли людського буттювання у нашій людській спроможності *смислового схоплювання коситуативности мого Я (в його розмаїтих станах), людей, речей та обставин*. Саме тому Присутність завжди динамічна (в її основі – жива динаміка смисловідношень). Тому й *екзистенція є насамперед динамікою смислоруху в її зануреності в життєсвіт*. Екзистенція – це ті кардинальні траскторії буттювання людини, які повсякчас співвіднесені із від-критими людині в її життє-творенні потоками смислоруху.

Чому ж все-таки існування кожної окремішньої людини не є цілкови-то окремішнім самостоянням абсолютно універсальної самости та цілковитою сталістю одиничної “хто”-присутности? Із нашого (сенсо-логічного) погляду це стається тому, що орудування смислами, спонтанне пере-тікання смислів та імплікованість смислів у саму життєдіяльність (у саме життєве середовище), у поведінкові акти кожного окремішнього індивіда є водночас *по-ділянням-цих-смислів-із-иншими*, – є повсякчасним “під-вішуванням” мого (твого, її) *Я* до від-носно спільної павутини смислів (є павутиною, що “снується” у спів-залученості дійовців – що є водночас мовцями і зокрема суб’єктами інтерпретативної діяльності – у спільне поле дискурсивно-комуні-кативних практик). Навіть і притаманне особисто мені (особисто тобі, особисто їй) самовідтворення власних ідіосмислових констеляцій (так званих *особистісних смислів*) позасвідомо чиниться *з-огляду-на-Ин-шого*. Сталість *хто-присутности* є насамперед смислова центрованість *Я*.⁷⁷ Інший є *присутнім-для-мене* (є залученим у внутрішню

⁷⁷ Зміна форми мого існування (не просто яко плин життєвої події, а яко внут-

динаміку мого екзистування) тільки тому, що він здатен бути відкритим-щодо-мене у поділянні/неподілянні смислів. У щоденному буттвованні-один-із-одним є найглибша буттвевісна на-явність, – здатність обмінюватися смислами; будувати розуміння на смислах і переживати співпричетність, яко відносну когерентність, усуцільненість (у відносній згущеності смислоруху), а відтак також посідати і досвід єдності інтерпсихічного поля смислів. Щонайокремішніші начебто радикально-самодостатні кроки та події мого Я все ж здійснюються у тому полі, що його Альтюссер називав був *інтерпеляційністю*: моє Я (бажає воно того чи ні) відгукується-озивається на “оклик” обставин та на оклик *Іншого* (що, зрештою, може бути частиною цих обставин). Але навіть і феноменологічне переживання співприсутності (в разі цілком усамітненого, скажімо, читання книги) може не тільки “нагадувати” цьому Я про те, що це Я поділяє з *Іншими* (та яким чином воно не є цілком безвідносним, ба, навіть, і *узалежненим від співприсутності та від неминучості спів-діяти з Іншими та бути причетним до кросперсонального досвіду такого співдіяння*), може якраз употужнювати духовні сили свободи мого Я. Таке Я живе (або – сказати точніше – *реактуалізує свою екзистенцію*) у своїх смислеокреслених та смислозумовлених кроках. Чисте Я, як це каже Гуссерль, “*виступає*” вкупі з кожним таким кроком.⁷⁸ Я осягає себе у своїй вільній спонтанній здатності “*ви-ступати*” у кроках – у кроках сенсопокладання, у кроках воління у кроках завбачування, у кроках покладання та роз-несення різносмислових регіонів, у кроках на-цілювання та пере-націлювання інтенціоналів, у кроках оцінювань... У кроках, що теж є *ви-ходом по-за ось-самоданність та уможливлені спонтанністю свідомості (зокрема у потоках вільного смислоруху, у вільній плинності уяви, у вільній комбінаториці смислообразів уяви тощо)*. Інтерпеляційність (*о-зивання – нагадує – мого Я на о-клики та по-клики доквілля, на спільнотнісну співприсутність*) не є ерозійним чинником щодо само-тотожності Я. Я втримує свою тотожність у здатності до великих синтезів, до багат шарових смислових різнорегіональних номно-ейдосних структур свідомості тощо; до вільних рефлексивних

рішня динаміка екзистенції) є такою змінюваністю, яка конче втримує ідіоіндивідуальну тяглість щонайважливіших “ниток” дотеперішніх моїх смисловідношень.

⁷⁸ Гуссерль, *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. – М., 2009. – С. 380.

о-смилювань; у здатності буттєвати у власних – самоокреслених – горизонтах цінностей, тлумачень (самотлумачень) та сподівань... Момент ви-ступання у “крокові” (що є, скажімо, якимось кроком інтерпретативного оцінювання; або ж, наприклад, категоричного відкидання-заперечування тощо) є моментом вільного (не здетермінованого прив’язаністю до якоїсь іншої “центральної точки”, не спричиненого безпосередньою узалежненістю від якогось іншого рівня обумовленості такого кроку) само-породженням воління, само-породженням уявлення, само-породженням творчого акту, чи то вільного самоплину споминань тощо), яко дійсних кроків само-виступання Я. Спонтанність свідомості, спонтанність мого Я та спонтанність смислоруку – онтично тотожні. Вони цілковито збігаються у моїм життєтворенні – само-становленні – самотворенні. Чому ж все-таки існування кожної окремішньої людини не є цілковито окремішнім самостоянням абсолютно універсальної самости та цілковитою сталістю одиничної “хто”-присутності? Із нашого (сенсологічного) погляду це стається тому, що орудування смислами, спонтанне пере-тікання смислів та імплікованість смислів у саму життєдіяльність (у саме життєве середовище), у поведінкові акти кожного окремішнього індивіда є водночас *поділянням-цих-смислів-із-іншими*, – є повсякчасним “під-вішуванням” мого (твого, її) Я до відносно спільної павутини смислів (є павутиною, що “снується” у спів-залученості дійовців – що є водночас мовцями і зокрема суб’єктами інтерпретативної діяльності – у спільне поле дискурсивно-комунікативних практик). Зустрічні течії явної та латентної інтенційностей моєї свідомості та *Інших “свідомостей”* мають місце навіть у сприйманні-розумінні-тлумаченні літературних текстів (а також – і співодночасно – *впливу цих текстів на емоційні структури та геть усі структури ідіоособового досвіду*). Йдеться про те, що не тільки у фабульно-змістовній та у вербально-змістовній площинах; але й у семіотичних (зокрема лінгвостилістичних) стратегіях самого твору приховані так звані “*intentio operis*” (як називає це Моріс Мерло-Понті), які впливають на селективність та силу (інтенсивність) потоків власної моєї інтенційності. І хоча – зазначу тут спеціально – будь-яка інтенційність притаманна лише самій свідомості (а текст, яко такий не посідає жодної свідомості), проте текст здатен збуджувати в рецептивній уяві читача (через смислові та смислообразні презентації тексту та через текстові схеми та стратегіями *в-тягування-в-інтерпретацію*),

саме ті способи по-єднання смислових сув'язей, що неперервно нагадують мені про *Присутність Іншого: Іншого, який про-мовляє до мене зі самої текстури тексту* іншими модальностями смислонаповнювання та іншими валентностями смисловідношень, зчіпленя та смислових від-лунь... Сам художній твір не лише уможлиблює те, що на рецептивному рівні (на рівні кожного окремішнього читача) Роман Інгарден назвав був *конкретизацією тексту*, але й потрапить спричинятися (хоч і опосередковано) до присутніх інтенційно-смислових реконфігурацій всередині моєї свідомости. Йдеться зокрема про діялогічну (посутньо крос-персональну) дію, яка актуально відсутня... І все ж такий (індукований актами *в-ходження-в-текст*) ефект співприсутности провокує мене (навіть і глибинні структури мого життєвого досвіду вкупі із притаманними мені смисловими сув'язями та горизонтами граничних смислів) до посиленого діялогізму смисловідношень, до засадничо діялогічних (повсякчас оновлюваних цими зустрічними течіями) смислових ігор. Беззвучний Голос Іншого (і зокрема Голос Наратора) “озвучується” в гомонах та в мерехтіннях смисловідношень (референцій, кореспонденцій, кореляцій тощо), у діялогічних перегукуваннях різних досвідів врешті-решт... Така віртуальна (віртуально-діялогічна) Присутність Інших уможлиблюється – повторюю – особливими (закладеними в структурах тексту) способами розгортання смислових презентацій. У кожному тексті властиво і немає *intentio operis*, яко самодостатнього чинника регулювання читацьких сприймань-тлумачень. У тексті є лише сліди та маркери первісної авторської інтенційности... Вони – в особливостях співпоєднань тих структур, що здатні бути залученими в генерування смислів, – структур, що є відкритими до таких чи таких смислових інтерференцій і водночас мають у собі карби авторських візій, карби опіній та ціннісних уявлень, карби досвіду автора (у тім числі і власне цілком персонального художньо-творчого досвіду). Сліди первісних чужих інтенцій у тексті (від загальної архітектоніки та експліцитно виражених смислоформ та ідей до малопомітних “зморшок” самої текстури тексту) не розмивають меж мого Я (навіть у процесі цілковитої моєї занурености в розкошування читанням...). Якраз у ви-ступанні із цих меж у кроках активної реінтерпретації тексту (зокрема через *в-монтовування у корпус тексту своїх візій, смислів та власних очікувань, що їх природа – теж наскрізь смислоутворювальна*) моє Я осягає

себе, яко дійсна Активність, яко реальні дії (події) свого самовиступання у кроках тлумачення та пере-пере-тлумачування та модифікації чужих смислових побудов... Властиво самі вже ці смислові побудови починають зринати-для-мене зісподу текстури тексту також і яко вже “будівельний матеріал” для власного самоконструювання-самостановлення... Здійснюється вже не просто інтарденська “конкретизація тексту” через в-писування своїх смислів у “готові” смислові візерунки. Відбувається також і щось вельми посутнє в екзистенційному плані: відбувається також самоконкретизація (смислове себествердження) суверенних меж читацького Я в самодостатності його цілісного Его-досвіду.

Присутність устійнює себе (устійнює, яко незмінність самої себе) власне яко “хтойність” агентів сенсовідтворювання-сенсоподіляння. Не екзистування хтойности є формою Присутности, а спроможність о-присутнювати смислові потоки (розгортати їх яко реальність зустрічних смислостоків) чинить і мене, і Іншого Присутніми (співприсутніми).

Присутність, повторюю, являє себе, яко спів-присутність у полі індукованих ситуацією віч-на-віч смислів (смислів, що “починають рухатися”). А це і є поле діяльнісно (а радше співдіяльнісно, – із врахуванням того, що мовленнєві акти – це теж конкретні життєдії, або ж невід’ємна складова життєдій) експлікованих (генерованих; відтворюваних; у складний спосіб “зустрічного спів-руху” контамінованих і ретрансльованих у динамічно змінюваний простір подальшого діалогізму та символної інтерактивності) смислів (смислових агломератів).

Присутність – завжди смислоносна та смислонаповнена – переживається яко присутність (яко з’явлення у з’яву, яко “за-початкування” смислоруху) смислів. Конкретні смисли (а особливо специфічні поєднання смислів, де в смислових пере-тіканнях починають модифікуватися самі “складові” смислової конфігурації повсякчас в-бираючи в себе нові смислові прикмети та ви-являючи водночас нові прикмети своєї валентности та реляційности тощо) народжуються властиво тільки в момент свого о-присутнювання (свого з’явлення у з’яву). Присутність не лише пере-пере-урухомлює увесь попередній плін смислоруху і є цією тяглістю смислоруху, – цією тяглістю вже самої людської потенції продукувати та репродукувати смисли. Присутність є врешті-решт непозбутньою континуальністю

універсальної потреби людського буттявання (співбуттявання), – потреби в о-присутнюванні смислів, що є визначальною передумовою та умовою автентичної спів-присутности (з Іншим, Іншими, – Іншими, які *налаштовані* – якщо співприсутність дійсно екзистенційно справжня, а не симулюється – на ту чи ту можливу *сенсоносність/ сенсоутворювальність обставини віч-на-віч*. Поль Рікер теж був близький до того, щоб поза властивою семантикою слова шукати той етос інтерперсональної комунікації, який (як гадаю також і я) є посутньо смислопороджувальним. У книзі “Сам як інший” Поль Рікер вельми глибокодумно пише із цього приводу таке: “Слід... вийти за межі семантичної дії й увійти у сферу прагматики, котра враховує висловлювання, значення яких змінюється водночас зі зміною позиції суб’єкта, що висловлюється, і тою самою мірою імплікує ситуацію розмови, ставлячи обличчям до обличчя “Я” і “ТИ”.”⁷⁹

Саме *досвід життя* кожної окремішньої людини, яко водночас досвід випробування смислів на їх життєздатність, що тотожна їх спроможності бути реінтеграторами та стабілізаторами особи (зокрема знімати перенапругу життя і життєдіяльності); особливо пластична спроможність смислів щоразу ставати “оптикою” світосприймання та відповідної організації та реорганізації розмаїтих вражень, перцепцій та імпресій тощо; їх (смислів) здатність бути основою розуміння, співрозуміння, порозуміння, саморозуміння, а, отже, і чинником, що сприяє кумулятивному ефектові накопичування солідарної потуги та скріплення *Мипочуття*; здатність смислів давати поштовх *за-питуванню* і таким чином ставати “вузликами” *зосередження передзнання та передрозуміння* т. д. і т. п.), – такий життєвий досвід особи, яко досвід постійного *випробування* та постійного верифікування того, що смисли дійсно є “працездатними” (і в життєво конкретних ситуаціях, і в широкому корпусі історичної долі певного етносоціального організму), – саме такий сенсонаповнений і сенсоносний досвід особи (у тім числі і *досвід помилок*, і досвід розмаїтих *міжлюдських контактів*, і досвід *усамітненого розмислу* та медитації, і досвід гострих конфліктів та емоційних збурень, і досвід певної заангажованости у громадсько-політичній дії), – із усього цього (і багато чого іншого) вишталтовується те смислове “сито”, що пересіює та вибірково від-сіює ті чи ті раціональні (навіть і дуже раціональні) ідеї, раціональні принципи та розмаїті раціональні

⁷⁹ Рікер П. Сам як інший. – Київ, 2001. – С. 121.

критерії та схеми конструювання життєвих планів. Самі ж так звані раціональні доктрини на прикореневому рівні (*grass root level*) щоденного життя внаслідок їх термічної обробки актуальними смислами можуть видозмінюватися до невпізнання. Для людини замало “раціональних категорій” та раціонально переконливих суджень та умовиводів. Людина має потребу відчувати (прочути, пережити) смисловий ґрунт і смислово уґрунтованість всього цього в самому житті, у самім життєтворенні. Категорії та певні раціональні “ходи думки” (певні врешті-решт когнітивні стилі та епістемні можливості) можуть дійсно упорядковувати (структурувати, устійнювати стани свідомости, чинити спротив ентропійній тенденції інфо-шумів та інфо-навал, зрештою “перебирати” мислительні предмети і відокремлювати зерно від половини, чи то симулякри від дійсно референційних знаків та означників тощо), – упорядковувати саму рефлексію, самі наші мислительні здатності, “просвітляти” та певним раціональним чином групувати наші фонові знання. Але жоден щонайрозвиненіший і само-упорядкований інтелект не здатен дати *готові способи* упорядкування, раціоналізації, гармонізації самого життя. Поміж одним та другим (розумом і процесами життєтворення людини) має діяти “*сполучувальний механізм*” *сенсоутворення–сенсовідтворення*. Все, що виникає (постає у з’яву) розпочинає дійсне своє життя (суспільне буття) тільки через “підключування” до смислових мереж конкретної культури, – тільки через “в-ходження” до смислових колообігів цієї культури у певному соціопросторі її функційного роз-гортання. Тому раціональне (щонайраціональніше) буде мертвонародженням, якщо йому не дадуть життя безліч смислових наростів та смислових модифікацій – пере-пере-тлумачень – саме на цьому рівні, – на рівні смислоруху всередині самих культурно-життєвих субстратів. *З’ява є з’явою саме тому, що по-казує і ви-казує спів-зрозуміле... Саме тому, що можлива у смислі і через смисл, – через розпізнавані траєкторії смислоруху*. Але і смислорух – разом із цим – являє (ви-являє) себе у дії (будь-яка жива ситуативність – навіть суто діалогічна, суто спілкувальна) є спів-діяльнісною, або ж такою, що розгортається на тлі (або ж навіть і всередині) певної по-дієвості). До того ж, смисл не лише імплікований у дію (у дію, що чиниться із розумінням, – навіть якщо “розуміння” це нерелевантне або ж і геть неадекватне). Смисл не лише може за-початковувати дію (спонукати до дії, чи то надавати їй особливий значущості та ваги). Смисл може навіть

під-порядковувати собі саму мову дії (адже кожна дія щось повідомляє про своїх дійовців, засвідчує якісь їх прикмети та вміння/невміння тощо). Смісл може бути ключем декодування певних акціональних кодів (наприклад, акціональних кодів обрядодії, чи то, скажімо, певних літургійних дій тощо). Новопосталий смисл (смісловий новотвір), що якось несподівано навіть і для самого творця (а творчість – це теж діяльність творення, діяльність нарощування нового і не лише діяльність духу окремішньої творчої особи, але і її життєдія, її спосіб дієвого про-тистояння Не-буттю) седиментувався зі сконцентрованої зосередженості думання-переживання (а – часто навіть – із ніби довільного, ба, навіть, свавільного роз-гойдування начебто випадкових образів та цілком фрагментарно-мозаїчних когнітивних актів трохи чи на кшталт “броунівського руху”) може давати колосальне прискорення самому подальшому плинові творчих актів (вешт-решт употужнених також процесами ендокринними, – йдеться про ендорфіни і таке инше), але вже яко “наслідок” первинного спалаху прото-сміслів (хоча ще й перед цим моменти тонкої сублімації біопсихічних лібідозних енергій теж могли мати місце). Йдеться тут урешті-решт про те, що зазвичай традиційно називають творчим натхненням (а у так званім натхненні – як я гадаю – саме стрімкі флуктуації смислових “вібрувань” відіграють далеко не останню роль у роз-рухуванні творчого гону мислі, що буквально купається у багатощарових та різноспрямованих потоках переживань, образів та протосміслів. Але щонайважливіший та щонайчутливіший нерв у сув’язі смислу та дії полягає у тім, що сама сенсоносність смислів яко таких, сам процес смислоруху (що його щонайважливішими ефектами є експлікація думок, реакцій та переживань, а водночас – розуміння, спів-розуміння, порозуміння, інтерпретативне вбачання, а також сигналізування про якусь кардинальну подію, чи то загрозу, а також намагання поєднати чи то навпаки роз-ділити тих, що залучені в діалогічну співдію, одержати щось, або ж передати для когось чи то безпосередньо в-ручити щось тощо) є процесом смислодії.⁸⁰ Адже сам смисл (а він – актуальний конструкт) завсіди реально діє,

⁸⁰ Питання про смислодію не є лише питанням ефективного чи то неефективного комунікування (так званого кодування та декодування інформації у процесах спілкування). Проблема смислодії у діялозі має ще також два дуже важливі філософські аспекти щодо екзистенційної автентичности міжособового (невідчуженого, неопосередкованого функціоналізацією стосунків) єднання людей; а також питання про злуку свідомостей на метафізичному рівні інтерсуб’єктного спілкування, де усувається прита-

себто щось змінює. Інтерперсональні смисли, що зринають із живої ситуативності діалогізму, модифікують (принаймні почасти модифікують один одного, модифікують настроєво-душевні стани мовців, видозмінюють їх первісні комунікативні наміри, їх готовність/неготовність – вчинити *саме такий подальший діалогічний крок (чи то контрхід)*, чи то за-вершити спілкування взагалі. Урешті-решт саме смислові підстави дають порух до пере-міни напрямку та характеру діалогізму (зокрема також до по-чергового чи ж то не завжди почергового *turn-taking*) і т. д. і т. п. Сам смисл діалогу може бути цілком супротивним (просто таки антонімічним) щодо буквальної семантики відповідних вербальних висловлювань взятих “самих по собі”... Одна із моїх вельми здібних слухачок магістерської програми із соціолінгвістики культури Інна Залуцька у своєму вартому всілякої уваги есеї про діалог дала досить повне (принаймні доволі багатомірне в людинометричному плані) дефінітивне окреслення діалогізму. “Діалог, – зазначає І. Залуцька, – невинний процес пошуку означення нового сприйняття, пізнання, розуміння світу; потреба засвідчити причетність Іншого, переконатись, що вона (йдеться про *причетність Іншого – Р. К.*) справді є, через віднайдення спільного смислу. Саме в діялозі уявлення співрозмовників корелюються, а при цьому неодмінно змінюються назустріч одне одному... Діалог – це взаємодія, що спрямована на пізнання та розуміння себе через Іншого, котрий завжди означений через звернення, явне або приховане, відповідно артикульоване в словах чи в жестах. Але при цьому Інший не стає засобом, інструментом, знаряддям нашого самопізнання, а залишається у своїй автономності, неповторності й унікальності, врешті залишається нам цікавим передовсім як Інший і в цій неподібності на нас стає особливо привабливим (хоч нас, річ ясна, тішить те спільне, що ми знаходимо в ньому і в нас самих)”⁸¹. Саме у діялозі дуже часто зненацька спалахують зовсім нові комбінації смислів... У діялозі “*проміндії*” (комунікативної співдії) щонайістотніше ок-

манний класичному гносеологізмові дуальний суб’єктно-об’єктний поділ (усувається дихотомія – асиметрична дихотомія – суб’єктно-об’єктних розчленувань). Про це вже між іншим писали російські філософи. Див., наприклад, *Лифинцева Т. Філософія діалога Мартина Бубера*. – <http://www.philosophy.ru/iphras/library/lifinceva.html>.

81 Львівський національний університет імені Івана Франка. Міждисциплінарна магістерська програма з культурології. *Екзистенціальне осмислення проблеми діалогу у XX столітті (від М. Бубера до П. Зюскінда)*. Магістерська робота Залуцької Інни Йосипівни. Науковий керівник Дахній Андрій Йосипович. – Львів, 2007. – С. 14 (рукопис).

реслює (моє–твоє) суб’єктивне існування, а – відтак – і відхиляє почасти смислову запону (запону-для-мене) *особистісних смислів Іншого*. У діялозі утверджується сама можливість співподіляння певних смислових ресурсів через досвід співучасті в спільному діянні (у тім числі через співвибудову в межах одного поля контактування *відносно спільних дискурсії, що створюють локус (локуси) можливого співдіткнення смислів та смислових потоків завдяки співпричетности досвідів та гомоморфности фонових знань...* У смисловій стаємниченості того, що “між–нами” опрозорується смислекресленість втаємниченості, яко *смислової втаємниченості співпричетности до втаємниченого та очевидности недо-виявленого та недомовленого у психолінгвальних та психодуховних контекстах нашої спільної ось-ситуативности...*

Щонайістотніше діялогізму (на що звернув був особливу увагу Емануель Левінас) полягає у тому, що сама сенсопороджувальна здатність *обличчя* (мого, твого, її, кожного зокрема) є не просто інструментом комунікативних актів (чи то одним із багатьох опосередковувальних механізмів міжособового спілкування), а дієвим чинником, що *уконституує саму життєву ситуацію контакту*. Зокрема обличчя – у його смисловій відкритості та у смислононості (у чому *обличчя від початку формувалося як на-цілене на співприсутність та на порозуміння і на спів-дію з Іншим*) існує *насамперед для обміну поглядами, для смислової зустрічі поглядів: Я не тільки бачу очі Іншого, – каже Левінас, – я також бачу, що він дивиться на мене...* Таким чином діялогічний акт не лише розпочинається ще до його вербальної експлікації, але й зароджується у самих своїх душевних (а також *в етичних*) імпульсах, що *“втручаються” у сам живий перебіг смислоруху та миттєво о-креслюють саме міжособове поле можливої інтерференції смислів та протосмислової вибудови попередніх містків діялогізму*. Погляд не просто в-дивляється в обличчя Іншого, а наче в-дивляється-зазирає в криницю смислів, – в онтичну криницю співможливого співбуттювання. Обличчя не просто *щось означає і щось о-значає*. Обличчя не просто *щось ви-ражає і щось відображає...* Обличчя не просто *за-кликає до співвідповідальности за можливі наслідки діалогу*. Дійсно обличчя спроможне “тематизувати душу”, але й воно здатне також “одухотворювати” тему. Воно здатне також передувати тому, що просто спонукає до прямого емоційного реагування і за-

кладати у це реагування ті смисли, що безумовно вищі та витонченіші від самого безпосереднього стимулу реагування... Обличчя – це суще душі, це смислоформи залученості душі у живу співприсутність. Поза обличчям, без обличчя немає повноти присутності. Як писав був Дерида у своєму розлогіму трактаті про Левінаса (“Насильство і метафізика”), обличчя “не втілює, не облицьовує і не сигналізує ні про що, окрім себе самого, душі, суб’єктивності”. Тому й думка, тема, ідея, смисл – це майже безпосередньо і напругу – обличчя. Контрагент комунікації *абсолютно присутній у своєму обличчі*. Обличчя не тільки о-повідає про Іншого і ви-повідає Іншого, – воно в своїй епіфанії показує мою (твою, її) по-кликаність до відповідальності за Іншого: обличчя, – каже Левінас, – викликає до суду, обличчя допитує, обличчя сповіщає про те, що Інший є моїм ближнім, тобто врешті-решт є тим, котрий здатен по-діляти зі мною спільні смисли і – завдяки саме цьому – вибудовувати співприсутність, співдію і діалог... Автентичний діалог ледве чи можливий, якщо у поглядах Іншого ми не спроможні прозирати бодай *слабке жевріння його особистісних смислів та смислів його предиспозиційності щодо мене*.

Що означає згасання смислу? Згасання смислу означає, що людина, яка вже не пошукує смислу, не є спраглою того, аби перейнятися смислоносністю смислу (чи ж то – навпаки – употужнити смисли новою душевно-духовною та аксіо-орієнтувальною напругою та заново сповнитися у естві цією повнотою та життєствердною силою смислу) *духовно сутеніє (та водночас мізерніє – сповзає внутрішньо до випадково-ситуативного рівня, ви-ловлюється – у самому своєму естві – у ці пастки з-дня-на-день ситуативності у своїй куцїй – в рамках “стимул-реакція” – вузько-утилітарній та вузько-гедоністичній квазімотиваційності, – у мотиваційності, що цілковито позбавлена внутрішнього гону – гону у координатах смислів граничних)*. Така людина вже не тільки не спрямована у якесь – бодай найближче – майбутнє, але й відізольована – відсепарована від минулого. *Смислотворчу силу має не слово, а людське життя і – відповідно – життя слова у самій плинності життєвих ситуацій та притаманних їм життєформ*. Йдеться не лише про модуси слововживання (зокрема і ті, що обумовлені рамцями конвенційності тих чи тих дискурсивних практик, обумовлених ілокутивними силами чи то специфікою мовленнєвих жанрів та функційно-комунікативних локусів (жанрів,

реторик, функційних топосів, які не лише кореспондують із тут-та-тепер ситуацією, але й витворюють цю живу ситуативність, підживлюють, модифікують, чи ж то намагаються знейтралізувати її та “перекроїти” на якийсь зовсім инакший кшталт). Далеко не лише мовна компетенція та компетенція комунікативна регулюють слововживання... Слововживання (в усій своїй поліваріативності та в нерозривній єдності із паралінгвальними актами) підпорядковується також *особливій внутрішній логіці дійсних смислових потоків*, що сам спосіб їх “пере-хрещування”, зливання, зіштовхування чи то цілком непримітної інтерференції за-дається складнодинамічною взаємодією чинників самого життя (зокрема і на рівні всеохопної дійсної *тканини акціонально-символьної взаємодії людей*) та життєвого середовища, яко насамперед *середовища дійсних людей*, – *середовища, де розгортається і згортається (у діях, у речах, у символах, у стосунках тощо) дійсний досвід людей та їх груп*, – аж до *глибинного* (“самооркестрованого” та саморегульованого) габітуса, як його розуміє П’єр Бурдьє. Коли я кажу про те, що сенсоутворювальну силу має Життя загалом (а не життя, яко лише мовлення, як інтерпретативна активність, як ілокуція, перлокуція та перформативність мовленнєвих актів тощо), то наголошую власне на тому, що хоча, звісно, мовлення (зокрема живий діялогізм) і окреслює – охоплює конкретну ситуативність “берегами” значень і смислів (у тому числі і смислів паралінгвальних дій і порухів, а також смислів, що імпліковані у проксемію тощо), однак *смислотворчу силу має сама здатність (спроможність) людини запускати смисли у гру*, – *здатність людини орудувати субстанцією сенсу*. У цьому плані сенсоутворення та людське життя онтично тотожні.

Дихотомія дії і мислення (зокрема виокремлювання рефлексії та розмаїтих модусів потоку переживань із процесів життєдіяння та співдіяння людей) – хибна (про це зокрема у Ганні Арендт). Адже саме мислення і о-смилювання (на-діляння смислами власних вчинків і покладання смислів у невидимих “коридорах” певних спрямувань життєдіяльності на рівні *vita activa*) і є початковою ланкою життєнаснажування дійовості дії та її ви-ходу у сферу Нового... Її “за-шкалювання” поза звичні очікування (поза експектації довкілля) щодо дій: *сама дія змінює сенсогенерувальну напругу*, а не лише підживлюється нею. Дія Нового (О-новленого у дії і через дію Смислу)

буває незрівнянно дієвішою від тих прямолінійних механізмів, що приховані поза пласкою формулою біхевіоризму *стимул-реакція*⁸². Адже сенс – це не лише ситуативний сенс (реакція на ситуацію та моментальний конструкт-ейдос ситуації), а те внутрішнє спонукання до дії (стимул-хотіння, стимул-налаштованість на стимул-прагнення-до...), що ви-будовує (уконституїовує) самутут-і-теперситуативність). Сенсоутворювальність хотіння “запліднює” дію (чинить дію “вагітною” смислом) завдяки інтенсивній вчинковості усього плану сенсо-логії... Сенсології, яка завжди є синтезом мислі й переживання, – зокрема також і антиципативного переживання того, як (яким чином) смислові потоки теж діятимуть. Тобто в який спосіб ці потоки надаватимуть ситуації саме *певної (ідіоситуативної) сенсонаповненості*. Йдеться власне про переживання того, як ці смислові потоки (що тотожні внутрішній сув’язі мислення та переживання) змінюватимуть сам образ (образ, що теж є констеляцією смислів, яко ситуативних конструктів) *сцени дії*. Сама дія стає дією власне, яко виокремлена і нюансована тими смислами, які цій дії приписуються. Дихотомія дії і мислення (саме у переживаннях потоків смислів) цілковито знімається у внутрішньому синтезі подієвості, переживання і мислення. Саме дія може спрямовувати мислення в нові епістемні русла та дати поштовх засадничо новому сенсоутворенню (у цьому останньому – наголошую – знімається дихотомійність мислення і дії).

Дія, яко *початок* (а отже, і певна несподіваність) ініціює нові смислові ігри, які самі собою повсякчас оновлюють смисловий фон і

⁸² На жаль, сьогодні і ця пласка формула (в умовах цілковитого домінування цінностей консюмеризму та вузького утилітаризму) стає притаманною значним (стратифікаційно вагомим) категоріям людности. Сенси майже вивітрюються, – випадає “серединна” ланка життеутворення та зосередження мотиваційних сил. Залишаються лише голі “подразники” предметів споживацтва. Людина щораз більше радше стає людиною-консюмером, аніж людиною дійовцем. Звуження спектру сенсомотивальних сил пасивізує людину: сенсоносний стимул до дії згасає і “розпливається” у світі перенасиченому речовізмом, накопичуванням і насолоджуванням-аж-геть-до-смерти. Вищі побудження дійсно підмінюються стимулами та реакціями. На цьому тлі стає зрозумілим така дещо парадоксальна думка Ганни Арендт: “Заклопотаність сучасними теоріями біхевіоризму спричинена не тим, що вони помилкові, а тим, що вони можуть стати істинними, і що вони є найкращою концептуалізацією конкретних тенденцій у сучасному суспільстві. Досить можливо, що новочасна доба, яка почалася таким безпрецедентним і багатообіцяючим спалахом людської діяльності, повинна завершитися крайньою найстерильнішою пасивністю, яку ми тільки знаємо з історії” (Арендт Г. Становище людини. – Львів, 1999. – С. 248.).

смилову “поліхромію” людського буттявання. Посередниками у дії (яка зазвичай є водночас комунікативною дією) є *смилоносні потоки*, які є не лише потоками мовлення, але й смислами, що імпліковані в нутро самої акціональності та самої живої ситуації дії. Цілісна смислодія урухомлює інтерференцію відчуттєвого, почуттєвого, предиспозиційного та імажинативно-ейдетичного: конструювання образу-ейдосу самої дії в перебігові дії стає водночас одним із урухомлювачів дії (а не лише “вплітається” в ментальні репрезентації дії). Дії припроваджують до нових (оновлених) смислових обривів: адже кожна дія, – це завжди *новизна* і *непередбачуваність*. Головне, що ініціює дія: вона ініціює зміни у смислових констеляціях. Близькою до такого динамічно-смилового розуміння дії була Ганна Арендт, яка у книжці “Становище людини” писала: “Діяти, в найзагальнішому значенні означає виявляти ініціативу, започатковувати (як вказує давньогрецьке слово *archein*, “починати”, “вести” і відповідно, “керувати”), урухомлювати (що є первісним значенням латинського слова *agere*). Люди, виявляють ініціативу, тому що вони *initium*, новоприбульці та початківці завдяки народженню спонукаються до дії... Той початок є не те саме, що й початок світу; *це не початок чогось, а когось* (курсив мій. – Р. К.), *хто започатковує сам себе* (a beginner of himself)⁸³. Зі створенням людини принцип початку з’являється в світі сам собою, що, звичайно, є лише іншим способом висловлювання того, що принцип свободи виникає тоді, коли було створено людину, але аж ніяк не раніше. Цей характер приголомшливої несподіваності притаманний усім початкам та усім джерелам” (“Становище людини”. – С. 136.). Мовленнєвий текст – повторюю – стає частиною життєдії саме тому, що він тією чи тією мірою (але завжди!) пов’язаний із намірами, зі спонуканнями, із бажаннями *вплинути на Іншого та на сам перебіг живої ситуативності; із самомотивуванням, що теж може бути початковою ланкою дії і т. д. і т. п.* Текст (живий мовленнєвий текст, текст писаний, а також ситуативне розгортання поведінкових паттернів і так званих поведінкових дисплеїв, яко акціональний – доконче смислоносний – *текст самої співдії*, чи то навіть і звичайної *співприсутності*) завжди є частиною соціальної (соціокультурної) дії, а не лише спілкувальної

⁸³ Самозапочаткування – це самостановлення через нарощування ідіоособового смислового підґрунтя, що в ньому вкорінюється инакшість і своякість окремишнього індивіда.

поведінки яко такої (яко системи модусів та регулятивів обміну репліками та певного комунікативного інструментарію передавання самої можливості ви-словитися Іншому, а також, яко певної послідовності та певної системи комбінування *іллокутивних сил та експресивних ресурсів мовлення, а також яко системи послуговування певним репертуаром дискурсивних тактик тощо*). Живі спілкувальні тексти в життєвих обставинах дійсного поміжлюдського контакту посідають не стільки лінгвістичний (як це зокрема вважають представники так званого *критичного дискурс-аналізу*, між іншим Рут Водак), а набагато складніший ситуативно-смысловий характер. Чому ми раптом *бажаємо говорити? Звідкіль “ви-ходять” наші комунікативні наміри? Що спонукає мене (тебе, її) ви-словлюватися? Що спонукає мене прислухатися, з-увагою-в-слухатися (чи – навпаки – не звертати жодної уваги) стосовно того, що виходить із вуст та ви-пливає із паралінгвальних дій контрагента комунікації? Що на-дає нам простір (психокультурний простір, інтра-інтерсуб’єктний простір) для говоріння? Що об’єднує мовця та слухача (чи лише так звані мовленнєві дії, як, скажімо, у соціальній концепції мови Вундерліха)? Які ж властиво діяльнісні підстави послуговування лінгвальною системою, про що так багато писали представники відомої школи функційної прагматики Йохен Ребайн (*Rehbein*), Еліх та інші? Йдеться тут насамперед про динамічну (неподільно-холістичну) єдність конвенційно-комунікативного, вербального, паралінгвального вкупі зі значущими та смислоносними екстралінгвальними чинниками. Йдеться насамперед про комплексні (вельми багатомірні) *життєдії* (у *життєсвіті* та “*всередині*” певного світообразу; у *життєвому середовищі* та у *мінливій ситуативності життя*; в *обумовленості певним соціокультурним і особистісним досвідом та так званими фоновими знаннями, в обумовленості інтенціями, цілями та сенсожиттєвими орієнтаціями*; у *динамічній співприсутності та співдії з Іншими*; у *напружених сенсожиттєвих пошуках та у життєвих зламах і межових ситуаціях, у прагненнях до щастя та в обставинах лихоліття, розгубленості, дезорієнтованості, резигнації і т. д і т. п.*). Йдеться також про місце *життєдії*. Йдеться про дуже конкретні соціокультурні *топоси*, які є властиво *інтерпретацією місця, специфічним переживанням місця, конструктом місця; місцем якихось значущих зустрічей та місцем значущих реплік; місцем певних поворотних моментів у жит-**

ті; місцем певних специфічних форм життєдіяльності; чи то місцем сталого розгортання відносно устійнених життєформ, місцем з ретенціонально-смісловими на-шаруваннями ретро-сенсів у їх “ви-гулькуванні” із вертикально-діяхронних контекстів та інтертекстів у площину актуальних зараз-обставин тощо, цебто наділеними певними смісловими сув’язями та певними пасмами смислів сферами чи то функційними локусами життєдіяльності. Текст (навіть якщо він розглядається як складова серії текстів і вкупі зі складною взаємодією текстів із певним репертуаром топіків та відносно устійненим репертуаром мовленнєвих жанрів тощо) як такий ще не продукує смислів. Текст є важливим (але не винятковим) механізмом запускання смислоруху. Важливою при цьому є вже не суто лінгвальна семантика тексту: впізнавання-розпізнавання того, що певні синтагматичні структури тексту є вже “відомими”. Щонайважливішим у багатомірній життєдії (з її ядром мовленнєвої інтеракції, чи то звичайної співприсутності, яка теж сповнена смислорухом) є самі способи вмонтованості текстів у живу ситуативність – конкретно-ситуативні способи дискурсивно-співдієвого орудування текстами (йдеться тут не лише про прагматику лінгвальних знаків, а радше про діяльнісно-мотиваційну – знову ж таки засадничо ситуативно-сміслову – силу текстів, їх ілокутивні, перлокутивні та інші впливи, їх дію на самі стосунки комунікантів, на перебіг їх взаємин, яко взаємин інтерсуб’єктивних та групових, їх дійсну “вплетеність” в усі без винятку життєформи тощо). Йдеться також про послуговування текстами не лише залежно від намірів комуніканта, а також залежно від його дискурсивного тезаврусу, від притаманних конкретній комунікативній спільноті та індивідуальному досвідові комуніканта репертуару топіків (також – що особливо важливо – самого характеру наративізованості свідомості та життя комуніканта), – йдеться тут властиво насамперед про такі загальні сенсогенерувальні аспекти бесіди (живого діалогізму), як горизонти життєвих цілей, горизонти життєвих сподівань та горизонти цінностей комуніканта (геть усі вони, властиво, онтично та екзистенційно збігаються із граничними смислами, а радше зі специфічно-індивідними баченнями-переживаннями та своїкими коваріюваннями таких граничних смислів). Антропометричні виміри спілкування jako сенсотворення (сенсовідтворювання) конче потребують також врахування характерології мовців, ідіоіндивідуальних особливостей їх кому-

нікативного та життєвого досвіду (одне і друге власне і “перетинається” на конверсаційно-побутовому рівні) та особливостей реагування у тих або тих типових чи то атипових обставинах (включно із тим самооркестрованим та саморегульованим пластом досвіду, що його П’єр Бурдьє називає габітусом). Нагадаю тут, що самими смисловими потоками (і інтрасуб’єктивними, і інтерперсональними у полі безпосереднього діалогізму) *увиразнюється* (стає більш-менш зрозумілою та самозрозумілою, – у плані очевидності моїх хотінь, очікувань та моєї мети для мене самого тощо), *унапрямується*, *наснажується*, *мотивується* співдія людей. Це стається також і тоді, коли йдеться про конфліктну співдію, про ворожнечу, про проти-стояння, як-от, скажімо, проти-борство в залі Парламенту). Ось чому незгода із контрагентом комунікації (демонстрація цієї незгоди, яка зрештою може бути лише проявом присутніх розбіжностей у “сповиванні” речей, подій і так званих “фактів” у цілковито різні смислові пасма, тобто наслідком звичайного нерозуміння одне одного) є намаганням деконструювати, девальоризувати, знецінити-заблокувати, або ж спрямувати у цілком інше смислове русло (наприклад, кардинальної реінтерпретації) генеровані конкретно-ситуативно смислостоки. Незгода не завжди проявляється як пряме вербальне заперечування, чи то як сперечальність. Незгода може маніфестувати себе у перемиканнях коду (code-switching) на рівні реторико-стилістичному та у несподіваному змінюванні мовленнєвого жанру та самих дискурсивних стратегій (відмовчування вкупі з тими паралінгвальними актами, що його супроводять, теж може бути формою категоричної незгоди). Властиво сама згода чи то незгода може бути засадничо аксіологізованою та – відповідно – “інфікованою” тими чи тими “різнополюсними” чи то – навпаки – схожими – для різних співучасників контакту – ідеологемами, що теж пронизані певними смислами, – аж до граничних смислів. Влада дискурсу, влада над дискурсом, опанованість самої ситуації, котра уконституїтована дискурсом (домінантна чи то субдомінантна позиція у контексті співдії) і, нарешті, *дискурс влади* (а йдеться не лише про владу інституціоналізовану, але й про владоможність соціорольової позиції, чи то якоїсь життєво-ситуативної чи навіть характерологічної *переваги*, чи то переваги так званої *авторитетності* тощо). У контексті сперечальності, рішучої незгоди, чи то напруженої *агоністики* (у тому розумінні, що його надавав цьому давньогрецькому

концептові Річард Рорті) посутньо сенсоносними є не лише *самі амбіції переваги, чи то прагнення до влади-преваги у зараз-ситуативності), але й моменти суб'єктивного себе-ствердження (самозапевнювання) не лише щодо Іншого (Інших, чи то щодо невизначеності і дво-значності обставин діалогу), але й також щодо власної невпевненості, чи то актуальної своєї внутрішньої амбівалентності (це можна було б тлумачити, яко хотіння – свідоме чи недоусвідомлюване – здобути нарешті владу над самим собою, опанувати себе, позбутися двоїстості, визначитися).* Ці чотири (часто внутрішньо взаємопов'язані) виміри *дискурсивного о-панування ситуації* є усвідомлюваним (чи то навіть і невідрефлектованим) намаганням *присотосувати під себе (пере-присотосувати) ситуацію, накинувши цій останній (розгорнувши у надрах цієї останньої) саме свої смисли та власні інтерпретативні моделі і, зрештою, власні дискурсивно-стильові модули спілкування, яко смисли, опінії, візії та потрактування-тлумачення домінантні.* Цебто не лише яко такі, що їх “знають” (розуміють-розпізнають принаймні почасти), але на які вимушені також і “зважати”, яким змушені навіть підпорядковуватися і навіть керуватися (тобто *вже є певною мірою* по-керовані цими Інакшими смислами, що *інтросектуються і діють вже, впливають уже на світообраз і на життєво-поведінкові акти, яко начебто первинно свої.* Ясна річ, тут водночас діють також і розмаїті *соціопсихічні механізми конформізації – від сурестії та мімесису Габріеля Тарда до дзеркального (чи то – відображеного Я) Чарльза Кулі.* Але й дієвість та глибина дії цих (та інших) соціопсихічних механізмів теж узалежнена від міри *резистентності* (зокрема “розгалуженості” та відносної устійненості) тих актуальних смислових мереж (зокрема у їх “зав'язаності” на граничні смисли), що поділяє кожний із комунікантів (всередині яких – цих смислових мереж – перебуває ідіоіндивідуальне Я кожного зі співпричетних до конкретної живої ситуативності в її плінності та в її діалектиці профаз та епіфаз тощо).

Смисли не є похідними від дії семантичних структур лінгвізованих (дійсно тотально пронизаних дискурсивними практиками) соціокультурних процесів. Смисли (а радше складні конфігурації смислів, динамічні реляції смислів, валентність смислів та смислові ігри тощо) є цілковито первинними щодо соціокультурних зрушень і так званих історичних змін (подій, суспільно значущих впливів, змін

активностей та акцентів у діяльності інтерпретації життєсвіту та перемін-трансформацій у цьому останньому). Властиво тлумачення та пере-пере-тлумачування перемін феноменологічно стає суттєвою частиною цих перемін, – зокрема присутніх перемін у світообразі, а – отже – і в самій рецепції світу (стає новим світовідчуванням, яке певним феноменологічним *поток*ом переживань) вкупі з якимось новими модусами та фреймами саморозуміння, а також оновленими когнітивними мапами та новими когнітивними стилями. Маю тут навіть відвагу сказати, що й нові історичні епохи зароджуються (а відтак розгортаються-постають), як смислові ембріони (ті особливі смисло-по-єднання, ті смислові сув'язі), що “згущуються” у лоні нових смислових візій та в оновлюванім смислорухові і, насамперед, у надрах кардинально оновлюваної інтерпретативної активності людей (йдеться тут зокрема про виникнення нових способів тлумачення життєсвіту, що онтично тотожне його конструюванню-реконструюванню на базі нових чи оновлених смислових ресурсів, – нових цілей і цінностей, нових ідей та підходів, нових способів сенсопокладання та нових способів нюансування, структурування та нової категоризації смислостоків; зрештою на базі нових типів раціональності та нових способів поєднування – чи непоєднування цього останнього із ірраціональним, над-раціональним, ба, також із нонсенсом (зокрема у дельозівському розумінні). На цьому тлі навіть і наукові та супертехнологічні відкриття (та пов'язані з ними *зрушення* парадигми) є завжди певним наслідком інтенсифікації смислоруху, певних перемін у динамічних смисловідношеннях, у їх співвідносній релятивній значущості, у їх новій здатності до конвергенції та контамінації; у нових інтересах та зацікавленнях інтерпретаторів (а всі ці нові диспозиції, інтереси та зацікавлення теж – у глибинах своїх – зазнають дії нового сенсопокладання). Годі й казати, що такі кардинальні зрушення парадигми залежать також від якихось нових динамічних співвідношень поміж *ratio (cogitates)*, *спонтанністю смислоруху та очевидно непередбачуваністю такого різновиду смислоруху як смислові ігри*.

Лінгвізація соціокультурних процесів у Рут Водак (а живі дискурсивні практики, яко інтегральні складові співприсутності та співдії дійсно таки є частиною реальних соціокультурних процесів, ба, навіть, і цю найважливішим чинником вибудови соціокультурного поля, – аж до

посутніх аспектів його стратоутворювальної, сублокальної та субкультурної здиверсифікованості), на жаль, має характер монолітного неомарксистського детермінізму (із його пошуком так званих “причин” і так званих наслідків, а також “базисних” речей, що вони, мовляв, викликають чи то обумовлюють певні сили надбудови. Насправді *лінгвальне, смислове та соціокультурне є взаємозумовленими*. Скажімо, інтерпретативна активність мови (мовців) уможливлена їх соціокультурним досвідом (яко досвідом попередньої співдії та актуальної співприсутності, – у тому числі досвідом занурювання у смислопоток та досвідом зорієнтованості у цих смислопотоках та поміж ними у життєвих (життєдіяльнісних) полях онтичної співпричетності. Зрозуміло, – повсякчас інтерпретований (реінтерпретований) життєсвіт (що включає також і самоінтерпретацію, і візію самого себе, і смислове конструювання образу Іншого) стає посутньо вербалізованим (лінгвізованим). Однак, беручи глибинно, – інтерпретація – це не комбінування слів (чи то лексем і фразем тощо), а комбінування смислоформ, комбінування смислоносних життєформ, смислоносних поведінкових актів, смислообразів та “багатоповерхових” смислознаків, які вже стали частиною соціокультурного середовища та вже скріплені докупи самими можливостями багатощарової та поліморфної комбінаторики актуальних (для певних комунікативних спільнот) смислових мереж. “Вклад” дискурсів у соціокультурну життєдіяльність полягає насамперед у їх (дискурсів) здатності імплікувати (інтросектувати, інскрибувати) смисли у живу ситуативність, у саме довкілля (яке є *довкіллям людей*), а також певним чином модифікувати смисли та трансформувати смислові відношення, “вмонтовуючи” смисли в дещо інші смислові простори. Це одна із чільних функцій живих дискурсивних практик: розгортати дійсні смислові відношення та вибудовувати і реконструювати ті смислові простори, які засадничо тотожні дійсним соціокультурним просторам (у їх можливостях, у їх межах розуміння-порозуміння-співдії та, ясна річ, у їх дійсних об-меженнях). Що ж, властиво, кожна конкретна людина (окремішній індивід) інвестує у ці дійсні дискурсивні практики? Особа інвестує насамперед свою здатність бути онтично співприсутньою та співпричетною. Але й ця життєва інвестиція людини у численні та розмаїті поля дискурсивної співдіяльності (що невіддільна від життєдіяльності загалом) базована на смислах, базована на тому, що

людина є істотою смислоносною і саме тому Присутньою, а не просто сушою, яко фюсіс. Отож людина інвестує у дискурси (а, отже, і у співдії людей, отже, і у людські стосунки, отже, і у виробничі відносини, – якщо саме це дуже бажають бачити тут неомарксистичні) насамперед *смисли та смислодії*. Навіть і колообіг доларів (чи то, скажімо євро або юанів) абсолютно не був би можливий поза “колообігами смислів”, поза циркулюванням (перцепцією – апперцепцією – тлумаченням-пере-перетлумачуванням – рекомбінуванням – подальшою трансмісією) доволі складних смислових конфігурацій... У вельми складній обопільній “термічній обробці” смислів дискурсами, а дискурсів та дискурсивних ситуацій потоками смислоруху *ви-працьовуються та публічно легітимізуються (стають на-бутком, що більш-менш поділяється, – поділяється певною комунікативною спільнотою; сублокальною спільнотою; мезокомунікативним колом людей, що зазвичай збігається із референтною або ж еталонною групою і т. д.)* *опінії та стереотипи, предиспозиційна налаштованість на певні дії (спів-дії, чи проти-дії – на певну готовність діяти – за, або ж діяти – проти) та так звані ін-групові та авт-групові атит’юди, а також набувають свого поширення і роз-просторювання (у співвідповідних соціокультурних полях та у комунікативних спільнотах) такі складні смислові утворення як мітологєми, ідеологєми, ідеали тощо. Опінії та стереотипи (не всі опінії стереотипізуються, але кожен стереотип, яко мультикомпонентний агрегат має у собі момент опінії і зокрема оцінковості) можуть навіть набувати і мотиваційної та спонукальної сили у загальній динаміці співдій. З другого боку, опінії є способом “пере-бирання” – пересіювання – селекціонування смислових потоків (у смислових потоках). Саме у такий спосіб *шаблонізація свідомості опініями та стереотипами є навіть і відносно корисною функцією задля “стримування” тих надлишкових смислостоків (а також того надміру іще не структурованих смислами переживань), які би могли в іншому разі цілком хаотизувати наше сприймання, наше розуміння, наші когніції*. Критичний дискурс-аналіз (зокрема у лінгвосоціологічних дослідженнях Рут Водак міжетнічних, расових процесів, зокрема стосовно мігрантського середовища в Австрії) постулює, яко підставовий засновок те, що *нерівність і несправедливість у множинний спосіб безнастанно реплікуються у мові і саме там легітимуються*. На мою ж думку, легітимує не саме мовлення. Мовлення (саме у*

типових, чи то стало самовідтворюваних комунікативних ситуаціях) на-дає публічній легітимності певним сув'язям смислів, а вже ці останні сприяють устійнюванню (чи то навіть і релігізації) опіній, стереотипів, предиспозицій, очікувань (насамперед експектацій щодо узвичайнених (йдеться – нагадую – про специфічні сув'язі смислів) способів чи то модусів тлумачення (а – отже – потрактування та оцінювання). Врешті-решт постулювання в КДА (у критичному дискурс-аналізі) контекстуальних значень та значень інтертекстуальних уже є, на мою думку, десь на шляху до розуміння вирішальної ролі смислів, а не просто лінгвальної семантики. Цікавими у дослідженнях Р. Водак та її колег є цілком слушний погляд на *конверсалізацію* (своєрідне *уповсякденювання*) публічного дискурсу, яка (така конверсалізація) має на гадці реструктурувати межі поміж публічним і приватним життям через переміни в дискурсивних практиках. Варті безумовно уваги також погляди репрезентантів КДА на дискурсивне конструювання національних ідентичностей у межах Євроспілки.⁸⁴ Зазначу, що знову ж таки *будівельним матеріалом для вибудови динамічних структур етноідентичностей (а різні спільноти та нації посідають різні стратегії вибудови ідентичностей та різний “запас” взірців, мітологем, етноейдем, символів та наративів для – буквально – в-балакування смислів національного самоусвідомлювання, – різний набір домінантних розрізнявальних прикмет тощо) є все-таки врешті-решт певні устійнені смислові конфігурації, що є кореферентними із певними цілісними структурами лінгвокультурного досвіду, що позначається також і на “решітці” лінгвокультурних концептів.* Культуру, суспільство (соціальні структури вкупі з їх функціонуванням) та ідеологію дійсно годі розглядати як екстралінгвальні чинники. Адже вони (у їх єдності та внутрішній динаміці) абсолютно неможливі поза сенсопродукувальною роллю мовленнєвої діяльності, яко складної сукупності структурально-функційного та діяльнісного (завсіди – життєдіяльнісного) *процесу по-єднування і реальної злуки мовлення та життя (мовлення і життєсвіту; мовлення і життєвого середовища; напруженого мовомислення та відповідального здійснення (завсіди яко сенсопокладання) якогось кардинального життєвого вибору; мовлення та життєформ (саме мовлення у цілісних*

⁸⁴ Порівняй, наприклад, *Iedeme Rick and Wodak Ruth, Introduction: organizational discourses and practices.* – *Discourse and Society*, 1999, 10(1): 5-20.

структурах дискурсу “на-рощує” на себе власні життєформи, – аж до геть конвенційоналізованих та навіть ритуалізованих життєформ, які почасти перекриваються із дискурсивними тактиками); на решті мовлення і специфічних функційних топосів життєдіяльності; мовлення і конкретних життєвих ситуацій інтерсуб’єктивної співдії; мовлення і внутрішньої логіки розвитку міжособових та поміжгрупових стосунків; мовлення та процесів енкультурації та соціалізації і т. д. і т. п. Ідеологія яко процес (і яко ідеологічні продукти цього процесу у суспільно-життєвому їх симбіозі радше вже не з доктринальною творчістю ідеологів скільки у симбіозі із дійсними громадсько-політичними процесами); далі – культура, яко процес генерування артефактів та їх подальшого суспільно-життєвого функціонування у тих процесах рецепції артефактів (у тім числі експлікованих у вербальний спосіб артефактів); у процесах їх використання в самому житті (навіть у нетипових для них функціях); у процесах тлумачення, що миттєво пере-ростає (яко інтерпретування перед-поставою-Іншого та щодо Іншого) у їх подальшу трансмісію (зокрема у їх діяхронну континуальність, де вони – ці артефакти – в-ходять у вельми складні інтертекстуальні смислові ігри та у смислову співдію із обставинами життєвого середовища, які теж зазнають повсякчас тих чи тих діяхронних трансформацій та перепере-о-смиленнь тощо, – геть усе це цілковито неподільно (без жодних “швів” між начебто осібними ділянками та без жодних структурально-функційних “демаркацій”) завсіди є з’єднаним до купи із мовленнями, занурене в мовленнєву діяльність (зокрема в живе контактування людей) не просто через цілісність дискурсивної життєдії. Йдеться тут про дещо інше. Йдеться властиво про взаємозалежність (у процесах відносно устійненого самовідтворювання) смислових основ життя та смислових модусів і засобів залученості в це життя, – у тім числі у життя, яко у пошук смислів, у життя, яко у напружене сенсопокладання та сенсоорієнтування, у життя, яко у сенсорозпізнавальну, сенсообстоювальну та сенсо-втілювальну життєдіяльність (а геть усі культурні артефакти є феноменами в-тіленних смислопоєднань). Врешті-решт і ідеологічне, і культурне є співпоєднаними сферами життєдії (безлічі життєдій) задля витворення окремих смислових світів життєдіяльно-комунікативних спільнот та задля скріплювання їх смислових (що онтично тотожні соціо-

культурним рамцям, а відтак тотожні також ланцюжкам та “згусткам” актуальних комунікацій) *рубежів*. З одного боку, ці смислові рубежі відносно окремих смислових світів релятивізують ці останні щодо можливостей розуміння та порозуміння зі “сусідніми” смисловими світами. Однак – з другого боку – саме множинність та поліваріативність смислових світів удоступнює для людини можливу діалектику народження “третіх” смислів та продуктивного (у сенсогенерувальному плані) контамінування первісно різносмислових мереж, що – в свою чергу – створює для нас (для мене – для тебе – для неї) момент відносної свободи (насамперед – свободи думки, свободи від “в-тиснености думання” та світосприймання в якийсь одномірноплаский матричний світообраз, що притаманний кожному окремишньому із психокультурних світів зокрема). Рубежі ідеологій (які насправді є смисловими рубежами, зокрема у способах покладання граничних смислів); смислові рубежі культур (локальних культур, субкультур тощо); дійсні рубежі соціальних груп та соціальних інститутів окреслюються складними пасмами смислів та смисловідношень. Нові ідеології (чи то якісь менш всеосяжні – часткові – світоглядного типу доктрини) можуть посутньо розширювати та модифікувати смислові мережі культур (зокрема употужнювати їх експансію на “сусідні” смислові світи, чи то – якраз навпаки – робити ці культури вразливими щодо смислових “вірусів” Інакших смислових світів). Отож ідеологія як певна система і як процес (зокрема як процес *ідеологічних впливів, вбалакування-навіювання певних ідеологем та ідеологічних слоганів*; а також як один із чинників, що може бути залученим у ресоціалізацію людини; а також як один із інструментів політичної боротьби та боротьби за владу тощо) може бути як інгібітором, так і каталізатором культуротворення. Це залежить від того у який спосіб ідеологія діє як одна із сенсоутворювальних сил, – зокрема від її творчо-інспірувальних потенцій, а також від її здатності *інвестувати нові ідеї у сенсоферу*; її здатності посилати творчі імпульси; її – ідеології – спроможности чи то неспроможности нарощувати (чи то – навпаки – блокувати) нові *сенсоутворювальні осередки* в суспільстві (у спільноті); її спроможности *посилювати аксіологічну значущість співвідповідної проблематики, чи то – навпаки – девальоризувати цю останню, сприяти лише знецінюванню та вивітрюванню певних – дійсно ключових для певної культури – смислів та смисловідношень...*

Ідеологія не просто має вихід у сферу *praxis*-у. Ідеологія стає частиною *praxis*-у вже на рівні *авто-* та *гетеро-стереотипів*. А ці останні (а вони завжди здійснюють свій смислорух та свою контактувально-ситуативну актуалізацію, чи то неактуалізацію, яка теж має сенс “слабких” – ідеологічно нефіксованих, ідеологічно “ненаснажених” – стереотипів) завсіди функціують лише у “тандемі” із автгруповими та інгруповими атит’юдами. Вони завбачують дійсну чи гадану *співприсутність Іншого/Інших* (водночас ця бінарна опозиція (*Я – Інші; Ми – Інші*) підживлює *етноцентризм, або ж почуття спільнотнісної чи то групової пере-ваги над Іншими – почуття переваги бодай у певних ділянках життя чи то переваги у якихось певних життєформах – зворотнім чином* витворюючи *співвідповідні життєві імпульси для розмаїтих ідеологій вже на рівні grass roots level самого потоку життя яко такого*. Кожна ідеологема (зазвичай – комплекс ідеологем, агломерат ідеологем “довкола” якогось жорсткого десигніфікатора на кшталт, скажімо, “класової боротьби”, “расової чистоти”, чи то так званого “державотворення” тощо) не тільки співвідноситься із певним фрагментом *наївної картини світу (світообразу)*, але також – із різних боків – “підсвічується” тими констеляціями смислів (констеляторними конструктами), які співвідносяться із відповідним фрагментом світообразу, або вже, радше, навіть і вмонтовані в цей фрагмент (посідають характер стереотипу, мітологем, етноїдеми чи то устійненого націокультурного/етнокультурного символу тощо). Співвідповідні фрагменти світообразу – у зворотній спосіб – можуть індоктринізуватися ідеологемами, а націокультурні смисли, що “плавають” (цебто ті, котрі ще не фіксовані і не регідизовані в стереотипах та сталих атит’юдах та, скажімо, у відносно устійнених експектаціях) можуть бути агломерованими (і тут-таки *перетрансформованими*) у світоглядних схемах (аж до глибшої модифікації самих когнітивних схем свідомости, – до змінювання світорозуміння та світовідчування), – теж небезвідносно до певних зрушень на рівні самих смислових мереж. Дійсне функціонування комплексів ідеологем у певному суспільстві (спільноті) колорується також буденними уявленнями на рівні щоденно-конверсаційному, – колорується у “відтінки” та у “присмаки” ретенційно-діяхронійних інтендувань щодо історичної “долі” (історичного запліччя) відповідних “ідей” та “ідеалів”, щодо їх “батьків” та щодо їх “борців за...”,

а також апперцепіюється із певними фоновими знаннями та знаннями-споминами щодо способів маніфестації та “втілювання” відповідних ідей, чи то їх обстоювання та відстоювання тощо. До того ж, *ідеологема стає діяльною (чинить певні впливи на життя людини та на стосунки людей)* лише вкупі із комунікативними діями, лише через публічну легітимацію на рівні цих останніх (через напружену дискурсивну активність та запущені в “колообіг” гасла та заклики, чи то, скажімо “пропоновані” ідеологічними доктринами суспільно-національні цілі, цінності та способи їх осягнення). Самі собою ідеологеми та ідеологічні доктрини ще не здатні інспірувати людину, мотивувати її, пере-орієнтувати її сенсожиттєві унапрявлення, чи тим паче відразу ж заангажувати людину до безпосередньої суспільно-ідеологічної діяльності, або ж, скажімо, безпосередньо ідеологізувати якісь інші сфери її життєдіяльності (міжособові стосунки, творчість, релігійну поведінку та релігійні переживання тощо). Мотивування, спонукання до дії та вибору, до життєво важливих рішень “ідейного” штибу завжди реалізують себе через поступове “обростання” ідеологем звичними смислами, через їх ретранскрибування у мову (у *лінтвокультурні* конструкти та пов’язані з ними пасма уявлень та асоціацій тощо), через їх реартикуляцію щодо попередньо вже узвичайнених (буденного рівня) прагмосмислів та у динамічних відношеннях щодо притаманного відповідному соціокультурному просторові цілей, цінностей, сподівань та загалом граничних смислів. Це неправда, що ідеї стають матеріальною силою. Їх (ідей) щонайдієвіша сила у тому, що вони спроможні пере-націлювати наші інтенції, впливати на соціорегулятивні чинники наших взаємин з Іншими, ба, навіть, і “запускати” заново якусь нову хвилю продуктивних сенсоутворювальних процесів, – аж до парадигмальної зміни у ключових ситуативно-смыслових та сенсожиттєвих конфігураціях.

Ті *констеляторні конструкти* (Д. О. Келлі), або ж у моєму тут вимірі – *полікомпонентні смислообрази*, які в соціопсихологічній науці (ще із часів Волтера Ліппмана) окреслюються, як *стереотипи* (авто-стереотипи – образи самого себе та “наших”; гетеростереотипи “Інших”; стереотипи фемінності та маскуліності; стереотипні уявлення про певні професії та заняття і т. д.) є дійсним підґрунтям для о-внутрішнювання-інтросектування ідеологем. Ідеологеми зазвичай функційно спираються також на приховані глибинні мітеми та на

відносно експліцитні мітологєми, які теж посідають складну смислову (у тїм числі аксіосмислову – пов’язану із граничними смислами) природу. Ідеї (їдеологєми, їдеали, суспїльно-полїтичнї прагнення) – принаймнї на тому прикорєненово-щодєнному рївнї, на рївнї мовленнєвого побутування, що їого дослїджує конвєрсачїйний аналіз та аналіз наративїв) властиво реально ї функціують якє стереотипи, а також, якє цїлі “їїрлянди” стереотипїв, злучєних до того ж авт-груповими та їн-груповими атит’юдями та деякими механїзмами неминучє притаманного нам – кожнїї людинї – єтноцентризму. Відтак все цє повсякчас занурєне у потужну динамїку смислоруху, що в нїї не останню ролю відїграють теж цїннїсно зарядженї їсторико-рєтроспєктивнї та настановчо-їдактичнї наративи (їдеться – нагадаю – про уповсякдєнювання-“прїземлювання” їдеологїчних конструкторїй). Усї перерахованї компонєнти, чинники, дїйснї мовленнєво-комунїкативнї жанри та *специфїчнї (притаманнї самє цьому смисловому свїтовї, самє конкретнїї комунїкативнїї спїльнотї, самє цьому субкультурному утворєнню, власнє цьому мєзокомунїкативному коловї ї т. д.) дискурсивнї практикї (практикї, що є цїльною неподїльнїстю життєдїї, життєвого середовища, дїївовцїв та спївпродукованих ними текстїв, котрї теж стають дїйсною конституюнтою життєвих обставин) врєштї-рєшт трансформують їдеї, їдеали, їдеологїчнї цїлі та розмїїтї вчєння доктринального типу в опїнїї та в життєвє (в надрах самих життєво-комунїкативних спївдїї) змагання опїнїї (боротьбу опїнїї, що “вмонтована” в боротьбу – в конкретнї життєдїї самих їх – цих опїнїї – носїїв та обстоювачїв). Конвєрсачїйний аналіз, критичний дискурс-аналїз, декїлька течїї дискурсивної психологїї, вїдомї досї напрями аналізу наративїв лишє почастї торкнулися певних упорядкованостєї їдеографїчного штибу у їх щодєнних життєвих “розгортках”. На мою думку, згаданї їдеографїчнї моменти (їдеться насамперед про способи та порядок, чи то, скажїмо, рєжим дїйсного функціювання їдеологєм у самому життї) *завсїдї є зорганїзованими зїсєредини, завсїдї є протлумачєними-потрактованими та “зважєними” (щодо своєї рєлятивної значущостї, – значущостї ї ситуативної, ї гранично-смислової) у тих глибинах, у тих пїдставових основах психокультурного життя, у тих узасаднєннях самоорганїзацїї смислїв, якї я називаю смисловими мєрежами. Їз цього погляду мертвими (цєбто виключєними їз фєноменологїчного потоку дїйсних пережи-**

вань, виключеними із потоку самого життя) треба вважати ті ідеї (комплекси ідей, або ж цілі ідеологічні доктрини), які не вдалося злучити-контамінувати зі ситуативними смисловими полями дійсної психокультури. Мертвими (принаймні для певних спільнот) є ті ідеї, які життєво не реінтегровані у смислові світи. Цебто якраз ті ідеї (ті ідеологеми), які не зазнали “термічної обробки” дійсними смислопотоками в самім життєвім середовищі, які не зазнали наративізації, які не були “абсорбовані” в конверсаційно-спілкувальну діяльність щодення реальних комунікативних спільнот, які не стали – бодай частково – чинниками реенкультурації репрезентантів цих спільнот (етнофорів, комунікантів-дійовців), які не внесли жодного вкладу в процеси живого діалогізму (особливо в аспектах розуміння, порозуміння, актуального по-діляння спільних смислів, взаємодіткнення близьких смислових конфігурацій тощо); ідеї (ідеологеми), які не “прищепилися” до смислового “стовбура” моєї (нашої) лінгвокультуросфери, не стали частиною мого (твого, її) життєтворення. Власне такі незалучені у дійсний смислорух ідеологеми *залишаються поза смисловими світами (а отже, і поза буденною свідомістю) членів реальних комунікативних спільнот, – не абсорбуються у психокультуру відповідних співдійовців.* На тлі тотального смислоруху ідеологічні утворення (якщо вони насправді *починають вже діяти і жити, тобто виходять поза кола ідеологів та творців ідеологічних доктрин*) засадничо *утотожуються-зливаються із психокультурою* (цю останню я розумію приблизно так, як тлумачив її Майкл Ковл) та – відповідно – як і ця остання *тримаються вже на смислових мережах і функціують вже* через смислові мережі. Так само і дійсне соціальне життя та соціум вибудовуються як різні проєкції тих самих смислових світів, – *яко змагання смислів, яко боротьба за смисли, яко конвергенція різносмислових структур та яко життєдії смислового домінування (чи то задля осягнення смислового домінування); яко постійне етичне напруження всередині смислодії та в складних багатошарових і гетероморфних смислових полях інтерсуб’єктної та інтергрупової співдії.* Із цього сенсологічного (сенсоцентричного) погляду (погляду, що є водночас *діяльнісноцентричним, бо смисли розгортаються саме у плині життєдій, – зокрема через перебіг живих комунікативних актів*) *девальоризуються та вивітряються (цебто врешті-решт цілковито випадають із будь-яких контекстів, – із*

контекстів суспільно-ідеологічних, суспільно-культурних і т. д.) саме ті смисли, що не мають уже змагальницької потуги. Йдеться насамперед про смисли, що неспроможні уже бути домінантними (або ж принаймні субдомінантними), не здатні вже чинити впливу на траєкторії смислоруху, або ж принаймні “роз-гойдувати” гру смислів у певних локусах життєдії (співдії) та життєтворення. Отож і сьогочасний вельми низький соціопрестижний статус українського слова у великих містах Центру та Сходу (а також Півдня) України є проблемою не лише суспільно-національного життя (чи то проблемою культури та ідеології, проблемою культурно-ідеологічною), а проблемою співвідношення смислової потуги (смислового та символно-смислового капіталу) та співвідносної цілісності/розмитості смислових мереж. Відновлення новоукраїнського смислового поля в містах (що збігається із відбудовою-розбудовою складної мозаїки – багатьох і багатьох! – новоукраїнських комунікативних спільнот, розгалужених та густих (достатньо усучільнених) комунікативних ланцюжків та мезокіл спілкування (а це тотожне становленню в лоні великого урбанізму самого функційного субстрату новоукраїнської культури) конче потребує потужної експансії новоукраїнських смислових потоків. А це означатиме одночасне зародження в цих містах (у системі насамперед великих та середніх міст) сенсогенерувальних та сенсотрансляційних осередків такої експансії. Дійсна деколонізація України у цьому розумінні означатиме такий дискурсивний наступ на великі (а також і середні міста, – все инше – прикладеться) зі-середини самого цього урбаністичного середовища, коли вже “густота” (усучільненість, феноменологічна частотність проявів (а – відтак – і помітність) та відносна багатоманітність (поліфункційність, полівалентність) українських дискурсивних практик забезпечуватиме нормальну авторепродуктивну базу української культури (насамперед її – цієї культури вкупі з культурою щодення, культурою побутовою – сенсогенерувальну потугу). Щонайпосутніше ядро українського питання сьгодні полягає у тому, чи здатна буде українська інтелігенція (а також українська військова еліта, релігійна еліта геть усіх конфесій та деномінацій на терені України; еліта технократична (білокомірцеві); власне українська бізнесова та фінансова еліта; чільна верства масової та поп-культури вкупі з продюсерськими її “двигунами” та вкупі з іншими організаторами власне української

індустрії розваг тощо до кардинальної співдії із українським світом смислів, з усім активним українством у єдності та динаміці сферо-сфери – креатосфери – сенсосфери (ця остання мала би пронизувати, наповнювати та употужнювати діяльнісно геть усі ділянки та функційні локуси українського співбуттювання). Такий спосіб проблематизації українського питання виглядає сьогодні дійсно як надзавдання. Але без реалізації такого надзавдання (цілого комплексу надзавдань деколонізації великого українського урбанізму – перетворення його на новоукраїнський урбанізм осторонь Азії) не існуватиме і реальної України. Остаточо розпадеться наш смисловий світ, а з ним – дезінтегрується і культура, а отже, неминуче зникне також будь-яка українська своякість та ідентичність.

Самостановлення новоукраїнської цивілізації (осторонь Азії), що її напівпериферією ми усе ще є) передбачає самостановлення новоукраїнської людини – людини, що започатковує нове сенсопокладання (а з ним і водночас – започатковує десовєтизацію та деколонізацію усіх сфер та топосів дискурсивно-комунікативної діяльності, усередині яких – цих сфер і топосів – генеруються смисли і нові колообіги смислів). Деколонізація (як насамперед *наступ культури*, а не наступ політики та політичних сил) це передовсім ті радикальні зміни, що припроваджують врешті-решт до становлення новоукраїнського смислового світу (або ж – радше – новоукраїнського смислового світу багатьох новоукраїнських смислових світів). Новоукраїнське життєтворення і новоукраїнські смислові сув'язі підживлюватимуться навзаєм. Тільки у цьому разі (у цій внутрішній динамічній єдності) вони розрухають українську креатосферу (сьогодні ще аморфну, розріджену та “повільну”). Велике місто (яко новоукраїнське місто) мало би оприсутнити українського Мовця. Або ж – інакше про це ж саме – розгорнути-явити живе мовлення. Йдеться про те живе мовлення, що тотожне сенсовідтворюванню – з’являнню у з’яву новоукраїнського світу. Саме наша смислова самоактуалізація (у тому числі у багатоманітних українофонних дискурсах, якщо йдеться про дискурсію та дискурсивні події на рівні живої вербальної поведінки) мала би *явити (ви-явити) обличчя новоукраїнської культури*. Це має статися на прикореневому рівні безпосереднього життєвого середовища. Середовища засадничо видозміненого (переображеного) цією з’явою, оскільки *Зміна Середовища (яко середовища*

людини, середовища людей) є Зміною Дії (зокрема зміною смислодії) людини на середовище. Є Зміною самої Новоукраїнської Людини. Є її змінюванням самої себе вкупі зі середовищем. Саме тому, що середовище це і є насамперед (принаймні в моєму тут баченні) **людина певного середовища**, – постколоніальне та постсоветське середовище Великого Міста (середовище тотально зросійщене⁸⁵ та тотально розукраїнене у психокультурному плані) водночас зі самостановленням (та явленням себе у цьому самостановленні) Новоукраїнської Людини мало би бути **врешті-решт з-міщенням (пере-міщенням природним чином) внаслідок нарощування самої змагальницької потуги різноманітних новоукраїнських дискурсивних практик** кудись на суспільну околицю (на соціокультурні локуси) менш впливових (у кожному разі – не таких абсолютно доміантних як нині) соціокультурних (психокультурних) процесів та життєформ. Тут властиво дискурсивні клапти евразійства поступово природнім чином згаснуть... Оприсутнювання Українського Мовця (що є – не забуваймо цього! – водночас реципієнтом, реінтерпретатором, носієм, транслятором, а – отже – і співучасником новоукраїнської культури, через таку або таку його залученість-незалученість у це співкультуротворення) – **оприсутнювання цього мовця-інтерпретатора, мовця-дійовця насамперед у Середовищі Великого Урбанізму являть нам самим, являть кожному окремійшньому індивідові (мені-тобі-їй...)** живу реальність новоукраїнської культури (культури як процесу, а не простої сукупності артефактів); культури як дійсного смислоруху, як дійсної актуалізації – трансформації смислових мереж культури (зокрема у процесах тлумачення–еволюації та дійсного обстоювання вартостей культури у самім житті) та **врешті-решт, як реальну повсякчасну ви-будову (а також повсякчасне дійсне видозмінювання, та – частково – множинну диверсифікованість) новоукраїнської картини світу (світообразу)**. Йдеться тут насамперед не лише про залученість такого світообразу у процеси конструювання українського смислового світу, але й також про світообраз (світообраз, що обумовлений багатьма психокультурними, лінгвокультурними чинниками і врешті-решт усім суспільно-історичним досвідом нації та окремих її спільнот), яко чи не визначальний чинник становлення світорозуміння (світорозумінь) та світовідчування (світовідчувань) із плином

⁸⁵ За винятком зовсім нетипового (на загальноукраїнським тлі великих міст) Львова.

ранньої енкультурації кожної окремішньої людини в комунікативно-дискурсивному (ширше – життєвому) середовищі. Це останнє або є, або ж його просто немає. У лоні урбаністичного доквілля великих і середніх міст України (які ще навіть на 15 відсотків не стали українськими містами, яко реальна авторепродуктивна база живої, а не віртуальної новоукраїнської культури) такого комунікативно-дискурсивного (і водночас – інтерпретативного) середовища ще просто немає (принаймні десь у Кривому Розі чи то десь у Харкові куди помітнішою є, скажімо, азербайджанська мовленнєва поведінка, аніж дискурсивна новоукраїнська діяльність). У дискурсивному плані новоукраїнська культура майже цілковито оніміла в усіх містах України, ба, навіть, і у Львові продовжує – щораз пришвидшеніше продовжує – втрачати свій голос...). Тільки щонайактивніше розгортання багатоманітних новоукраїнських дискурсивних практик (практик, що генерують смислову основу культури і підтримують самовідтворювання смислових мереж) зможе *на-дати, зрештою, власне українського смислового (цебто водночас культурного) обличчя самим українським містам*, – змис-зітре із цього обличчя полуду напівколонії (а в плані культурно-цивілізаційної контролі – ще цілковитої колонії) реального євразійства. Ви-несе це обличчя із густої тіні рязансько-московської цивілізації у проміння Новоукраїнського Сонця Нашої Правди... Це означатиме водночас *употужнювання та урізноманітнювання політопосної та поліфункційної новоукраїнської дискурсивно-інтерпретативно-сенсогенерувальної діяльності, яко вирішальних вимірів дійсного побутування-оприсутнювання культури... А це тотожне – знову ж таки – З'яві Новоукраїнської Людини в її дійснім самостановленні...* І другий вельми важливий момент. Українство, яко культура, яко дійсний процес саморуху та самовідтворювання реальних культуроформ самого життя і водночас українство, яко цивілізаційна сила, якщо воно (українство) врешті-решт не *вийде назовні (не з'явиться у з'яву стосовно глобального взаємозалежного світу та для цього-світу); якщо воно (українство) не употужнить і не ви-вершить самого себе, – тоді українство вже ніколи не потрапить стати самим собою (цебто Осередком глобального культуротворення, а не його напівпериферійним чи то цілком периферійним епіфеноменом)...* Українство згасне (згасне, яко сама система способів нашого суспільно-історичного буттявання та система взаємопов'язаних модусів та

форм життєдіяльності у їх процесуальному роз-гортанні–творенні–нарощуванні та в їх екстероформах тощо), *якщо не побачить самого себе (не роз-пізнає себе) у дійснім життєвім довкіллі (в довкіллі дійсного смислоруху та контактування людей)*, – якщо не ви-творить власного потужного урбанізму, яко дійсного психокультурного середовища (це останнє, на жаль, поки що є ще на 4/5 євразійським, є поки що напівпериферією реального євразійства). Новоукраїнська феноменологізація світу є *забудовою заново (добудовою, перебудовою) дійсно українського смислового універсуму (побіч смислових універсумів польського, словацького, угорського, московсько-євразійського і т. д.)*. Тільки це врятує нас (нас, яко унікальний смисло-світ і загалом, *яко життєсвіт, що живиться смислами, керується смислами та лине до тих чи тих смислових горизонтів*). Врятує зрештою не лише нас самих задля нас самих, але й *задля необхідної розмаїтості та історичної і культурної життєздатності всього світу, задля його – дійсно універсальної – буттєвісної повноти... Задля цього світу багатьох світів, задля його глибинно-буттєвісної безконечномірності...*

Людина – це здатність діяти, а, отже, і започатковувати зміни. Діяти можна лише у просторі смислів і смислових зсувів. Саме дія, зрештою, не тільки транслює якісь смисли, але запускає сенсоутворювання та інтенсифікує відносну значущість смислів... Дія генерує нові смисли (або ж відтворює – модифікує уже відомі смисли, що поділяють ті, що співпричетні до певного смислового світу). Це стає можливим саме тому, що *на початку самої дії – смислові чинники*. Смисли – це завжди самоактуалізація смислів у дії і водночас “об-роблення” смислів живою смислоносністю самої дії. Навіть і спонтанні (невідрефлексовані, не “запущені” мотивами та намірами) дії стають сенсогенерувальними чинниками, яко такі що негайно в-ходять у складну гру коситуативних смислів. Звернімо увагу на те, що започаткувати зміни у дії та через діяння означає змінити самопочуття і способи саморозуміння людини, – змінити щось присутнє у способі поєднування смислових аспектів самого осердя смислової конструкції окремішнього людського “я”...

Життя дійсно стає відчутним через біль, через безнастанне подолання–переборювання проблематичності життя. Життя стає відчутним через зусилля і – не в останню чергу – через етичне напруження та через ті зусилля духу, які просто неможливі без смислового підживлювання Homo Interior. Але і на “ви-ході” цих і борінь, і зусиль, і всілякого

болю – і душевного, і фізичного – не просто новий (оновлений) досвід, але й нові сув'язі смислів, а часом – і розриви у тканині смислових поєднань. Коли М. Бахтін у своїй філософії вчинку розглядав був *мисль та смисл яко моменти людського вчинку (ба – навіть – яко і сам вчинок)*, – то він безперечно мав рацію.⁸⁶ Але коли цей мислитель і літературознавець виносив поза “дужки” (поза сферу вчинкових актів) нібито супротивні (абсолютно несподручні) два світи – *світ культури і світ життя*, то у перспективі цілісно-сенсологічного бачення він все ж таки помилявся. Дихотомія об'єктивованого (уречевленого, тілесного, оприсутнюваного у дії, у вчинкові, зманіфестованого в соціокультурному просторі) – з одного боку, та гаданої окремішності світу культури, з другого боку – хибна. Адже життя – це теж і потоки смислів, і вирування смислів, і імпліковані в саме життєве середовище, у ситуативно-діяльнісну динаміку самого життя психокультурні смисли. Тому і розуміння самого життя, і орієнтування у життєсвіті, і кожне спонукання, що є початковою ланкою вчинку (а отже, і частиною самого вчинку) із необхідністю спирається (бо ж ладне спертися, шукає такого опертя; прагне віднайти життєві підстави для свого вчинку) саме на ті смислові сув'язі, які неминуче є водночас основою та реінтегратором усіх складових культури. Культури, яка в дійсності існує лише процесуально (як актуалізація смислів, актуалізація смислоформ, смислоруху та гри смислів тощо). Зрештою і власне художньо-естетична діяльність (діяльність, що була у фокусі зацікавлень М. Бахтіна) дійсно актуалізується у реальній подієвості співбуттювання, яко повсякчас співвіднесена зі “зустрічними” рецептивно-інтерпретативними актами тих, що залучені (також і в цей спосіб) у життєтворення, – зокрема у “виробництво” (та у розпросторювання в просторі життєсвіту) смислів, смисловідношень (у тім числі й естетизованих смислоформ, що “вмонтовані” не лише у свідомість, сприймання та в психоестетичні реакції, але й у життєформи повсякдення: читання книги, наприклад, у київському метрі, чи то, скажімо, в інтернеті за комп'ютером тощо – не лише стає частиною психіки сучасної людини, але і самого життя; а відтак – і одним зі способів суспільного буттювання як співбуттювання). Аби не відбігти задалеко від міркувань самого М. Бахтіна про начебто

⁸⁶ Бахтин М. К философии поступка. – <http://philosophy.ru/library/bahtin/post.html>. – С. 2 (із 41).

“роз-кол” поміж смислом дії (акту) та історичною дійсністю його буттювання (а М. Бахтін, на жаль, не бачить того, що саме буттювання з’являється у з’яву через тканину смисло-дій) процитує тут два взаємопов’язані міркування М. Бахтіна. Міркування, які близькі мені тут насамперед намаганням збагнути внутрішню єдність смислу та дії, яко єдність подій-вчинків у межах “события-бытия” (за термінологією самого М. Бахтіна): “...в результате, – пише М. Бахтін, – встают друг против друга два мира: мир культуры и мир жизни”⁸⁷, единственный мир, в котором мы творим, познаем, созерцаем, жили и умираем; мир, в котором объективируется акт нашей деятельности, и мир, в котором этот акт единожды действительно протекает, свершается. Акт нашей деятельности, нашего переживания, как двуликий Янус, глядит в разные стороны: в *объективно единство культурной области* (тут і далі курсив мій. – Р. К.) и в *неповторимую единственность переживаемой жизни...*” (Там само. – Р. К.). У перспективі сенсологічного підходу (підходу, що засадничо ґрунтується в мене на феноменологічно-конструкціоністській візії життєсвіту) так звана (як окреслює її М. Бахтін) “об’єктивна єдність культурної області” саме тут є єдністю (тобто взаємопов’язаністю) царин культури – її функційних царин, а також її структур та субструктур, – хай навіть гетерогенних та гетероморфних – що це *стягування-у-єдність*, цю відносну *одність*, відносну когезію та взаємопроникнення функційних регіонів культури, культуороформ, а також усього сказати б *реквізиту культуротворення–формотворення* (вкупі із так званими *художніми засобами*, вкупі зі способами вибудови щонайтоншої архітектоніки творів, а також *способами поєднання тих символів та знаків – зокрема через метафоризацію-метонімізацію – що їх – і символи і знаки – Едмунд Ліч підводить під поняття сігнум*⁸⁸, які – ці

⁸⁷ Помилковість цієї формули (як одного із дериватів парадигми по-маніхейському потрактованих, яко цілковита диз’юнкція супротивностей) є очевидно вже навіть тому, що динаміка самого життя є урухомлюванням неперервного плину тих екстероформ культури, де і художні культуороформи (смислоформи) не є самодостатніми монадами. Здається, що це уявлення про цілковиту супротивність культури і життя сам М. Бахтін запозичив із історіософії Ніколая Бердяєва, де ця думка в особливо загостреній формі була висловлена ще у статті написаній у 1922 році “Воля к жизни и воля к культуре” (див., Бердяев М. Смысл истории. – М., 1990. – С. 164, 165 та ин.)

⁸⁸ Ліч Э. Культура и коммуникация. Логика заимосвязи символов. К использованию структурного анализа в социальной антропологии. – М., 2001. – С. 20.

символи та знаки залягають у багатошарових способах кодування та у різних художніх та художньо-жанрових мовах тощо) забезпечує саме **одність** смислових мереж (смислових коваріацій-конфігурацій культури). Йдеться, зокрема, також і про співвіднесеність цих смислових мереж з їх ментально-імажинативними репрезентаціями, із картиною світу, яку поділяє соціокультурна спільнота. З її (спільноти) цілями, цінностями та з її способами тлумачення світу, з притаманною представникам цієї спільноти епістемою та специфічними когнітивними стилями (специфічними *ходами думки*, чи то так званими *патернами думання*). Тому, наприклад, і маємо не якусь абсолютну відстань супротивності поміж обома “обличчями Януса”, а цілковиту поєднуваність (поєднуваність дійсно різнорідного) власне у плані тих смислових конфігурацій, котрі випрацьовуються у надрах культури, – у тім числі у надрах її естетичного та естетико-версифікаційного формотворення, яко творення смислоформ, що когерентні водночас із естетичними та іншими цінностями, що їх годі обминути в культуротворенні. Ці та багато інших (на перший погляд цілком різнорідних) аспектів стають настільки взаємопроникними саме завдяки “рухливості” та “всюдисущості” смислів. Йдеться, власне, про *фундаментальну властивість смислів бути спільними – засадничо-поєднувальними “ланками” – внутрішніх станів (внутрішніх актів) свідомості та екстероформ; переживання та вираження; інтенцій і дій; спонукань і поведінкових актів; візії та візуалізації; уявлення та інтенційного предмета; світобачення і життєформ повсякдення; приписів соціонормативної культури та їх глибинно-смислової інтеріоризації, яко “своїх” (яко життєво важливих-для-мене) і т. д. і т. п.* Саме у смислах здійснюється таке поєднання “цілком різних” (на гадку М. Бахтіна) “облич” (рос. – “ликов”). Власне таке поєднання варта було б окреслити вельми відповідним у цьому разі лінгвоконцептом пізніх стоїків (а також і візантійської богословської традиції) – *perihoreo* (буквально – *облягати довкола*), чи ж то у понятті *perihorezic*, що окреслює міру “взаємодотіку” (аж до проникнення в одне одного) цілком різнорідних *первнів (різних природ)*. Дія і смисл, життєсвіт людської діяльності (у тім числі і діяльності естетичної, діяльності мистецької) певна упорядкованість (певні способи організації та модуси поєднуваності смислів у смислових мережах; дія смислів і смисли дії; нарешті і самі

смыслеодії, яко фундаментальна можливість людського порозуміння задля співдії; задля спів-залучности до спів-участі у культурі і т. д. і т. п., – все це просочується наскрізь, злиговується до купи (не втрачаючи при цьому своєї відносної виокремлености) і “облягається” зокола та доквуж цього у *perihoreo* тотального сенсовідтворення, тотального генерування смислів, тотального смислоруху, тотальної гри смислів, тотальної залучности в єдиний світ смислів та у різномислове многосвіття... Аж до зав’язаности на смисли граничні. Аж до зав’язаности на фундаментальні первні буття... Дихотомійність дії і мислення у переживаннях потоків смислів цілковито знімається – вкотре наголошую – у внутрішньому синтезі подієвости, переживання і мислення.

Смисли речей теж увиразнюються їх життєдіяльнісним *роз-поділом* та *призначенням*; *модусами їх залучности у саме життя*; *притаманними їм (на-даними їм) способами так чи так бути під-ручними*... Речі про-являються не просто в об-рамленні смислів, в ореолах смислів, а з *дистанції смислів* і в *перспективі смислів*. Речі не мають смислу самі для себе. Речі не просто узмістовнюються через певні модуси та обставини їх виготовлення; через певні способи та прийоми послугування ними, способи зберігання їх чи то експонування-демонстрування їх... Смисл речей є ані безпосередньо притаманний речам яко таким, ані просто наданий (уділений) їм. Смисл стає можливим через одночасне уділення-виявлення смислу завдяки від-критости речовости речей до смислопороджувальних (смислорозрізнавальних та смислонаповнювальних) можливостей людини. Не дії втягують речі у світ смислу, а власне світ смислів, що ними просочена кожна дія (як і кожен когнітивний акт, який теж дієво змінює стани свідомости, змінює інтенції, змінює сам плин о-смислювання чогось по-різному налаштовує самі інтуїції розуміння тощо) – світ смислів, який існує не як усталений “візерунок” семантичного поля, а як повсякчас урухомлювана мінливість і гра смислових сув’язей, – спонукає нас сприймати самі речі яко частину динаміки нашого життя, яко “підпори” та “медіатори” процесів нашої життєдіяльності. Речі постають перед нами як речі (а не, скажімо, як невиразні плями замість книжок у сенсорно-зоровому полі якогось там перського kota, що походжає туди-сюди поміж стелажів із книжечками) саме через унікальну смисло-породжувальну здатність людини “викроювати” речі із тем-

ряви не-буття. Смысл саме тому і є універсальною “цеглинкою” хатини людського буттявання, що у цій цеглині “за-мішуються” і “тверднуть” (стають придатними для ви-будови картини світу) когнітивні акти, хотіння, переживання і дії. Смысл не тому є осердям, що він “стягує до купи” усі зазначені моменти, а саме тому, що взаємозалежність і відносна когеренція зазначених моментів уможливується інтегральною смисловою динамікою (саме у смислах реінтегруються усі моменти ментального конструювання світу, життєтворення та людини як неповторної душевно-духовної окремішності). Людина упорядковує (“космізує”) свій світ у смислових мережах і так долає хаотизованість внутрішніх (чи то сублімінальних) порухів, потоків переживань і загалом фундаментальної своєї непередбачуваності. Те, що присутнє у нашому досвіді присутнє яко таке, що “виловлене” із життєвих потоків “сітьями” смислів. Людський розум вмє “рибалити” (виокремлювати – розпізнавати, о-креслювати у фреймах, у лінгвоконцептах, у символах, у мітемах, в імажинаціях-образах разом із асоціативністю так званої внутрішньо форми слів та фразем, в епізодних та ситуативних сценаріях тощо) саме тому, що сіті смислів, “неводи” смислів здатні ви-хоплювати прихованість прихованого, експлікувати імпліцитне, увиразнювати розмите та невиразне... Або ж – навпаки – приховувати, о-гортати тайною, загадкою, містерійністю, що теж – парадоксальним чином – зовсім не є “роз-ривом” у смислових “сітьях”, а якраз самим своїм вислизанням по-за поле рефлексивного схоплювання та о-значування теж генерує смисли та смислові стани, – *стани переживання загадки чи містерійності*. Із двох блискучих метафор М. Гайдеггера щодо метафізики мови – а саме про мову як про *оселю буття*, а також щодо покликання людини до слова, яко до *криниці буття*, – моїм роздумам тут більше пасує ця остання метафора... Дійсно наша мова (якщо її лише розглядати у цілісній сукупності із *мовою паралінгвальних актів*; із *мовою, що нею про-мовляє сама жива ситуативність мовлення та внутрішня логіка – часто екстралінгвальна – самих по чергових діалогічних “ходів”*; а також *укупі із мовою вчинків та різноманітними напівритуралізованими кодами та конвенціями, укупі зі смислами відносно устійненого репертуару емоційних реакцій на типові ситуації у “межах” живих дискурсивних практик тощо*) є радше лише *отвором для “за-зирання” в оте напівтемне чи зовсім темне нутро буття*... Це ті криничні обшири нашого буттявання-у-

світі, що лише на самій їх *поверхні* (із поверхневого “хлюпотіння–плюскотіння–перехлюпування” значень і смислів, смислів і значень) ми можемо лише здогадуватися про метафізичні глибини, що про них здогадався був геніальний Гайдеггер: сутність мови у мові сутности... І все ж мова “торкається” есенціонального не самим лише словом, – не вербальним, не мислительним і навіть не тією “місциною”, де сусідять *мовлення, мислення і поезія*. Мова торкається есенціонального у *смиловому*. Гайдеггер впритул був підійшов до цього і відчув був *це* у своїх філософських інтуїціях (але, здається, так і *не назвав* був *цього*). Наскільки Гайдеггер був близьким до розуміння значущости сказати б самого “*запаху смислів*” (яко щонайтоншої – але “останньої” – плівочки по-між сутнім і сутнісним, поміж явленим і глибинно прихованим) свідчить між іншим така думка цього філософа із першої його лекції (із відомої серії з трьох лекцій) “Сутність мови”: “...ми перебуваємо, – писав цей мислитель, – в полоні плеканого сторіччями упередження, що мислення – це справа *ratio*, тобто розрахунку в широкому сенсі, то вже до самої лиш назви про сусідство мислення й поезії ставимося з недовірою. Мислення – це не засіб пізнання, Мислення кладе борозни на ниві буття. Ніцше 1875 року писав...: “наше мислення має міцно пахнути, як нива літнього вечора”. Чи багато хто сьогодні ще здатний відчувати цей запах?” Сенси здатні здійснювати оте вторгнення у світі речей, людей, ситуацій та розмаїтих поведінкових проявів (і навіть “до-пірнути” аж до “межі” із глибинно-сутнісним у буттюванні людини) саме у тій “місцині” (на споді самої криниці Буття), де Буття “ви-мовляє” себе у смислах саме тому, що вони (*смишли*) – “неводи” смислів – за самою своєю природою – є співвідповідними правді самого буття. Світ смислів дає нам можливість *буттювати у світі, а не просто перебувати у ньому*, бо ж саме фундаментально-онтична наша (моя–твоя–її) здатність до сенсоутворювання дає нам можливість збагнути *як ми там у світі є*. Ми є у світі через в-будовування людських смислів у цей світ і через нашу спроможність “роз-паковувати” ті глибші сенси буття, які дають нам силу *шукати божественної істини у за-думах Божих щодо людини, як істоти, що на-снажена смирлами і тому намагається “торкнутися” божественного у власних сенсобуттєвих пошуках*. Сислове облаштування світу (через людський праксіс, що його складовою є дискурсивно-мовленнева діяльність людини, – діяльність, яка в-плетена в усі життєфор-

ми і в усі модули людської життєдіяльності та регулює і структурує ці останні) дає нам можливість не лише жити у мовленні та через мовлення, але й “досвідчитися”, – як це пише Гайдеггер, – що лише слово дає змогу речі з’являтися, а отже, й існувати як речі, що є”. Цебто, як речі, що – додаю я тут – оприсутнюється у людській культурі (та у людських соціокультурних колообігах) потрібно: а) певним способом *розуміння та використання* цієї речі через проєкцію на неї певних попередньо устійнених способів *тлумачення–потрактування–евалюації*; б) через її відношення (“місце”) щодо “картини світу”; в) через вплив смислообразу речі (та його трансформацій) на усю тканину сенсоутворювання. Смысл не тільки ви-являє речі (“під-світлює” їх), але й втаємничує їх... Адже кожен смысл щось “недо-говорює” і “замовчує”... Наприклад, смысли зазвичай недоговорюють того, що самі способи співбуття речей залежать від модусів співбуття людини і світу речей. Співбуття, що опосереднене складним смислорухом розімкненості смислових мереж та комунікативно-смислових потоків до світовості світу. Це співбуття розгортається як тотально-нерозривний смислорух, де найважливішим є те, що самі речі на-ділені складним пере-пере-плетінням сенсів. Речі розпізнаються як смислоносні речі не лише у їх *розуміючому спогляданні*, але й у модусах орудування ними та послуговування ними як маркерами певних ідей (ейдем), статусів та рольових функцій, як “носіїв” та маніфестантів певних вартощів та як “текстів” (в семіотичному розумінні), що в них “згорнені” цілі програми використання цих речей. Урешті-решт речі постають перед нами (а, властиво, всередині нас) у смислових “ореолах” такого чи такого *реагування* на речі в кореференційності та в коситуативності речей, людей (чи то певних груп людей) та обставин “по-яви” речей, чи то цілком певних обставин фокусування уваги на цих речах, чи то пунктуації їх спів-відносної смислової значущості. У цьому відношенні світ речей можна було б навіть розглядати, як функційні під-пори тих або ж тих смислових світів..., а також, як цілісні діяльнісно-смислові під-пори нашого (мого–твого–її) досвіду. Предмет дійсно може бути даний самодостатньо, як *тут-суцций-предмет*. Та все ж навіть і як тут-суцций (сам-по-собі-собі-суцций) він є *суцций-для-мене*, як *даний-мені*. Даний-мені принаймні у десятиох можливих планах:

1. У *ви-окремленості* (а, властиво, у “ви-кроєності” за лекалами мого смислового/смислообразного депозитарію та згідно із тими

особливостями аперцепції, що узалежнені зокрема від фонових знань; а також відповідно до фреймів сприйняття та не безвідносно – ясна річ – до всього попереднього мого досвіду перцепції-аперцепції).

2. У “зваженості” щодо своєї конкретно-ситуативної та функційної *значущості-для-мене*, його ваги (предмета) – у тім числі символічно-знакової ваги якоїсь речі чи то поєднання речей – у моїм життєтворенні. Йдеться тут також про сфокусованість моєї уваги та самої інтенціональної на-ціленості моєї свідомості на відповідну річ.

3. В активній (щодо предмета) споглядально-уконституївовувальній дії свідомості (споглядання є водночас конструюванням).

4. У своїй попередній *уже-проінтерпретованості* (та – відповідно – у співвіднесеності з неоднаковими свідомісними регіонами самих способів тлумачення та інтерпретативних моделей, а також у своїй належності до неоднакових смислових комплексів, що зосереджені “довкола” ноєм. Тому предмет, яко тут-сущий перебуває водночас у процесі о-сущування із “на-ростами” ідіоособових та ідіоситуативних смислів.

5. У “спів-пристосованості” (взаємоприпасованості) самої речі, тілесних можливостей людини (її моторики, її кінесици, її живого досвіду *контактування з річчю* в єдності та динаміці усіх цих моментів та у вибудуваності відповідних гештальтів).

6. У залученості речі у різні серії соціокультурного кодування: річ не лише є знаком самої себе (та співвідповідного класу; чи то кластеру речей до якого вона належить); але й знаком, чи то маркером *Іншого* (іншої речі, чи то процесу, що в нього вона залучена, чи то суспільного – у тім числі гендерного – статусу; чи то певного статусу соціопрестижного; чи то метонімічно-метафоричним, або ж символічним десигніфікатором чогось; чи то функційно-смисловою підпорою ідентичності тих, котрі цю річ аксіологізують чи то навіть і сакралізують у проєкціях вельми специфічного смислообразу речі на горизонти граничних смислів тощо.

7. У перебуванні речей *у-розпорядженні-людини та яко під-ручних щодо людини*.

8. У турботі людини про *довірену-людині-річ*.

9. У володінні речами, яко прикметами володарювання та яко прикметами статусу.

10. У перетворенні речей (у на-даванні їм), а радше у трансформації смислообразів речей у функційну силу символів, метафор та метонімії.

Смисли водночас *аксіологізують світ* саме тому, що ми у цьому світі (у тім числі у світі наших стосунків) є не лише байдужими споглядачами, а й зацікавленими дійовцями. Ми також є тими, кого хвилюють та інспірують цінності. Ми також є тими, хто вкинений у страждання, у біль, у розкошування радості. Ми є тими, хто посіпль стиснений лещатами обставин та “поневолений” власними прикметами. Ми є тими, хто почуває повноту свободи; тими, хто налаштований чинити “за”, або ж “проти”; тими, хто ладен ухилитися (чи то навіть і утікати) від жорсткої прескриптивності норм і конвенцій...; ми є тими..., хто..., хто прагне кохання... Саме смисли дають можливість людині впоратися із реальністю людського життя, – від оргіастичності до... до нестерпних страждань..., від нудьги та нудоти до нестримної радості та духовних осяянь... Духовна бездомність людини – це перебування її поза домівкою смислів... У смислах долається тривога буденності... Смисли “ви-водять” наш внутрішній погляд духу на обрії надії... Зі смислами пов’язані усі метаморфози життєвої долі та переображення душі людини... Смисли – в самому осерді дії, яко дії, що *змінює*, або ж *виводить-поза*, або ж урешті-решт є *поміжлюдською спів-дією* (чи то переважно функціоналізованою спів-дією у процесі роботи, чи ж то співдією переважно інтерпсихічною зі складними шлейфами смислових імпульсів дії та смислових “вібрувань” та “реверберацій”...). У смислах знаходимо прихисток від примусового автоматизму повсякденних життєвих циклів... Але й напруга сенсоутворювальних процесів неможлива поза драмою людського життя та його болісними колізіями... Самі речі починають “на-лежати” людині не яко посідання речей, а як організоване у смислових мережах спів-буттювання з речами. Людина здатна “впоратися” з речами, ба, навіть, і “зріднитися” з ними лише через їх “в-монтованість” в сув’язі людських смислів... На-діленість речей смислами є водночас про-ви-санням “над” цими речами тих невидимих павутинок, що поєднують кожну річ із певними способами їх первинного витлумачення-розуміння-вжиткування та різним життєформам людської “від-даності” речам, фетишизації речей, шопінгово-консюмеристського уза-лежнювання від речей та від розмаїтого рекламування тих товарів, що є водночас смислознаками самого процесу масового споживання, яко водночас *машини масовізації та шаблонізації свідомості людини та її потреб...*

Холодна потвора сучасного раціоналізму (та поєднаних із ним сцієнтизму, технологізму та утилітаризму) своїм вочевидь гіпертрофованим силуетом заступила перспективу бачення сенсожиттєвих обрїїв та потїснила на периферїю свїдомости самї думки, і бажання, і спонування, і поклик щодо *пошуку граничних смислів*... Із цим пов'язане також нинї майже катастрофічне (особливо в ареалї постмодерної ситуації) вивїтрювання культурних смислів. Ось що писав був про це у своїй “Систематичній теологї” (Т. 3) Павль Тїлліх: “Із втратою своєї релїгїної субстанції культура залишилася із однією лише формою, стає все бїльш і бїльш порожньою. Смисл не може їснувати без того невичерпного джерела смислу, на який вказує релїгїя”.

Смисли (якщо це дійсно граничні смисли, якщо у них і через них відмобїлізується та концентрується напруга й потуга мого–твого–її духовного життя, – внутрїшнього життя духу кожного окремишнього їндивїда) справдї здатні припроваджувати нас до самого Порогу Великої Тайни, пїдводити нас до самої межї ноуменального, незбагненого, привчають нас до трансцендентування думки і духу; наснажують наше (моє–твое–її) прагнення до життєвого та духовного перфекціонїзму. Саме “тут” – на горизонтї граничних смислів – ми (принаймнї у своїх фїлософуваннях) можемо “торкнутися” Логосної (надвербальної та поза-феноменальної) природи самої Здатности людини до сенсоутворювання та її Прагнення (свїдомого чи неусвїдомлюваного) Ви-будовувати суще у смислах (зокрема у картинї свїту). Її здатности (та її прагнення, – прагнення людини) *шукати у цьому свїті для себе сенсожиттєвих координат і таким чином повсякчас перетворювати свїт на життєсвїт, – на певне сенсожиттєве та сенсоносне напруження*... У свїт, що мав би ставати свїтом правди; свїтом усправедливлювання свїту; свїтом, де неможливо знївелювати любов... Адже, скажїмо, сама можливість суспїльної справедливости узасадничена далеко не лише формально-дистрибутивними умовами (у тїм числї юридичними) збалансованого роз-подїлу шансїв та благ, чи то пропорційно-арифметичною рївностю прав (їз врахуванням пропорційности переваг і труднощїв)⁸⁹. Справедливїсть це також здатнїсть усправедливлювати свої стосунки із Іншими через смислонаповненїсть своїх спонувань і життєвих кроків

⁸⁹ Таку думку подїляють, скажїмо, Джон Ровлз та Поль Рїкер. Див. напр., Рїкер П. Інтелектуальна автобїографїя. Любов і справедливїсть. – К., 2002. – С. 94–95.

духом любови та тими смислами взаємности, що припроваджують до тієї єдности, що усуває (або ж гранично звужує) несправедливе уречевлювання Іншого (використання іншого лише jako зряддя і засобу для себествердження у *пере-вагах, в маніпулюванні-орудуванні Іншими, у перетворенні Інших на об'єкти...*). Самі лише принципи справедливости не посилюють суспільної (внутрішньонаціональної) взаємодії у тих спільнотах, що в них ще не набули глибинної смислової значущости ті душевно-духовні стани, коли *кожен почуває себе боржником Іншого*. Далі. Справедливий (суспільно збалансований) розподіл ролей, статусних позицій, обов'язків і завдань можливий лише там, де вже є достатній смисловий ресурс респекту не лише до формальних правил справедливости, але й готовність пошанувати кожного Іншого (і відповідним чином бути налаштованим в своїх смислоокреслених атитюдах та в своїх експектаціях щодо Іншого, в своїй готовності *бути відкритим щодо Іншого*) у відповідних життєво-суспільних та позиційно-рольових становищах цього Іншого. Справедливість, jako еквівалентність, полягає не в утилітаристській формулі *“do ut des”* (*я даю, щоб ти дав*); чи то в усправедливувальній еквівалентності більш моральної формулі *“дай, оскільки тобі було дано”*, а в тій готовності офірувати безкорисно та *“без огляду на...”* повсякчас завдяки таким *понадетичним та понадюрідичним спонуканням, як духовні смисли всеосяжної жертовної любови*. Поль Рікер в есеї *“Любов і справедливість”* покликається на соціального філософа Утку, зокрема на його триєдине визначення любови, jako *“рівної поваги” (Equal regard); “самопожертви” (Self-sacrifice) та “взаємности” (mutuality)*. На цьому тлі стає зрозумілим, що якраз одна із підвалин, на котру спирається теорія справедливости Ровлза – так звані наші *“продумувані переконання” (our well-considered convictions)* є абсолютно незрозумілою поза відповіддю на питання *Які ж властиво смислоспонукальні сили унапрямують мене (тебе, її, кожного з нас) до запевнености самого себе у співвідповідній переконаності, до утвердження в цій переконаності; до застосування тих мірок справедливого та повсякчасної готовности до вжиткування стандартів дійсної та живої справедливости (справедливости, що насичена смислами любови) у самому житті?*

При-тягальність граничних смислів стає можливою саме тому, що існує Абсолютне Тяжіння Правдивої Любови, що її джерелом є Сам

Дух... Тому любов (від божественної любови агапе – до еротичної закоханости) стає щонайдіяльнішою силою людської душі... Сенси любови – ось, де “перетинаються” граничні сенси метафізичного, буттєвісно-надсутнього і сенси неймовірних переживань, що “рояться” у живій, конкретній тут-і-тепер ситуативності...

Ці сенси “залягають” також у потоках самої історії, яка є не лише потоками події. Це дуже добре розумів Микола Костомаров. Він писав про ці діяльні і дієві внутрішні сили історії: “Не предмети повинен мати історик на першому плані, а живих людей... На першому плані в історика повинна бути *діяльна сила душі людської*, а не те, що зроблено людиною”⁹⁰. Але й те, що зроблено людиною, як і те, що перебуває ще у *процесі роблення*, як ми тепер добре знаємо, теж не лише *на-ділене сенсилами*, але й залучене у сенсовідтворювання людини.

Ніколай Бердяєв напевно-таки помилявся, коли майже по-маніхейському протиставляв – інтеріорне та екстеріоризоване, вбачаючи в цьому останньому лише об’єктивацію, а – отже – і неминучий момент відчуження та чинник несвободи (адже правдива *свобода, мовляв, вкорінена у сам творчий акт, а не в його наслідки*, – в уречевленість застиглих форм). Але вже сьогодні соціокультурний конструкціонізм показав, що не лише о-зовнішене (експліковане, о-формлене, в-тілене в матеріалі), але й “каркас” інтеріорного (каркас, що на ньому тримається наш так званий “внутрішній” досвід) теж, властиво, є “з-робленим” та “об-робленим” (“об-тесаним”) зусібіч нашими дискурсивними практиками... Йдеться про практики, що їх, властиво, годі виокремити, годі відірвати від о-зовнішнених (ви-явлених, втілених у роз-гортанні інтерактивної співдії) поведінкових актів. Тут нагадаймо собі, між іншим, що й самі вузько-вербальні акти – говорення, повідомляння, застерігання, напучування, інвективності і т. д.) теж є актами засадничо-поведінковими, – актами, що не лише о-формляють і опосередковують соціокультурну інтеракцію, але й формують її. Я вже казав був про те, що й речі у-проваджуються у присутність (спів-присутність) із людиною (людьми) лише, якщо вже на-ділені сенсилами і зокрема, якщо такі, що самою вже своєю присутністю (навіть і тоді, коли ці речі не залучені, не в-тягнені в

⁹⁰ Костомаров Н. Исторические монографии и исследования в 10 томах. – СПб., 1867. – С. 351.

діяльнісне орудування ними) повсякчас на-гадують, що вони (навіть і на рівні сенсорики, а також і самого “уявлення” цих речей) є з-горненою “програмою” послуговування ними... Відтак вони щось про-мовляють про того, хто створив ці речі... Промовляють про добу творення та про етос цієї доби... Сама речовість речей у речах дійсно є першорядною. Але для того, аби роз-речевити об’єктивоване (в мить поновного упровадження його в динамічні соціокультурні колообіги та інтегрально пов’язані з цими останніми трансформації інтеріорного) треба цю річ виокремити-ідентифікувати, яко уже бодай приблизно “відому”, – “відому” власне в інтеріорному плані, – належну до досвіду. Якщо дійсно усе, що екстеріоризоване в культурі (у тім числі на рівні віртуалізованих репрезентацій та екстероформ), є такою повсякчасною “під-порою” інтеріорного (бо ж воно не відокремлене, не “від-тяте”, а повсякчас “під-чеплене” навіть і до незримих павутинок наших намірів, спонукань, ба й – ширше – життєвих планів), – воно не є лише *в-тіленим* у матеріалі, у знакових засобах, у сім’юсфері тощо. Воно не є лише об’єктивованим (статично “завмерлим” об’єктом, простим “згустком” зусиль). Усе екстеріорне та екстеріоризоване стає в культурі інтенційним об’єктом... Стає об’єктом “в-монтованим” (через смислові мережі, фонові знання, через картину світу та загалом досвід, – разом із досвідом опанування розмаїтих смислових систем) у багатомірність повсякчасного нашого (мого–твого–її) *перебування-на-порозі-самого-себе*. Присутність Великого Свідка (явленого як *Kairos*) перетворює, зрештою, присутність, яка завжди є спів-присутністю сушого на пороговий знак метафізичних (Понад-суших) смислів, – смислів, що “межують” (теж є пороговими) із удоступненими людині граничними смислами... Тому так звана об’єктивація (у-речевлення) та озовнішнювання “наслідків” людської життєдіяльності) не є фактором людської несвободи, бо дає можливість людській душі, людській інтуїції, людським творчим спроможностям, людським прагненням, ба, навіть, і людській мрії та людським фантазуванням “міцніше” спертися, аби ще потужніше відштовхнутися від пороговості інтенційних (а не просто “матеріалізованих”, чи то втілених у матеріалі) об’єктів у “напрямі” аж до віртуальних світів та до спіритуальних (пневмологічних) глибин інтеріорного. Повторюю: об’єктне не є лише екстеріоризацією (в-тіленням в артефактах). Воно (це екстеріорне) є також і “дзеркалом” і “підсвітлювачем”-

рефлектором для нашого більш продуктивного за-зірання у глибини власного ества. Примітивно – “матеріалістична” басчка про так звану “матеріальну культуру” є надто елементарною навіть і для персидського kota у київському помешканні мого сина Зоряна... Адже навіть і він (цей кіт) повинен “знати” (пізнати) на яких саме речах і по-між якими речами йому “приємніше” влягтися... Людська душа “в-лягається” не просто у візуальні (намацально-візуальні) “вігини” речей та у “про-міжки” поміж речами... Людська душа підхоплюється “на-льоту” смисле-формами та смисло-знаками речей... Людська душа рухається лише в атмосфері смислів, – у тім числі і тих смислів, про які нам “сигналізують”, про які нам “нагадують” речі, а також про які (їдеться про смисли) нам нагадують далеко не “суто матеріальні” модуси експонування речей, чи то певним чином організованої їх співприсутності, – у їх смисловій зануреності (аж до цілковитої “роз-чиненості”) у людській дії (у тім числі у “внутрішній” сенсорно-когнітивній та емоційно-вольовій “діях”). Людська мисль знайшла свій притулок в оселі мови саме тому, що мова (через живе мовлення) упроваджує нас у передпокої та в покої смислів, у коридори та анфілади “про-сування” смисле-наповненим простором досвіду (у тім числі самого щонайтоншого досвіду мовомислення)... Думці “затишно” і “приємно” у поміжпросторах смислів... Ви-мовленість речей у бутті (що зовсім не тотожне буттюванню речей і нетотожне розімкненості до буття людини, що зовсім не тотожне буттю людської думки) є здатністю самого людського *досвіду* (а не лише мовомисленневої категоризації світу), по-перше, “роз-різняти” і “збирати до купи” місця “роз-бігання” сенсопороджувальних енергій. Енергій, що *за-дані* далеко не лише самим людським розумом, людським усвідомлюванням і людською здатністю до самоосягання себе в цьому світі. Синтетичність смислу на “перехрестях” світовості світу, дії і духу кореспондує із синтетичністю (а також із гетерогенністю та гетероморфністю) людського досвіду, що включає у себе і повсякчасно оновлюваний *досвід діяння* у розімкнутості людини і світу.

Отож, ще раз про *логос* і *сенсотворення*. Категорії (яко лінгво-концепти) є водночас і свого роду класифікаторами певних множин інтенційних об’єктів і чинниками поняттєвої ієрархієзації. І хоча мовні структури категоризації світу – з одного боку, та способи концептуалізації в науці, у філософії та в теології – з другого боку,

не є ізоморфними, – все ж у цих сферах домінування раціонального, домінування розуму, сама внутрішня логіка відповідних раціоналізованих субдискурсивних практик (зокрема формально-логічне бачення, що втиснене в рамці бінарності та диз'юнктивності) прагне очистити (гранично очистити, – наскільки це можливо) свою семантичну канву розмислу від тих смислових наростів, що постали були у лоні звичайного (на рівні природного спілкування) лінгвокультурного конструювання світу.⁹¹ “Хмаринка” смислів (а нам годі цілковито елімінувати їх, визбутися їх навіть у процесах щонайабстрактнішого мислення) постійно “огортає”-“охоплює” сам процес думання. Мені до вподоби тут метафора Ролана Барта щодо складної сукупної гри смислів, що її мислитель уподібнює із *роєм москітів (щось вельми рухливе, мало впорядковане, але все-таки самототожне!)*.⁹² Натомість певні ключові категорії у процесах думання завжди залишаються інваріантними (значеннєво тотожними самим собі). Натомість *лінгвокультурний конструкт є більш ковким у процесах рецепції–інтерпретації–розуміння, аніж категоріяльний концепт* гранично раціоналізованого мислення. Хоч це останнє – наголошую – зовсім не вільне від вторгнення смислоносних образів та уявлень, поліфонічних у смисловому плані символів та етнотопосом, чи то навіть і цілих фрагментів лінгвокультурної картини світу (як от у Мартіна Гайдеггера з його витонченими іграми на внутрішній формі німецького слова⁹³). Семантика тримається на концептах, які категоризують світ: семантичні поля мови безперечно впливають на

⁹¹ Ще неокантіянци (Ріккерт, Віндельбанд, Еміль Ласк) звернули були увагу на значеннєву збідненість наукових понять, які ніколи не можуть бути всеохопно-ізоморфними щодо безмежно гетерогенного континууму світу. На це звернув був увагу ще Мартін Гайдеггер у своїх ранніх лекціях (див. Хайдеггер М. Феноменология и трансцендентальная философия ценности. – К., 1996. – С. 70–71); де Гайдеггер зокрема наголошував: “Якщо науковому пізнанню ставлять завдання відображення та опис дійсності, як вона є, то це відразу ж стає намаганням неможливим, бо дійсність – це “неосаяжне багатоманіття”, яке не може бути опановане поняттям. Те, що зі змістів дійсності в її пізнанні підпадає під поняття і вибирається в себе ним, є жалюгідно малим у порівнянні з тим, що залишається при цьому незаторкнутим. Дійсність – як ще кажуть, – ірраціональна щодо раціональних понять і не може бути вичерпаною ними без останку”. Згадаймо, що в світі дійсно немає нічого абсолютно гомогенного: все індивідуалізоване.

⁹² Див. У книзі Р. Барта “Дискурс закоханого”.

⁹³ Гайдеггер М. Дорогою до мови. – Львів, 2006. – С. 34, 48, 49, 50, 55, 112, 166, 168.

мовомислення. Сенси ж тримаються на лінгвокультурних конструктах, що завжди з'єднані з цілісними потоками переживань. До того ж, дійсний смислорух зав'язаний на плинність та мінливість живих ситуацій та на поліморфність (полідискурсивність) різних способів кодування. Власне живе (занурене у життя) конструювання ситуативних конструктів, конструювання групових і особистісних смислів є самою природою смислоруху, що створює притаманну йому динаміку. Все це принаймні почасти компенсує ту збідненість поняттєвої сіточки, що не спроможна охопити безконечномірну гетерогенність світу.

Значення (на рівні психосемантики свідомости) входять у відносно цілісну – притаманну певній спільноті чи то групі людей картину світу тільки опосередковано – через лінгвоконцепти. Натомість сенси (і агломерати смислів) безпосередньо “в-рошуються” у картину світу, яко “одиниці” (та *внутрішні сув'язі* актуального досвіду, – навіть якщо сенси невербальні та екстралінгвальні. Наприклад, сенси музичні, сенси акціональні та ритуальні, сенси візуалізовані та ін. Сенси “під-регулюються” та “пере-заповнюються” не лише на перехрестях розмаїтих діалогічних актів (і загалом у процесах такої чи такої дискурсивної активності людини), але самою залученістю (та модусами такої залучености) дійовця у розмаїтті життєформи, у життєдіяльності та життєтворення. І все це – завжди та з необхідністю (хай це навіть і цілковито “на самоті”) – у лоні конкретних дискурсивних практик. Семантичні зміни визначаються насамперед змінами (певними зрушеннями, чи то короткими замиканнями у семіотичних серіях) всередині самої мови (яко системи) та мовлення (яко актуалізації мовної системи). Натомість рух смислів узалежнений від мінливости життєвих обставин; від ідіосинкретичности якоїсь живої ситуації міжособового спілкування; від індивідуальної характерології (а не лише від соціорольових позицій) самої особи (осіб) спілкувальника (комунікантів); врешті-решт навіть і від *настрою*⁹⁴

⁹⁴ Настрій може бути видозмінений спонтанним плином смислів всередині самої зараз-ситуативности. Недобирання смислу теж може змінювати настрій. Підсвідомо зумовлені страхи та тривоги (як показала ще Карен Хорні, а відтак і Ненсі Ходоров) теж стають динамічними силами, що реально впливають на поведінку людини, а отже теж залучені у ті сенсогенерувальні потоки, які здатні видозмінювати наші настроєві стани. Чому іноді зненацька (без жодної начебто на те спричинености до цього самими обставинами) змінюється настрій? Зазвичай у цьому разі просто запускається якась інша серія смислів, або ж виникає “роз-рив” (чи то лакуна, чи то смисловий

адресанта та адресата, які щойно увійшли в комунікативний акт; від попереднього досвіду – і доброго, і лихого – чи то взагалі від браку попереднього контактування двох (більше) дійсних спілкувальників (співдійовців); від суголосности у дискурсивних тезаврусах, у самих стилях спілкування, у поділянні комунікантами – кожним зокрема – зацікавлености в такому чи такому репертуарі топіків і т. д і т. п. Згадаймо зрештою, що й *самі дискурси* як різні способи занурювання різним чином укшталтовуваних текстів у саме життя (яко – одномоментно – *перетворювання цих текстів на часточку самого життя* та на дієвий чинник підтримування та переформатовування дійсних життєво-людських стосунків тощо) містять іманентно цілий комплекс чинників, що регулюють і саме запускання смислів, і їх можливу поєднуваність-непоєднуваність і самі можливі траєкторії смислоруку і самі можливості актуалізації, ситуативної артикуляції (реартикуляції), чи то – навпаки – цілковитого заблоковування (невипускання у з’яву) цілих прошарків смислів (у рамцях, скажімо, табуйованих, ситуативно нерелевантних, чи то, скажімо, не зовсім бажаних тем, чи то, наприклад – недоречних у певних обставинах мовленнєвих жанрів).

Нетотожність *смыслу і значення* я показав був (у семи пунктах) в одній зі своїх попередніх монографій (див. “Глобальне – національне – локальне. Соціальна антропологія культурного простору”. – Львів, 2003). За останні 8–9 років⁹⁵ ці мої наукові уявлення і підходи (а саме у царині розуміння співвідношення значень і смислів, співвідношення семіози і сенсоутворювання, співвідношення креатосфери та смислових мереж, життєвого середовища та смислоруку засадничо майже не змінилися (хіба що були більш докладно обґрунтованими у феноменологічно-філософській перспективі їх бачення, а також із погляду деяких дискурсологічних підходів). Тимчасом згадана книга стала бібліографічною рідкістю. Тому дозволю тут собі процитувати

дисонанс) у певних внутрішніх станах особистісних смислових мереж. Але навіть і зі стану цілковитої апатії (або ж відчаю, розпуки, чи ж то скажімо цілковитої зрезигнованости) людину може випроводити з’ява *Сильного Смыслу*. Настрєві стани – це стани на перетині певних смислових потоків та ви-пінання із них домінантних смислів.

⁹⁵ Перший начерк теорії смыслу мені вдалося було розгорнути у 2001 році в спеціальній програмі із культурології у Центрі розробки магістерських програм Львівського університету) у межах курсу “Соціолінгвістика культури”.

самого себе (згаданий вже пасаж – у семи пунктах про *сміслі і значення*). Додам лише восьмий пункт стосовно *феноменологічного бачення самих можливостей інтенційної окресленості (неокресленості-несхопності) думки–значеннєвості–сміслу*. Оскільки вказані сім моментів (див. далі) незбіжності *значень і смислів* є істотними для подальшої вибудови теоретичних схем нової науки фундаментальної сенсології, – звернімося знову, читачу, до тих двох-трьох сторіночок із монографії 2003 року (із деякими незначними коректуваннями).

Оскільки над сучасною лінгвістикою (а також соціолінгвістикою) та лінгвістичною антропологією усе ще тяжіють референційні теорії семантики слова (значення слова співвідноситься із денотатом – із певним корелятом у позамовній дійсності, а смисл слова – як, зрештою, навіть і смисл невербальних знаків – ототожнюють із його семантикою⁹⁶, – я мушу в цій своєрідній теоретичній “преамбулі” майбутніх – дасть Бог – сенсологічних студій виразніше показати концептуальну та епістемну специфіку мого розуміння одного із головних понять “соціокультурний смисл” (а також понять: “груповий смисл”, “особистісний смисл”, “рух смислів”), порівнюючи ці поняття із категорією “значення” (або ж семантики). Погодьтеся, нам уже годі обминути тут специфікації центральних для мене (і – як я думаю – ключових для новітнього розуміння самої соціокультурної динаміки) категорій.⁹⁷

Отож у чому полягає, на мою думку, *відмінність смислів від значень?*

1. Сенси опосередковуються в актах сприймання-розуміння (когніції) “фільтрами” фреймів та гештальтів сприймання, фоновими знаннями та груповою мнемосферою, а також особистісним досвідом кожного із реципієнтів та спілкувальників (не кажу тут про “мовців”, бо комунікативні акти не можуть бути зредуковані тільки до мовлення чи то власне вербальної поведінки). Йдеться тут також про складну гру усіх смислів, що залучені в контекст ситуації, в живу прагматику спілкувальних актів, у “вертикальний” контекст попереднього досвіду спілкування, в інтертекстуальні “пере-гукування” та резонування, у потоки ще не означених імпліцитних бажань⁹⁸. До речі, навіть

⁹⁶ Навіть і славновісний соціоантрополог Кліффорд Гірц там, де йдеться про сенс культурних реалій, говорить про “соціальну семантику”.

⁹⁷ Зокрема в одному із щонайсучасніших напрямів неофункціональної соціології.

⁹⁸ У так званій “машині бажань”, як це слушно писали Дельоз і Гватарі, навіть і “по-

і “вислизання” деяких смислів (а також деяких смислових лакун, смислових мінус-просторів) може якраз і “нагадувати” нам про них (що особливо важливо в художній творчості). Частково організовані смислові лакуни (а вони можуть входити в закладені автором/комунікантом у самому тексті стратегії відчитування цього тексту) можуть створювати своєрідні “пастки” для уяви читача (слухача, споглядача), який до-уявлює-вбудовує у загальні фабульно-персональні лакуни свої смислові (образні, ідеографічні, події та інші) констеляції. Між іншим так званий “від’ємний простір” у деяких скульптурних творах Генрі Мура та Олександра Архипенка типологічно теж є такими ж текстовими (структура – теж текст) лакунами-пастками для провокування уявлення чи навіть ілюзій – теж небезсеновних – у реципієнта. Часто “езотеричний” (для невтаємничених) смисловий депозитарій (тезаврус) сучасних інтелектуалів-гуманітаріїв навіть в їхньому повсякденному спілкуванні поміж собою нагадує постійне рецитуння (часто “автоматичне”, неусвідомлюване) фрагментів текстів (у сучасному семіологічному розумінні) чи то Ж. Бодріяра, чи то Умберто Еко, Славоя Жижека чи Мішеля Фуко... До того ж, кожний такий простір спілкування знову ж таки опосередковується смислологією спілкування попередніх таких просторів, що у смисло-сфері виявляє активну чинність того, що ще Еміль Дюркгайм називав був реальною “присутністю минулого в сучасному”. Звичайно, мовна семантика (з її виразною окресленою денотативністю та референтністю) не знає таких культурно-ситуативних та ментальних опосереднень.

2. Смисли корелюють (співвідносяться, кореспондують) із усім цілісним контекстом комунікативної ситуації. Натомість значення корелюють насамперед із денотатами (реаліями позамовної дійсности, що є номіновані або означувані ними), а також визначається так званою реляційною семантикою – “місцем” у семантичних полях мови та в системі “родинної споріднености” слів, їх валентністю, їх асоціативною поєднуваністю. Репертуар таких можливих відношень є добре відомим,

кликання” самого знака полягає не в тому, аби бути означником, а в тому, аби продукувати бажання. Однак самі уже бажання є безумовно смисловими і смислегенерувальними. У самій “машині бажань”, як і у “дрейфі” дифузних смислів, які я згадав вище, є система купюр, розривів, перервностей, де “кожний ланцюг захоплює у полон фрагменти інших ланцюгів” (див.: *Делез Ж., Гватари Ф. Капіталізм и шизофренія. – М. 1990. – С. 21*).

ба, навіть, фіксованим у словниках. “Зав’язаність” смислів на живу ситуативність – також у тому, що навіть і предметне довкілля спілкування, “опромінюване” конкретними чинниками живого діялогізму (йдеться, зокрема, про його інтенційні, спонукально-мотиваційні, ілокутивні та перформативні параметри в їх єдності та взаємодії) може “засвітитися” новими гранями ситуативно-інтенціональних смислів і на-дати самій комунікативній ситуації (“зарядити” її) додаткової позавербальної смислоносності та певної реляційної значущості тощо.

3. Смисли мінливі та лабільні (варіюють від однієї комунікативної ситуації до іншої) щоразу залежить від досвіду, компетенції, світорозуміння, від модусів лінгвопрагматичного послуговування-орудування цими смислами, від способу їхнього “входження” в ті чи ті дискурсивні стратегії, ба, навіть, від психологічного стану комунікантів, а також від змінюваності комунікативних інтенцій спілкувальників, від консенсуальності (дисконсенсуальності⁹⁹) діялогізму; а також від внутрішньої логіки самого діалогу залежно від кожного “повороту” бесіди (від кожного подальшого “кроку” та “контр-кроку”¹⁰⁰ контрагентів комунікації): гра смислів, яка (тобто ця гра) теж є смислеутворювальною, може здійснюватися, отже, вже на рівні тут-і-тепер висловлювання. Отож, реакції спілкувальників (зокрема вельми “про-мовисті” паузи та мовчання) теж “вбудовуються” у відповідні смислові конфігурації слів у структурах семантичних полів (а також на рівні того, що ще В. Гумбольдт та О. Потєбня називали внутрішньою формою слова) не буває таким несподіваним і спонтанним: воно завжди обмежене деяким фіксованим (відносно сталим, константним) “набором” значень. У смислах (саме завдяки їхній мінливій ситуативності та лабільності) химерним способом можуть переплітатися (в межах того самого комунікативного акту і того самого ситуативного контексту) розмаїті версії, контрверсії, субверсії та інверсії смислів, – їх логіка може поєднуватися з їхньою паралогією, їхня модальність може “перевертатися”, їх валентність релятивізуватися.

⁹⁹ Ж. Ф. Ліотар слушно був зазначив, що й дисконсенсуальність буває продуктивною щодо глибшого розуміння та порозуміння. Від себе додає, що змагальність сперечальників у *комунікативній еретичній ситуації – всупереч усім смисловим дисонансам – може стимулювати інноваційне сенсоутворення.*

¹⁰⁰ Ці по-вороти можуть визрівати-здійснюватися навіть вже посеред якогось висловлювання з огляду на чинник дії зворотного зв’язку емоційних (навіть і паралінгвальних) реакцій адресата тощо.

4. Сенси ніколи не можуть бути докладно та вичерпно вербалізованими (відтвореними лише засобами мови) вже з огляду хоча б на те, що смислоносними є розмаїті переживання, імпресії та настрої. Смислоносними є наші бажання й невідрефлексовані (чи напівусвідомлювані) потяги, страхи і тривоги. Кожний смисл (будь-яка смислова конфігурація, котра є “розімкненою”, – відкритою до смислової гри та до “зустрічних” смислових “течій”) має у собі складову переживання – зокрема переживання смислоносности (а також ціннісної значущости, “ваги”) самого смислу: сенси не просто розуміють і сприймають, – їх завжди переживають, вони сприймаються в комплексі переживань. Навіть і після намагань щонайдокладнішої експлікації – пояснення сенсу (наприклад, події, вчинку, художнього твору, якогось особистісного переживання) чи то, скажімо, смислового “навантаження” якогось музичного твору тощо, – залишається значний “осад” того, що не піддається раціональному “о-прозорюванню”, хоча й відчитується на рівні ситуації та внутрішнього досвіду чи то мови деяких настроєвих своїх станів та “пульсацій”. Сам настроєвий наш стан може бути наскрізь “просочений” імпліцитними сенсилами. Натомість всі мовні значення – вербалізовані або ж “скристалізовані” у структури вербальних відношень, тобто засадничо можуть бути звербалізованими (проінтерпретованими іншими мовними засобами). Мовні значення – взаємовизначувані, натомість сенси – взаємонаповнювані.

5. У живому діалогізмі чи в живому сприйманні артефактів культури (наприклад, у картинній галереї чи, якщо йдеться навіть про рецепцію телепередачі, чи то просто сприйняття фото, що “викладені” у фейсбуці...) комунікативний акт (акт рецепції) завжди є актом о-цінювання, поціновування, прихильности-неприхильности, обстоювання (адже будь-яке часто навіть і оповідне твердження чи то повідомлення – не кажучи вже навіть про якісь екскламативно-експресивні висловлювання-реагування – є стверджуванням чи то заперечуванням чогось (чи – хай навіть – і непевністю чи непевненістю щодо чогось), є актом свідомого чи неусвідомлюваного о-бирання (до-бирання, ви-бору) або ж – теж неминуче аксіологізованим – за-свідчуванням своєї від-повідальности яко по-відомлювача чогось такого, що справді заслуговує на увагу та на до-віру, що, мовляв, є “правдивим”, або ж принаймні ситуативно значущим... Зрештою

про взаємопроникнення пізнавально-когнітивного з етичним, естетичним, екзистенційним безпосередньо вже в кожному актові “промовляння”, “ви-говорювання” (“сказывания”) писав був ще середині XIX сторіччя О. Потєбня (до цього нині дійшла філософія комунікативної дії Юргена Габермаса та – в деяких аспектах – концепція Левінаса). Отож, смисли яко такі, що реалізують себе головню в комунікативно-контактних актах ситуативно (через ситуативність), завсіди функціонально є інтегральною частиною самого середовища. Середовище яко середовище контактування є середовищем смислу-руху, зокрема середовищем дискурсивного ви-працьовування, “запускання” смислів та їх коваріяцій, середовищем ситуативної дивергенції та контамінування смислів тощо.

6. Значення (на рівні рецепції-розуміння) *ідентифікуються*, – ідентифікуються у свідомості зі семантичними полями та когнітивними мапами. *Смисли ж не тільки “розуміють”* (цебто властиво, *роз-пізнають в ототожненнях із певними ситуативними моделями, спів-відповідними “фрагментами” епізодної пам’яти та иншими складовими внутрішнього психокультурного досвіду*), а й ***переживають*** в контексті індивідуального досвіду та в холістичному поєднанні з екзистенціями власної життєвої долі, а також у контексті тієї конкретної (завсіди – неповторної) ситуації, де самі реакції на ситуацію – смислоносні і тому теж стають чинниками сенсоутворювання. Не можна недооцінювати не лише ситуативних і психокультурних, а й суто духовних (спіритуальних) аспектів сенсоутворювання, що, зазвичай, розгортаються яко найменш об’єктивовані внутрішні переживання та певні духовні стани. На це вперше дуже чітко звернув був увагу ще видатний російський богослов і релігійний мислитель (який водночас був глибокодумним філософом і математиком) Павел Флоренський. Ось дуже стисло тільки деякі розмисли про *духовну (спіритуальну) природу самого процесу смисло-відтворювання (духовного “схоплювання” смислів)*. Згідно із П. Флоренським, у процесі комунікації відбувається *“надчуттєве подолання значення, перетворення його на сенс”/“сверхчувственное преодоление значения, превращение его в смысл”*. У відомій праці *“Строение слова”*¹⁰¹ П. Флоренський пише (волю процитувати тут

¹⁰¹ П. Флоренський для ілюстрації свого твердження про *трихотомічність слова* вибудовує схему із трьох концентричних кіл, де ядром (“кісточкою”) є *фонема*, відтак її облягає-огортає *морфема*; і, нарешті, на всьому цьому (“іззовні”) тримається “круг”

мовою оригіналу), що семема “*меняются даже в пределах одной речи иногда весьма существенно, включительно до противоположности: ироническое, например, или саркастическое словоупотребление*”¹⁰² *меняет семему на прямо противоположное*”¹⁰³. “Мы верим и признаем, – пише далі Флоренській, – *что не от разговора мы понимаем друг друга, а силою внутреннего общения и что слова способствуют обострению сознания, сознанию уже происшедшего духовного обмена, но не сами по себе производят этот обмен*”. Духовне “схоплювання” глибинних (спіритуальних) сенсів, що для них слова (чи хай навіть і “зітхання невимовні”, як це пише про молитовний контакт *я–Ти* св. апостол Павло) є лише “місточками” до трансцендентного (а не самою основою спіритуального чи сакрального смислу) особливо переконливо розгортається (актуалізується) у сфері *духовних переживань глибоко віруючих людей, які мали (мають) духовний досвід безпосереднього переживання Богоприсутності та прямого контакту з Божественним (“занурення” у Нього тощо)*.

7. Значення ко-референційні з лексико-семантичними структурами та семантичними структурами речення. Натомість *смисли спів-*

семема. Під нашим кутом зору потрактування залежності *смислової диверсифікованості розуміння від мінливих соціокультурних та психокультурних параметрів досвіду (групового, індивідуального, субкультурного), а також від динамічної мінливості самих ситуативних контекстів, подій та фактів, що потрапляють у фокуси такої чи іншої дискурсивної активності (побутово-вербальної, телевізійної, рекламової, художньо-поетичної, музичної, малярської і так далі) варто було б над третім концентричним колом трихотомічного слова (фонема – морфема – семема) надбудувати четвертий круг – круг *сенсеми*. “Береги” цієї останньої із “внутрішнього” боку окреслюються *семантикою слова (речення), а зі “зовнішнього” боку поліваріантністю численних, функціонально розмаїтих та гетероморфних ситуативних контекстів та інтертекстів*. Отже, у цій дещо модифікованій схемі, схемі уже не трихотомічного, а *квадричного слова*, ми матимемо вже чотири концентричні (а не три, як у Флоренського) кола (у напрямові від “кісточки”-ядра до “зовнішнього”), а саме: *фонема – морфема – семема – сенсема*. Сенсема є “будівельним матеріалом” смислових мереж, що водночас цілковито належать області культури та культуротворення.*

¹⁰² Волю звернути увагу на те, що П. Флоренській фактично ще до Вітгенштайна наголосив був на *залежності мінливості значення слів від самих способів слововживання*. Однак у моєму потрактуванні це радше стосується смислу слів (укупі з мовцями-реципієнтами, що залучені у те або те специфічне слововживання, цебто занурені у специфічну дискурсивну практику, котра має і свої неповторні контекстуально-ситуативні та функціональні виміри, що теж “працюють” на сенсоутворення).

¹⁰³ Флоренський П. А. Стрoение слова // Контекст. – 1972. – М., 1973. – С. 351.

відносяться із дискурсивними практиками: дискурси (а також “перетини” розмаїтих дискурсів, бо ж один і той самий мовець-реципієнт залучений водночас у множинні дискурсивні практики) є фабриками смислів. Нові смисли спонтанно зароджуються та “добираються” – селекціонуються в самих надрах дискурсивних практик. Істотні зміщення, переміни та інновації у дійсних дискурсивних практиках (за усієї комплексної їх узалеженості від багатьох чинників дійсного комунікативного середовища та самого життя) можуть бути також спричиненими певними – відносно сильними – флуктуаціями смислоруху яко такого (зокрема спонтанним самостановленням якісно нових – і достатньо атрактивних – смисловідношень, що можуть обумовити – і роз-гортання віяла самої тематизації спілкування, і збагачення комунікативних жанрів та мовленнєвих реторик, ба, навіть, і уконституювання типологічно нової ситуативності діалогізму. Дуже значна роль спонтанної самоорганізації (спонтанної реорганізації) смислів та смислообразів у глибоких перемінах дискурсивних стилістик та самої тонкої архітектоніки дискурсів вочевидь помітна у становленні та розвитку нових дискурсів музичних (включно із рок-поп-панк-фольк-реп-блюз-ритмендбло – *etc.,etc.* – напрямів...). Дуже помітний вплив начебто первісно незначних смислових ігор у трансформаціях дискурсів малярських, дискурсів графічних, дискурсів архітектурних тощо... Із часом дійсно майже випадкових смислових “матеріалів” якихось нових смислових агломератів випрацьовується нова малярська мова, нова архітектурна мова, нова мова скульптурної пластики та пластики керамічної тощо. Нові смислові відношення (нові “зіштовхування” смислообразів можуть ставати ембріонами подальшого самостворення потужних всесвітніх мистецьких трендів та шкіл).

8. Хоча енергія інтенціональності накопичується якраз у смислових сув’язях (саме смисли дають первісний поштовх предметній унапрявленості нашої уваги, нашої думки, нашого зацікавленого споглядання-самоспоглядання тощо); а також підживлюється-підтримується цими сув’язями (йдеться про на-ціленість та на-цілювання інтенцій), проте самі смисли – позаінтенціональні. Вони несхопні для зосереджень інтенціонального. Вони ви-слизають із поля від-рефлектовування їх як відносно цілісних інтенційних предметів. І це не тільки тому, що на відміну від референтних (корелативних)

значенневиходиницьїхгоди-ви-кроїтиіздинамічноїцілісностисмислових мереж (всередині цих останніх смисли повсякчас пере-пере-тікають та “переморгуються”). Смисли також не піддаються елімінуванню із тих ситуативних контекстів, в які вони не лише імпліковані, але які вони (ці епізодні контексти та саму смислонаповненість сцен дії-співдії) почасти навіть і уконститууюють. До того ж (як я вже казав), смисли не функціують наче якісь самодостатні монади: вони своїми “дверима” та вікнами весь час відкриті до смислоносних протягів та до несподіваних в-торгнень в саме їх нутро різновіддалених та “різношарових” смислових реєстрів, смислових обертонів та тих нових смисловідношень (з-сувів у смислових реляціях), котрі ви-дозмінюють їх до невпізнання. Пере-кочовування смислів в інші смислові сув’язі та в якісь ситуативно-тимчасові конфігурації смислів (агломерати коситуативних смислів) видозмінює не лише смислонаповненість тих смислів, які пере-кочували, але й загальну смислову динаміку ситуації та самі модуси коваріяції смислів, смислоруху (і зокрема – спонтанної гри смислів). Зрештою тут діє і давно відома універсально-системна закономірність: властивості складників починають визначатися самими способами їх зчіплювання у структурах (хай навіть і у швидкоплинно-мінливих структурах). Смисли нюансують (саме нюансують!) розмаїті потоки переживань на відміну від значень, які виразно номінують, виразно десигніфікують і не менш виразно сегментують певні фрагменти позамовної реальності (інтенціональна схоплюваність значень – на відміну від несхопності смислів, які повсякчас “мерехтять” – ґрунтується, на мою думку, на прямій корелятивності поміж “контурами” когнітивних мап свідомости та семантичною ви-окремленістю інтенціональних об’єктів із континуальності екстралінгвального). Смисли пронизують, нюансують і наповнюють саму думку, а також під-штовхують думку енергією сенсотворення та спонтанного смислоруху. Проте смисли яко такі не можуть бути нюансованими (роз-пізнаними, роз-різненими, роз-веденими, опрозореними у більш глибокому переживанні смислоносності смислу) самою думкою: думку годі спрямувати на ось-смысл; думку годі фокусувати на ньому. Думка не спроможна споглядати багатшарової гри та “миготіння” смислів. Смисли безумовно залучені в конструювання (самоконструювання) предметности думки, проте самі смисли – позапредметні. Смисли дійсно допомагають “ви-

кроювати” об’єкти (разом із протосмисловими фреймами рецепції, – зокрема епізодними фреймами, фреймами Іншого тощо) із темряви їх не-буття), – допомагають з’являтися цим об’єктам у з’яву-для-мене (у комплексі з їх специфічним *сусідством*; у комплексі з їх – *теж на-діленим специфічними пасмами смислів – тлом*; а також зі специфічними способами їх в-ходження у соціокультурні контексти та у структури досвіду). Метафорично можна було б сказати і так: *смисли та смисловідношення є нитками самої основи тканини психосемантики свідомості, проте не самою цією тканиною* (“по-верх” отих “ниток основи” “нитками п’іткання” стають вже мовно-вербальні, лінгвосемантичні, мово-мислительні “матеріали” свідомості людини). Продовжуючи розгортання цієї метафори, можна було б сказати, що смислові нитки “основи”, що на них дійсно усе тримається, насправді лише почасти прозирають зісподу “на поверхні” рефлексії. Смисли дійсно дуже часто діють і “про-свічують” імпліцитно – десь “зісподу”. Сам процес смислового конструювання та самовибудови смислових конфігурацій дійсно прихований від прямого відрефлектовування. Однак саме таке ви-слизання – випорскування смислів із поля їх відрефлексовування-фіксації лише засвідчує те, що смисли дійсно повсякчас перебувають у динамічному смислорусі, у складній рухливій комбінаториці (модель *калейдоскопічності* тут не підходить, бо смислорух сам по собі завсіди – багат шаровий). Ця багат шаровість та полівалентність смислоруху не може потрапити у конкретний – той або той – інтенціональний “приціл”. Ось чому сам спосіб визначення (дефініювання) смислів (яко позаінтенційних, – таких, що їх не сягає жодна інтенція; яко позапредметних) можна було б окреслити як *реляційний: смисли щодо (стосовно) живої ситуативності (смисли, яко ситуативні конструкти; смисли у структурах смислових імплікатур самої живої ситуативності та у відношенні до багатомірних взаємозалежностей розмаїтих моментів цілісної коситуативності); далі, – смисли у спонтанних ансамблюваннях та в самооркеструваннях смислових перегукувань та нашарувань; смисли у слідах та в карбах досьогочасного сенсотворення та в структурах інтертекстуальних фреймів; далі, – смисли в нюансуваннях розмаїтих потоків переживань (рецепції, імпресії, пригадувань, імажинації, розмірковувань, медитувань, емоційних реагувань, диспозиційних та антиципативних “за-бігань” у про-*

тенцію та в пресуппозицію сенсу, вольових спонукань і т. д. і т. п.); далі – смисли в семантичній ідеації та в кластеризації-категоризації ейдосів; смисли в ноематичних комплексах (цебто стосовно ядра такого комплексу – ноєми); далі, – смисли щодо фреймів реценції, а також щодо апперцептивних процесів, а також щодо структури репертуару топіків і т. д. і т. п.

Фундаментальна сенсологія, яко нова філософсько-трансдисциплінарна ділянка є фундаментальною не тому, що дошукується глибинних чинників уфундовування смислів, яко таких, а тому, що ладна вбачати смисли в онто-підвалинах усіх регіонів та всіх процесів буттювання та співбуттювання людини (людей) та й самої людини, яко окремішнього індивіда в його засадничих онто-екзистенційних вимірах власне яко насамперед такого (їдеться про кожного індивіда), що здатен генерувати смислові сув'язі, здатен вибудовувати смислові світи та роз-гортати свої життєдії у динамічному смислорухові із опертям на смислові ресурси також і свого ідіоіндивідуального досвіду. Сенсологія є для мене фундаментальною ще й тому, що без неї (яко трансдисциплінарної концепції) неповною є не лише філософія, але й неповним є безперечно увесь цикл культурознавчих дисциплін (та субдисциплін) та наукової гуманістики. Це стає сьогодні очевидним вже з огляду на розуміння самої динаміки культури (культур), самої сутності культури (культур), яко співдії смислових мереж, смислових світів (що онтично тотожні життєсвітам) та розмаїтих модусів смислоруху. Присутність смислоруху просто таки неминуча у відносно замкнених циклах **мовомислення – дискурсивних практик – сенсотворення (сенсовідтворення) – мовомислення...** Смисли про-низують ось буттювання і втримують нас у цьому своєму про-низуванні.

Нарешті, що теж важливо для ліпшого розуміння мого підходу (підходів), а також визначення предметної спрямованости та мети наукової лінгвокультурології – це всебічно-цілісна (концептуально-холістична) вибудова цієї останньої, яко **лінгвокультурології середовища** (середовище – із феноменологічного погляду – є середовищем **співприсутности, співдіяльності та живої текстури людських стосунків, що є осердям самого життєсвіту людей**), яко інтердисциплінарної та метадисциплінарної сфери наукових досліджень. Отож, лінгвокультурологія – спеціальна теорія (теорія середнього рангу) та відповідна сфера студій, що має своїм предметним ядром

дослідження комунікативних умов та комунікативних механізмів (зокрема механізмів та життєформ – *Life forms* – мовленнєвої поведінки) процесів дійсного функціонування соціокультурних смислів та смислових мереж; а також зворотню дію усієї динаміки соціокультурних смислів на становлення, фрагментаризацію та розпад локальних культур, субкультур, етнокультур та розмаїтих макрокультурних утворень (загальноцивілізаційного типу). Нагадаю, що головним для нас в окресленому контексті є те, що спільним “сегментом” культури (яко живого процесу культуровідтворення та “участі” в культурі, залученості в неї) – з одного боку, і реального комунікативного – спілкувального поля – з другого, є мережа смислів, які поділяють співучасники певної спільноти (наприклад, етнофори певного етносоціального організму), – смислів, укорінених в цілісний та нерозривний соціо-комунікативно-культурний досвід їх носіїв, їх інтерпретаторів та “обстоювачів”.

Мовець є не лише носієм, реципієнтом та “реактуалізатором” смислів (зрештою усталені, укшталтовані смисли – хоча вони й надалі існують у модусі повсякчасного діялогічного-інтерпретативного становлення – конструювання – якщо вони “під-живлюються” відносно стійкими стереотипами свідомості, а також мітологемами та ідеологемами, ба, й констелюються з ними – можуть просто “виловлювати” свідомість мовця у деякі дискурсивно-нарративні “пастки” і навіть “диктувати” йому (мовцеві) певне світорозуміння. Йдеться тут навіть про своєрідний деспотизм нарацій).¹⁰⁴ Кожен мовець (етнофор) водночас є не лише від-творювачем смислів, а творцем (спів-творцем) смислів у кожному конкретному комунікативному акті. Цей останній завсіди є актом лінгвокомунікативного конструювання (і пере-пере-конструювання) смислових конфігурацій. Ще раз згадаймо тут кардинальний постулат, що стосується розуміння самого розуміння. Цей постулат сформулював ще О. Потебня: “Слухач, розуміючи, створює свою думку”¹⁰⁵. Цебто й саме сприймання в комунікативному

¹⁰⁴ Мовець в такому разі дійсно наче постійно “цитує” чи то “ре-плікує” якісь смисли, що спонтанно зринають із пам’яті. Про це слушно пише зокрема російський учений Б. Гаспаров (див.: *Гаспаров Б. М. Язык, память, образ. Лингвистика языкового существования.* – М., 1996).

¹⁰⁵ Потебня А. Психология поэтического и прозаического мышления // Хрестоматия по истории русского языкознания. – М., 1973. – С. 253).

акті є не просто “пере-саджуванням” смислів із однієї свідомости в іншу, а активним смислетворенням – випрацьовуванням “своєї” думки (думки, яка, зрештою, може бути полем “зустрічі” – нашарування багатьох – різновіддалених, але, сказати б, ризомно сплетених, моментів інтернальної культури, фонових знань та певних відносно цілісних ментальних репрезентацій того, хто сприймає якийсь текст, – зокрема і текст цілісно-ситуативний). З цим пов’язане також і міркування О. Потебні про те (вперше, здається, висловлене ще у трактаті “Мысль и язык”), що всяке розуміння є неминуче нерозумінням. Згадаймо, між іншим, що ще американський логік Герберт Пол Грайс (H. P. Grise) у межах прагмолінгвістики спробував поєднати категорію значення з особою мовця та інтенціональністю мовленнєвих актів. Згадаймо його ключове поняття “*speakers meaning*” – “значення, що властиве мовцеві”¹⁰⁶. Вартим уваги є також пояснення значення мовного вислову в термінах намірів мовця у Стемпа (Stampe). Зрештою не забуваймо про те, що геть усі компоненти комунікативного акту (патерни комунікативної поведінки; утаємниченість у самій тактиці мовленнєвої поведінки; знання/незнання вербального етикету; ілюквативна сила висловлювання; ремо-тематична структура та попередня “заангажованість” до тих або тих топіків; вміння мовця в межах певних дискурсивних стратегій належно орудувати асертивами (репрезентативами), комісивами, експресивами та іншими типами ілюквативних актів; самі поведінково-характерологічні особливості мовців, їх психічна ідіосинкразія та ін.) можуть посутньо модифікувати смисли тощо.¹⁰⁷ Неофункціональна лінгвокультурологія мусить конче врахувати ці людинометричні аспекти живої комунікації.

Смисли і значення повсякчас взаємодіють. Значення “втримують” смислоносність смислів у “руслах” мовлення та в певних матрицях мовомислення. Смисли – у свою чергу – пере-водять мовно-семантичні системи із їх потенційного стану (парадигмальних структур

¹⁰⁶ Див.: “Новое в зарубежной лингвистике”. – Вып. XVI. – М., 1985. – С. 217–237.

¹⁰⁷ Комунікативний акт (попри усі тут і раніше зазначені його параметри, механізми та “сили”) є обопільною (одночасно – взаємодоповнювальною) конвенціоналізованою мовленнєвою дією мовця і дією слухача за одночасної їх занурености в комунікативну ситуацію (зокрема у певний локус життєсвіту), що її (ситуації) “образ” може бути порізнному тлумачений кожним із контрагентів комунікації-інтерації.

психосемантики свідомості) в актуальні стани *розуміння – тлумачення – оцінювання – міжособової взаємодії* вкупі зі складною грою ілокутивних та перформативних мовленнєвих актів, різноманітних культуроформ, життєформ та мінливих обставин у динамічній коситуативності тут-і-тепер довкілля (цебто самого функційного локусу ситуації), речей, людей та складних (у тому числі інституційно формалізованих та суспільно розгорнутих) опосереднень макросередовища.

Згадаймо тут ще раз глибоку думку М. Гайдеггера про те, що *у мовленні мовці мають свою присутність*. Ядром цієї присутності, – додаю я, – *є спів-присутність у по-ділянні смислів. Це по-діляння смислів із Іншими є передумовою співприсутності (яко співпричетності у логосно-смысловому полі/смыслових полях) також і Інших відсутніх у зараз-і-тут живій ситуативності, присутніх своєю відсутністю (у роз-гортанні у просторі інтерперсональної співприсутності та контактування смислоносних моментів мовленнєво-вербальних актів, живої акціональності та смислоносних аспектів самої сцени дії із притаманними їй – уділеними їй – імплікатурами смисловідношень та коваріацій смислів)*. Щойно мовлене, як слушно зазначив був М. Гайдеггер, не тільки цієї ж миті зникає, але і якимось чином зостається. Яким чином воно зостається? Воно зостається у нових (заново з-міщених) фалдах смисловідношень та у слідах, карбах і на-ростах потоку переживань (що корелює з потоками смислів та грою смислів) у пролонгованості та в до-рошуванні епіфаз (пере-ходах епіфаз у профазу, котра все ще “*нідсвічує*” та *все ще модифікує* – зокрема через ретенціональні інтендування – актуальну ось-ситуативність міжособової дискурсії). Із цих дійсних потоків багатощарового смислоруку (що онтично тотожний усій багатомірності співбуттювання) годі ви-хопити якісь *окремі смисли, окремі смисловідношення через інтенційну на-ціленість саме на ось-смысл...* Смисли, як я вже казав, позаінтенційні (радше – інтенційно несхопні, а, отже, феноменально *не ви-явлені*, або ж, інакше кажучи, є такими, що *не дають себе у ви-окремлювання думкою*). Дуже близьким до такого розуміння неподільності смисловідношень у мовленні, у розповіданні, у тому, що впливає із не-мовленого, у мовленому один до одного і до самого себе тощо був Мартін Гайдеггер. Він був дуже близьким до того, аби сутність мови шукати не на вербальному рівні, а в самих

основах і способах смислепоєднуваності. Смисловідношення (аж до щонайпрецизійніших ефектів гри смислів та умов і передумов їх – смислів – констелювання) так само несхопні подумки (не улягають у виокремленість предметности, що на неї може бути унапрявленою інтенційна спроможність свідомості), як і самі смисли. І коли Гайдеггер писав був про “нездатність мислячого погляду пізнати поєднувальну єдність мовної сутності”, то, здається, насамперед мав на увазі те, що на цьому рівні геть усе існує не самодостатньо, а в складній динаміці *реляцій взаємоналежностей*, – саме такі реляції (в їх динамічній перебігові, в їх тотально-різномірному розгортанні) не дають *ви-явитися* (з’явитись у з’яву у власній окресленості) цим сутнісним підставам мовомислення. Тому й “розповідання ... визирає на поєднувальне у взаємній належності й усе ж таки не може підвести його до виявлення”.

Смисл не сягає з’яви, *не показує себе*, або ж – послуговуючись тут далі термінологією Гайдеггера – *перебуває у прихованому саме тому, що динамічні реляції та сув’язі смислів, які власне і уконституують взаємоповнюване пере-тікання смислів у їх взаємоналежності не експлікуються на вербальному рівні (на рівні семантичному).* Смисли, *яко взаємозалежні (взаємо-підсвічувані та опрозорювані навзаєм), а також як повсякчас плинні, як несамодостатні – “не дають себе” у виокремленість інтенційній унапрявленості думки.* Смисли діють *зісподу (втаємничено щодо мислення, в імпліцитних енергіях смисловідношень).* І тим потужніша їх дія! Говорити-одина з-одним означає вибудовувати міжособове смислове поле через таке співподіляння смислів та через таке *перебування всередині смислових текстур*, що не піддається (це поле смислів) прямій вербалізації і не може бути сегментованим на відносно окремішні значеннєві одиниці (смилові констеляції – вірець неадитивних сув’язей). Якраз смисловідношення (а може, й тільки смисловідношення, бо ж немає нічого такого в соціокультурному просторі, що би бодай на мить опинялося поза ними – поза смисловідношеннями) *перетворюють соціофорів на націофорів. По-діляння взаємоналежних смислів (через досвід; через співпричетність до співдій, що є смислодіяями; через картину світу) чинить українців взаємоналежними.* Тому у глибинних своїх планах дезінтеграція нації (або ж такий її аморфний стан як нині) катастрофічно посилюється розпадом смислових мереж,

або ж їх недо-формованістю, а також (завжди!) недобиранням граничних смислів, звуженістю горизонтів цих граничних смислів. Ось чому стає очевидним, що обмеженість (та й подальше обмежування) відносно цілісної лінгвокультурної бази самовідтворювання українського власне національного середовища *спричиняється сьогодні ще до глибшої кризи українства (і яко культури, і яко народу) саме тому, що якраз лінгвокультурні чинники є вирішальними сенсоутворювальними чинниками*. Ось чому навіть і метатеорія та філософія смислу, що зосереджується на вирішальному (і таким чином посилюючи також і самі можливості нашого – кожної людини, кожного українця зосередженості на вирішальному) здатна – як я переконаний – *сприяти нам (мені–тобі–їй, кожному зокрема) у ставанні самими собою, у подоланні щонайгострішого смислового дефіциту (насамперед майже повного браку обривів автентичних цілей та сподівань), в употужнюванні сенсожиттєвих пошуків та в переборюваннях смислових дезорієнтацій; в осяганні величезних творчих можливостей у полях співналежності та взаємопідсилювання ідіоіндивідуальних сенсотворчих енергій та енергій національних...* Саме тут фундаментальна філософія смислу може мати (і – як здається мені – вже має!) дійсне відношення до найновішої нашої історії навіть і на рівні її *grass roots level* щоденного життєплину. Смисли про-низують наше ось-буттявання і втримують нас у цьому своєму про-низуванні...

Філософія зовсім не силоміць проштовхується в історію, як це гадав був (у своєму великому есеї про Е. Левінаса “*Насильство та метафізика*”) Жак Деррида. Філософія сьогодні, здається, спроможна (вже навіть на рівні самої потреби у філософуванні, – у вкладанні всього себе в пошуки правди...) *про-слизнути в історію через двері та коридори смислів, припроваджувана у надра людського життєтворення самою людською спрагою сенсотворення, дошукування граничних смислів та все нового і нового (бодай оновлюваного) сенсопокладання*. Ці унапрявлені та унапрямлювальні “коридори” історико-смислової інтенційності мають свою внутрішню сенсонаповнену темпоральність у тому, що линуть вони (а вони – це дійсні наші стани свідомости, наші хотіння, геть усі наші переживання та наші спонукальні сили, що вливаються у смислодії, започатковують смислодії і наснажують життєдії людей та народів новими смислами) можуть

бути увиразнені та скріплені *граничними смислами*. Водночас вони можуть употужнити значущість цих останніх навіть і на рівні такого собі профанного побуту... Людина стає дійовцем історії тільки тому, що здатна вмщати у собі історичність історії у смислах, у смислових сув'язях, у напруженому вслуханні у *"підземні гули"* смислів; у смислових зміщеннях та в смислових зсувах. Генерування цілком нових смислових сув'язей та цілком нових великих смислових конфігурацій по-новому налаштовує (пере-налаштовує) аксіологічно-інтерпретативну *"оптику"* самої візії і минулого, і прийдешнього... У цих нових смислових (та смислооновлювальних) текстурах та в діяльнісно-ситуативних (подієво-обставинних) імплікатурах смислів; в актуальних роз-гортаннях різноспрямованих та багатшарових смислових потоків (зокрема у їх *екстерналізації*, у їх *"затвердінні"* в артефактах, у нових семіотичних системах та у самій семіосфері тощо; у специфічній – завжди вибірковій – смисловій пунктуації якихось правдешніх подій тощо) постає дійсний історичний ландшафт. Історичний ландшафт, яко простори смислоруху, яко певні способи упросторювання смислообразів та самі способи смислової організації цих соціокультурних просторів у дійсності роз-гортається, яко функційно-діяльнісні топоси (у тім числі локуси розмаїтої дискурсивної активності) дійсних смислонасичених середовищ (зокрема середовищ смислових поведінкових дисплеїв та розмаїтих візуалізованих смислових репрезентацій). Історичний ландшафт постає, яко простори більш чи менш інтенсивного смислоруху, що завжди кореспондують та переплітаються (ці простори) із дійсними топосами життєтворення, топосами співприсутності та співдій (протидій), котрі самі по собі ніколи не позбавлені сенсоутворювальних енергій. Сутнісним в історичному процесі (саме там, де подієвість та досвід залученості у подієвість упритул *"при-лягають"* до людського єства та збігаються з цим єством) є те (їдеться – нагадую – про сутність історичного та історії), що ми дійсно абсолютно неспроможні спалити та розвіяти вітрами забуття самі наслідки процесів історії у зсувах смислових мереж та в смислових домінантах самого нашого єства... Ми не спроможні спалити головні смислові сув'язі, яко солону або ж сміття, бо це означало б водночас зруйнувати смислове ядро у самому собі... Самознищитися... Самознищитися? Нові історичні епохи є на-самперед новими конфігураціями смислових значущостей, що

кореспондують із новими горизонтами граничних смислів та із новими способами тлумачення світу людських стосунків. Герменевтика дискурсу є не лише герменевтикою мовленого і явленого в паралінгвальних актах, але й герменевтикою самої динаміки ситуативності, – герменевтикою сказаного у зв'язку з герменевтикою того, що діється (того, що чинить мовець в певних обставинах дії, надаючи цим останнім свого особливого сенсу). Герменевтикою дискурсу має бути також і те, *що ж властиво самі мовленнєві дії чинять із дійовцем; а також із контрагентом діалогізму*. Цей останній – нагадую – є не лише частиною дії (*частиною соціо-психо-культурної інтерації*), яко перформативний та перлокутивний ефект дійсних мовленнєвих актів і яко сукупність чинників, що повсякчас трансформують саму ситуацію, змінюють взаємини комунікантів (від перемін їх взаємної кавзальної атрибуції до трансформації рольових позицій та взаємних експектацій). А також змінюють їх стани свідомості та настроєві стани. Зміни у станах свідомості (а також в опініях, в стереотипах, в образі Іншого) можуть в мільйонах (в сотнях мільйонів) комунікативних актів (особливо завдяки певним зрушенням у модусах та в конвенціях спілкування, у структурах комунікативних ланцюжків, у мезоколах комунікантів) мати деякий кумулятивний ефект. Цей останній входить уже у гру із багатьма іншими суспільно-історичними чинниками. У кожному разі єдиною і необхідною підставою розуміння та порозуміння у полі інтерперсональної співдії (насамперед живого діалогізму) стають *смисли та смисловідношення, котрі більш-менш по-діляються і мають для мовців (дійовців) схожу релятивну значущість*. Тому, на мою думку, зміни в історії можуть вважатися дійсно глибинними та “помітними”, коли не лише з'являються нові топоси дискурсивної діяльності (нове сусідство різних дискурсів та різних дискурсивних стратегій, різні життєформи та різні соціокультурні інфраструктури (наприклад, мультимедійні), що забезпечують змагальницьку потугу дискурсів, – дискурсів, що конкурують, або ж опиняються ажгеть на узбіччях суспільного життя, яко маложиттєздатні та такі, що перестають уже генерувати нові смислові сув'язі, нові соціопрестижні опінії та ідеї, а відтак спричиняються лише до знецінювання власного смислового депозитарію, до вивітрування смислів, до охлялости творчої сили співдійовців відповідного топосу (відповідної функційної ділянки, відповідного етносоціокультурного локусу тощо)

дискурсодій, що “виснажуються” і згасають. Виснаження смислового ресурсу (і корелятивне із цим падіння соціопrestiжного статусу самих носіїв співвідповідних життеформ та смислоформ комунікування) є водночас і передумовою, і наслідком *історико-культурного та загальноісторичного занепаду багатьох етносоціальних та комунікативних (зокрема субкультурних) спільнот* (у тім числі також занепаду сьогочасного українства внаслідок хронічної вже недорозвинености дискурсів та дискурсивних топосів насамперед у спектрі модерно-урбаністичних дискурсодій на власній українофонній основі...). Девальоризація та соціопсихічна (пов’язана насамперед із низьким соціопrestiжним статусом) *девальвація українських смислів* (а також брак *новоукраїнського смислового стрибка до нових горизонтів граничних смислів, – через охлялість українських сердець, через брак творчого напруження та брак правдивих поціновувачів тих цінностей, що співвідносні зі сучасними світовими тенденціями цивілізаційно-культурного розвитку*), – *все це сьогодні може бути як загрозою для історичного співбуттвования самого народу, так (хоч це може здатися дивним) дати також і поштовх (навіть і могутній поштовх!) для повного оновлення українського смислового світу в новій якості його багатоманітності, сили і життєздатности...* Йдеться не лише про можливу творчу (співтворчу) відмобілізованість надзусиль задля цього, але – насамперед – про сенсодавчий та сенсоносний сплеск жаги і пристрасти до цього та *розмулювання давніх життєтворчих джерел самого прагнення такого оновлення геть в усіх ділянках новоукраїнського співбуттвования*. Про таку (чи то схожу) дивовижну можливість писав був колись блискучий представник феноменологічної історіософії Ян Паточка у відомому трактаті “*Єретичні есе про філософію історії*”. Ось це міркування, що може підживлювати напругу та сенсоносність наших сподівань і нині, – у цю сумну добу поновної історико-цивілізаційної васалізації та провінціалізації України (її перетворення на напівпериферію Москви та загалом Азіопи). Ян Паточка писав: “Тоді як дотеперішній смисл зазнав потрясіння, сприйнятий як “малий смисл”, водночас виникає *impetus*¹⁰⁸ до нового смислу, а саме: в споглядальній спонуці. Ця очевидність не є евіденцією споглядання. Це стрибок до нового

¹⁰⁸ Жага, пристрасть (лат.).

смыслу, що здійснюється в ясності ситуації проблематичності”¹⁰⁹. Для нас, зокрема, йдеться сьогодні про *нове напружене сенсотворення, що водночас – в духовному плані – посилить наші сподівання на правдиву повноту української свободи та загалом більш смисленаповненого життя* (зокрема ви-чавить із України постколоніальну та неокolonіальну її лінтвокультурну, соціокультурну та загальноцивілізаційну узалежненість від тих історичних обставин, які завжди фатальним чином склалися для нас). А це неможливо без повного оновлення (значною мірою – створення заново) того нашого широкого історико-цивілізаційного бачення, котре не тільки окреслить головні загрози для українського розвитку (для саморозвитку народу), але й дасть відповідь на питання: *задля чого нам (а також усьому людству) в жодному разі не можна допустити дуже можливої культурно-цивілізаційної та націокультурної української катастрофи? В ім’я чого? Як досягнути нам цілком виразну візію всіх цих питань, а не поклатися лише на “тверду віру” у так зване самозбереження української нації?... У чому правдиві джерела смисленаповненості нашого національного життя? Вже цитований трохи вище чеський мислитель, між іншим, каже нам (і це безперечно варта нині бодай до уваги нам взяти), що духовно автономну – суто людську – смисленаповненість (у все більших та більших глибинах смисленаповненого життя) треба вбачати “у смисленаповненості взаємного визнання в діяльності, яка має значення для всіх своїх учасників і не обмежується одним лише підтриманням тілесного життя, а є джерелом життя, яке передається в пам’яті вчинків, пропонованій саме громадою...”¹¹⁰ Для нації (для субнаціональних спільнот) в історії важливим є не тільки те, що сталося (у різних версіях пунктуації та тлумачення подій) і не тільки те, що наративізоване (у більш-менш стало репродукованих оповідах про історію та в особових меморатах про мого життя). Для нації дуже важливим може бути саме відсутнє в її історії. Якраз брак того, що відсутнє (навіть, якщо і саме розуміння того, **що** бракує ще не увиразнилося та ще не дало про себе знати) може – спочатку на імпліцитно-смысловому рівні – започатковувати потребу ставати собою – до-бирати, на-бувати, створювати те, що*

¹⁰⁹ Паточка Я. Єретичні есе про філософію історії. – К., 2001. – С. 354.

¹¹⁰ Там само. – С. 271.

історично було відсутнім (або ж чого історично не вистачало). Ось чому новоукраїнська історія є історією до-сотворення себе і в життєдіяльності (зокрема в комунікативній та в активно-креативній діяльності) та у тих нових смислах та у достатньо міцних нових смислових сув'язях, що генеруватимуться в лоні життєдіяльності. Історичне пробудження нації – це і є насамперед сенсотворчий сплеск, а відтак і перенацілювання (інтенційне та співбуттєвальне перенацілювання) на нові граничні смисли, на нові смислові реєстри світовідчуття, на нові способи тлумачення світу (нові модуси конструювання життєсвіту) та на нові виміри і нові “глибини” саморозуміння... Певні зрушення у соціонормативній культурі лише укореспондуються з усім цим (хоч і не детермінуються безпосередньо попередньо зазначеним тут).

Розуміння-себе-в-унапрявленості-свого-буттєвання означає також осягання герменевтичних меж (меж, що збігаються із межовим екзистенційним досвідом) ви-явлення-віднаходження (самоокреслення) себе-посеред-суцього, яко розташованости. Я б додав ще до цього, що віднаходження розташованости у світі суцього є далеко не лише у-місцевлюванням себе у топії суцього (у топії життєвого середовища, у топії співприсутности речей, а також щодо повсякчасних трансформацій життєсвіту та із життєсвітом у нашій зануреності у життєплин через зануреність у поле співдискурсії). Для мене тут йдеться насамперед про мою (твою, її...) розташованість у тому світі смислових координат, де й обрії межових та білямежових смислів зазнають видозмін і зміщень залежно від нашої “розташованости” у смислових світах (у різних смислових світах), що корелюють із різнопоєднаністю модусів смислоруку, із різною оптикою смислонаповнених споглядань/самопоглядань; із різними способами зчіплювання смислів у смислових сув'язях та у смисловідношеннях; у різних обставинах (різних історичних обставинах – теж!) коваріації та констелювання смислів у межах різних дискурсивних практик та у багатоманітно диверсифікованих ситуативних контекстах (і – відповідно – у співдії багатомірних сенсопороджувальних чинників у їх коситуативності з конкретними дискурсіями). Здатність свідомості (і всього людського життя) так чи так “торкатися” межового та білямежового досвіду екзистенції полягає у здійсненні цього торкання (в усій конкретності переживання в його дійсній

з'являнні-у-з'яву, яко феноменологічної співпричетності) саме через **сміслові співторкання співбуттjовань...**

Ми не просто в-кинуті у наше буттjовання-посеред-суцього. Ми просто *приречені* (приречені саме яко сенсоутворювальні та сенсо-відтворювальні істоти) сприймати це суще, роз-гаємничувати це суще, реагувати (і – моментально – тлумачити-оцінювати) це суще (у тому числі реагувати та “о-зиватися” також і на таке специфічне суще як *Інша людина*), саме яко на інтенційні об'єкти (у-“часуванні”-співодночасності-з-ними та у співбуттjованні-з-ними. У таких спів-буттjованні (спів-присутності), де темпоральність посідає свою історичну сенсонаповненість, а *смили і смислові сув'язі мають свою історію залученості у співдіяння...* Ось чому ось-об'єкти, що *уже на-ділені* (мною, нами, нашими попередниками) певними смисловими конфігураціями, “в-плетені” у певні смислові пасма. Дійсно мислення ви-будовується на реальному не тому, що воно (у мислительних побудовах) кореспондує зі структурами реального (конкретно-епізодного, ситуативного, реально-символьного¹¹¹, фактуального, речового, а також усього того, що посідає яко відносно самодостатній *фjюсіс* певний склад, – *цебто із чогось “складається”*, *посідає певну морфологічність*), а власне тому, що смислова енергія мислення в-корінена у первинно-буттjевісне. Буття, на-давши передумови для “спалаху” смислів (а – відтак – і для смислового “під-свічування” суцього) водночас уможливило також і *мислення*. Йдеться про мислення не лише яко про модуси свідомо-відрефлектованого орудування смислами, а також певними семантичними одиницями та лінгвоконцептами. Йдеться тут також про *повсякчасне імпліцитне під-живлювання думки спонтанністю смислоруху та спонтанністю вільної гри смислів*. Звичайно, наша думка не є нічим неопосередкованим *intuitus* – чистим схоплюванням-

¹¹¹ Жак Лакан (услід за Зігмундом Фройдом) вважав, – і я частково поділяю цей погляд – що діяльність людини структурально організована саме *символьним* (а я сказав би ширше – *смісловим*, смисло-упорядковувальним, смисло-надавальним). Тому *символьне* (ширше – *смілове*), *уявне* та *реальне* стають *оптично-дійсними-для мене* (*явленими у моєму-твоєму, чи то її житті*) саме у нашій *під-леглості смислотокам*. Ще дуже коротко процитую тут співвідповідну, як на мене, думку Жака Лакана: “... теза моя полягає у тім, що моральний закон, моральна заповідь, присутність моральної інстанції є власне тим чинником, що опосередковано через нього дає про себе знати в нашій діяльності – оскільки діяльність ця структурована Символьним – присутність Реального” (Лакан Ж. Семинари. Етика психоаналіза. Кн. 7. – М., 2006. – С. 28.)

розумінням, чи то чистою формою інтерпретативної дії у відповіданні на повсякчасні “що” та “чому”. Думка вже початково опосереднена тим, що на-цілює її на певну унапрявленість інтенційності. Думка завсіди *опосередкована* тими траєкторіями смислоруху та тими констеляціями смислових поєднань, що “в-ляглися” вже у певні моделі (у динамічні відношення цих моделей) у *динамічних структурах особистісного досвіду* (у їх співдії з ідіоіндивідуальними механізмами мнемосфери, – зокрема персонологічними особливостями праймінгу, у їх співзалежності щодо структури фреймів перцепції-апперцепції тощо). Все це у співсукупності, у співдії та у взаємозалежності вибудовує також инакшість тих “вікон” досвіду (*а йдеться тут насамперед про таку реальність як особистісний досвід*), що по-за них (*йдеться про вікна-просвітки досвіду*) саме ті смисли, які плавають (*і є достатньо “сильними” у цім своїм за-пливанні*) здатні вільно трансцендентувати. Власне таке (бодай часткове) **само-подолання досвіду** *уможливорює роз-ширення простору душевно-духовної свободи людини, яко простору самоподолання матричного в мисленні (регідно-шаблонізованого в мисленні)*. Публічність, як це слушно вважав Гайдеггер, є несправжністю. Але насамперед там і у тім (і тут я маю відвагу конкретизувати Гайдеггера), де майже цілком “зацементовується” (через легітимізаційне устійнювання певних публічно – у наративно-дискурсивний спосіб – седиментованих категорій, уявлень та способів тлумачення) та в певний спосіб “заморожується” вільна гра смислів... У цьому разі звужується саме смислова (щодо самої своєї природи вільних смислових ігор) *спонтанність свободи людського духу*.

Те, до чого я лину, те, до чого я тягнуся (або ж у тім “скеруванні”, де при-писуваний, чи то інскрибований в *це образ і смисл при-тягують мене*) і є моїм сутнісним смисловим ядром. Якщо вже завтра я потягнуся до чогось іншого, – значить уже “напередодні” первинно змінилася моя смислова сутність, – я почав надавати особливого сенсу чомусь іншому (і водночас *переинакиив це инше своїми змодифікованими смисловими конфігураціями*). Отож певним чином “з-містилися” смисли та їх взаємна смисленаповненість у самому моєму естві.

Отож *Присутнє* – це не просто те суще, що “*перебуває-навпроти*” (перебуває у співчасуванні зі мною, є співсучасним в аспекті Тепер-моменту, або ж так званої синхронії). *Присутнє* – це те, що о-присутнене

в полі зараз-сислоокреслености, – те, що “викарбуване” рефлексією та смыслом (неподільністю смыслорефлексії) на екрані перцепції-апперцепції-усвідомлювання. Це те, що спів-оприсутнюється зі “сусідніми” смыслами актуального потоку переживань. Не присутність (у Гайдегера – *Anwesenheit*) та не сам стан (і процес) *перебування-у-присутності* (*Anwesen* – рос. – “присутствование”), а щось “третє” – пере-ведення присутности (яко потенції оприсутнювання) у *поле спів-дії смыслових мереж*. Присутність далеко не завжди розгортається на кшталт *коситуативности*. Якраз навпаки, – *Присутність* здатна бути силою уконституювання живих ситуацій. Однак не буває Присутности, що не наділена здатністю за-давати спів-на-діляння смыслами. Попри *Присутність* та попри *перебування-у-присутності* (які не бувають не смыслоносними), слід повсякчас зважати на глибинне продумування буттєвісної підвалини Присутности у самій можливості дійсного *взаємовідношення окремішнього та Цілого*: співприсутність, яко *за-лученість* у *смысловє поле* можна було б розглядати і в той спосіб, що *Тотальне “стягує-докупи”* епізодне (*міжєпізодне, а також ситуативне, інтерперсональне та над-персональне*) *зісередини сенсовідтворювальної (сенсоутворювальної) здатности кожного окремішнього індивіда, яко дійсного агента спів-діяння у співприсутності*. Нові сенсогенерувальні енергії спалахують власне насамперед у невидимих “вузликах” цих спів-реляцій – *стягувань-докупи*. Локуси-ембріони нових смыслових усучільнень (нових *смыслосув’язей* та нових *констеляцій смылів*) зароджуються у лоні конкретно-комунікативних роз-гортань дійсних дискурсивних практик, що вже онтологічно (у самій підвалині буття) уможливлені через *онтику* та через *феноменологію* співприсутности, – через взаємозумовленість *онтики та феноменології у співбуттюванні-людини-зі-світом та у життє-процесуальному конструюванні (по-части навіть і самостановленні) людських смылових світів, що “у-проваджують” в себе (всерєдину себе) смыли суцього у тотальній (на-даній буттєвісною Тотальністю) пов’язаності смылових мереж, картин світу, модусів та форм смыслоруху (їдеться про внутрішню взаємозалежність усіх перерахованих тут аспектів)*. Повторюю: не буває *Присутности*, що не наділена здатністю за-давати спів-на-діляння смыслами. *Присутність* (саме у цьому відношенні, в цьому вимірі) є здатністю смылової “утилізації” того, що “за-хоплене”

(того, що “ви-хоплене”) із дійсних потоків співбуттювання живою ситуативністю співприсутності, що “ви-хоплене” конкретно-смісловим о-присутнюванням зі самої спів-дії. Оприсутнювання спів-присутнього здійснюється упровадженням у присутність присутнього *реальності смислів*, яко дійсних оприсутнювачів того, що починає спів-часувати “навпроти” (“разом-із-нами”, *цебто у співпричетності щодо моїх смислодій*). Присутнє не є просто “наявним”. Присутнє – це наявне, що реорганізоване смислами і “стягнене” смислами у смислові по-єднання та у вузли смисловідношень. Тому присутність врешті-решт є діяльнісно-смісловим *співчасуванням* (а не чистими відношеннями синхронії чи діяхронії) співдіяльнісно та ситуативно значущих аспектів (зокрема також у площинах взаємоситуювання думок, темпорально-сміслового співвіднесення імпресій, взаємоситуювання всього того, що – у смислах та через смисловідношення – було удискретненим та роз-пізнаним-ідентифікованим у потоках переживань тощо). Присутнє – це не те, що є просто *наявне-для-суб’єкта*, а те, що *покладене-суб’єктом-у-смислах-разом-із-самопокладанням-свого-сміслопороджувального-єства*. Без по-клику смислу не було би ви-кликаного у співприсутність (ви-кликаного із “затінености” співбуттювання посеред суцього). Цей по-клик смислу “під-хоплюється” водночас нашим (моїм-твоїм-її) *волінням-запотребуванням “ви-карбувати” у смислах (якнайвиразніше ви-карбувати) саме те, до чого ми линемо, – те, що я хочу вже бачити, яко смислоносне-для-мене*. Йдеться власне про те, що вже первинно на-ділене мною смислами належності (спів-належності) щодо того універсуму смислів, у який я вже “в-тягнений”, – *всередині* якого (і на підложжі якого та за допомогою якого) здійснюються геть усі мої життедії та моє життетворення. Присутність (яко перебування в присутності, яко процес) є врешті-решт “в-тягуванням” оприсутнюваного (“ви-карбуваного”, окресленого мною у смислах) у “коло” (у смислові межі, у динамізм унікальних смислових конфігурацій, у відносно уже попередньо второвані путівці смислоруку тощо) того смислового світу, у який я вже занурений, – світу, що завдяки йому я сам уже здатний до *перебування-присутності, до процесуальності самооприсутнювання-серед-сущих*. Саме у цім інтегральнім локусі (у цілковитій неподільності *інтенціональності, ноези, ноеми та у повсякчасній ретенціональності споминання*,

а також у живій співричетності ідіоіндивідуального досвіду із картиною світу, що по-діляється також иншими; а також у цілковитій пронизаності цього всього живим смислорухом тощо) – зі самих онтичних глибин цього інтегрального локусу і можливим є “ви-пірнання” по-клику до мислення та о-смыслевання.

Парадоксальна, як на перший погляд, думка Гайдеггера (а він її багато разів повторює: по-вторювання та варіювання повторювань – це частина когнітивного стилю філософа) що, мовляв, якраз те, чого **ми ще не мислили** (чи то радше не потрапили ще мислити навсправжки) **власне і є тим, що закликає нас мислити**¹¹² може бути достатньо релевантно, як я гадаю, *реінтерпретована* (ця думка Гайдеггера) саме у перспективі мого сенсологічного бачення. Отож власне брак сенсів, недобір сенсів, дефіцит мислительно-творчого, посилюючи потребу у відтворюванні-нароцуванні смислоресурсу, посилюючи потребу залученості в саму інтенсивність, у саму внутрішню потугу смислестоків теж врешті-решт може стати тим потужним сенсоутворювальним чинником, який дасть поштовх дійсно правдиво-сутнісній мислительній діяльності людини (навіть і в умовах тієї пустелі, що розростається... Пустелі, де власне найбільше бракує – бракує наче життєдайної вологи – смислових імпульсів до правдивого мислення, до внутрішнього спонукання **вкласти всього себе у це мислення, вкласти більше ніж самого себе, у своєму пориві, у своєму нестримному гоні до смислів граничних...**). Яким же чином можна “тримати відкритим” (як каже Гайдеггер) власне своє ество щодо сутнісних стосунків із буттям? Лише через смислорух (усередині смислоруху), що є екзистуванням “у напрямкові” до граничних смислів, у свободі того вільного смислоруху, що завсіді є трансцендентуванням по-за данність та в понад-данність. Тоді й буття постає у зверненості-до-нас у “місях” – умовно – “роз-риву” (роз-риву у смислорусі) *устійненостей сенсосфери*. Це особливий стан “розірваності” свідомості (не сплутувати зі схожою термінологією у Гегеля!), що удоступнює для мене певні моменти абсолютного. Саме така “розірваність” уже “тримає відкритим”, – як пише Гайдеггер, – шлях у метафізичне. Що ж може “роз-ривати” свідомість і в такий спосіб чинити її від-критою до метафізичного і для метафізичного? Відповідь: тільки потужний смислорух з інтенціональними імпуль-

¹¹² Хайдеггер М. Что зовется мышлением? – М., 2007. – С. 49.

сами *унапрямлени-до-граничних смислів*. Далеко не кожна розірваність свідомости тримає відкритим шлях у метафізичне. Йдеться лише про таку розірваність свідомости, яка, *усуваючи сталау прагмосфокусованість на емпіричному щоденні (у вузенькій смужці “погляду під ноги”)*, разом із тим не пошкоджує (не нівечить) тих *смислових мереж, які “пере-кидують містки” до граничних смислів*. Задля того, щоб заново повернутися до буттєвісного (до його духовотворчої Першооснови) довелося якраз навпаки – **пережити свого роду “зарубцювання” розірваної перед цим (а це простежується із кінця 20-х років минулого століття) – розірваної агностицизмом та секуляризмом – свідомости**. Здається, що Гайдеггер напочатку 50-х років пережив був нове “навернення” щодо метафізичного мислення (саме того мислення, що його завершення проголосив був ще наприкінці 20-х). Ніцшеанський “*пере-хід*” (“*міст*”) до над-людини Гайдеггер *пере-тлумачив був тоді, яко метафізичне всередині самої людини*. Саме тоді (лекційні семестри 1951–1952 років) він вважав був уже, що *мораль людини в-грунтована метафізично*: мораль із необхідністю вимагає в людини тримати її єство відкритим до буття. Гайдеггер вважав людину істотою метафізичною не лише тому, що вона здатна проблематизувати метафізичне, а тому, що *сама людина (яко трансцендентування, яко само-подолання і яко само-перевершування) є істотою есенціонально метафізичною*.

Що ж від-силає нас до мислення? Що надсилає нам по-клик до нього? Гайдеггер казав був у пізніх своїх лекціях, що вже навіть у самій тканині цього за-питування ми не лише *з-вершуємося (з-буваємося яко істоти метафізичні)*, але й водночас ставимо самі себе під за-питування. Чому так? Відповідь тут, як здається мені, може дати знову ж таки моє фундаментально-сенсологічне бачення. І *за-питування, і від-повідь щодо природи мислення в-корінені у сенсотенерувальну природу самого нашого єства*. Тут йдеться власне далеко не лише про так звану наукову проблематизацію “довкола” предмета (як каже Гайдеггер) і навіть не про саморефлексію. Це власне те, що (якщо дещо переформулювати саму постановку питання Гайдеггером) *знов при-проваджує нас до за-питування про сенс самого сенсоутворення, яко підстави до розуміння, до порозуміння із... та до саморозуміння*. Розуміння власної мислі занурене у стихію смислу. Жодна текстуальність, жодна тканина (на рівні мінливої живоплинної текстури самих ментальних

репрезентацій) дискурсивного пере-бігу самого думання, жодне в-никання в живі “пасма” мовомислення яко такого не дасть нам відповіді на питання щодо *первинного імпульсу* (чи як називає його Гайдеггер *за-клику*) для того, щоб мислити та о-смыслювати. А “за-к-ликає” до цього саме *промінь взаємодієвчювання смислів та смислових коваріацій*. Те, що *б’є безпосередньо* яко *блискавка* (*лекційний вислів Гайдеггера 1952 року*) і – відтак – дає поштовх думанню і на-дає спрямування думці є, як сказав би я сьогодні (теж метафорично) – “коротким замиканням” двох-трьох смислів, або ж – “діткненням” (поміж двома “берегами”) відносно окремих смислових конфігурацій; або ж врешті-решт частково *суголосним “взаємовібруванням”* поміж “сусідніми” чи й *навіть віддаленими смисловими полями* (полями, котрі навіть і виключаючи одне одного, все ж є комплементарними у щонайширших структурах буттювання–співбуттювання). Йдеться тут також і про ті смисли, що збуджують гру пам’яти (зокрема “ви-волікають” і “в-кидують” у простір співдії – а насамперед у саме мислення – “вервиці” праймінгу). Пам’ять впливає на мислення доволі *опосередковано*. Адже самі фрагменти пам’яти організуються (а відтак – із плином життя – постійно реорганізуються) динамічними смисловими сув’язями. Тому пам’ять є дійсно, як це стверджує Гайдеггер, *при-даним мислення*. Але ж йдеться власне про таке *придане*, яке постійно видозмінюється (і не лише щодо свого “вмісту” та “складу”, але й щодо своїх сутнісних реляцій). Видозмінюється це *придане і самим мисленням (і видозміненим у мисленні когнітивним досвідом) і потоками переживань і подієвістю життя (ця остання не є лише так званою безпосередньою явленістю співдії, але й конструйованою реальністю того, у що вірять, як у так звані “факти”)*. Усі три взаємопов’язані виміри (мислення, потоки переживань, життєва подієвість) мають поміж собою насамперед те *спільне, що вони аж геть просякнуті смислами*. Адже, як я уже казав, сам *поклик до мислення* – у *тім вільнім гоні мислі, що “розганяється” смислогрою*. Сам *гін думки, яко першопочатковий імпульс до думання, а також і властива унапрявленість думки (гін думки – це і є її унапрявленість вкупі з силою унапрявленості) є по-кликом саме від тих смислів, котрі здатні здійснювати діткнення поміж собою* (або ж і навіть “детонувати” і “вибухати” сказати б “на відстані”... Саме тут прихована тайна генеалогії думки. І не лише генеалогії мислення, але також і *яскравості (чи то – навпаки – млявості, безвиразності) мислення*. Наше перебування-у-світі

полягає не лише у мисленні, а й у світопереживанні (світовідчужанні) та – водночас – у спів-відповіднім само-відчужанні у *смыслах та в смысло-поєднаннях*. Саме у смыслах та в смыслопоєднаннях (а часто у моментах роз-ривання смыслових сув'язей) *з-бувається роз-микання до того за-кику, що закликає нас мислити*. Той по-клик, що покликав нас, як каже Гайдеггер у логос-співмірне мислення лине із глибини смысло-співмірного (саме у цьому останньому – онтична Доля мого єства і саме у сенсотворенні не лише ми від-криваємося до світу, але й світ-розмикається-до-нас). Можна погодитися із Гайдеггером, що і наша Вдячність за мисль є частиною мислення, є частиною самого по-клику мислити, є частиною самого людського єства. Є тією частиною – додаю я – котра до-дає мисленню особливої сенсонаповнености Долі-людської-у-світі бути Вдячним за саму буттєвісну (не сплутувати із *буттєвальною!*) можливість спів-буттєвати зі світом в унікальний спосіб конструювання світу усмыслах (усмысловідношеннях), упрощах думання та в смыслодіях. Смертні дійсно, як це каже Гайдеггер, *об-живають (be-wohnen) Землю*. Ми об-живаємо Землю у *логосо-мірному* та в *спів-сенсоносному*. Навіть і щонайпростіша *під-ручність* та *о-домашиненість речей* можлива лише у *смыслах та в смысло-відношеннях*. Що ж власне дане нам для думки? Це насамперед дві кардинальні речі. По-перше, це те, що *спів-творене смыслами та смыслотворчою діяльністю думки у конструюванні світообразу (картини світу) укупі з устійненими поведінковими конвенціями, більш-менш усталеними життєформами та структурами соціонормативної культури*. По-друге, це по-кликаність до о-смысловання суцього і себе по-серед суцих. *Отож: чим по-кликане мислення? Воно по-кликане смысловим за-потребуванням, – універсальною потребою смысло-окреслювання, смысле-розпізнавання та орієнтування у світі смылів. Адже світ розгортається перед-нами і для-нас лише яко смыслонаділений світ та яко світ інтенціонально-аттенціональних унапрямленостей на світ.*

Смысли “втручаються” у саму топологію потоків переживань та вражень. Ось тільки деякі (внутрішньо теж взаємопов'язані) виміри співдії смыслопоєднань зі зазначеними потоками:

Перше. Смысли реорганізують ці потоки (зісередини та зісподу цих потоків). Смысли (смыслові мережі) “шлюзують” ці потоки, забезпечуючи *вибірковість нашого світовідношення, світосприймання та світовідчужання.*

Друге. Сенси здійснюють смислову пунктуацію потоків перцептив-імпресій-переживань (*виокремлювання – ідентифікацію – первинне смисле-відсилання та смисле-поєднування*).

Третє. Сенси “пере-бирають” та пере-пере-розподіляють у межах так званих “подій”, інтеракцій та ширших ситуативностей живий “матеріал” і конкреції зараз-обставин та щонайрозмаїтіших моментів коситуативности, пристосовуючи відповідні (співвідповідні, смисломірні) аспекти та виміри до потреб “Ось” і “Зараз”. Саме сенси виводять “на поверхню” та ситуативно актуалізують приховані (імпліцитні) “спідні течії” в цих потоках переживань та вражень.

Четверте. Сенси поєднують, як уже було зазначено, *символьне, уявне (аж до складних фантазматичних тотальностей) та реальне*. До того ж, – саме сенси роблять реальне реальнішим, “підв’язуючи” його під ментальні репрезентативи тієї картини світу та тієї структури спонукань, мотивацій та аксіо-орієнтирів, що “працюють” на безпосередню реальність життєдії та життєтворення. У світі смислів *віртуальне не є супротивним до дійсного: віртуальне – це те, що може стати (і, зрештою, стає) реальним не в аспекті “про-ступання” незримих слідів через нову коваріативність смислів, а в аспекті залученості експлікованих (в-тілених у поведінково-діяльнісних дисплеях) колишніх віртуальностей смислового поля у стабілізування та у видозмінювання життєсвіту людини (людей)*.

П’яте. Сенси *втримують відносну інваріантність глибинних ідіо-особових смислороджувальних (смисло-відтворювальних) структур* супроти навали (супроти “паводку”) враженнєвих потоків життєсвіту (зокрема у сфері інтерперсональних стосунків), скріплюючи аксіологічні “фільтри” та пороги апперцепції та почасти навіть забезпечуючи сам процес селективності спідії у смислових (поміжсмислових) полях. Саме у пере-роз-поділянні та в селекціонуванні смислових потоків *дуже значна персоноутворювальна роль ідіоособових смислових структур*. Саме смислоресурси особи (завдяки своїй селективно-упорядковувальній та структурально-реорганізовувальній потужі) стають функційно значущими у цілому комплексі взаємопов’язаних механізмів *поведінково-життєвої самодетермінації особи*. Сенси забезпечують також (саме в аспекті *співвідношення і спідії персональності-інтерперсональності*) мінімально необхідний баланс *поєднуваності інтрасуб’єктного – екстероформ дійсного жит-*

тєвого середовища – інтерсуб’єктного (без цього неможлива діалектична співпоєднаність та онтична тотожність розуміння–порозуміння–саморозуміння).

Новітній нарративізм у соціальних та гуманітарних знаннях (а тут йдеться власне про нарративізм конструктивістського стибу) у багатьох своїх різновидах (напрямах, школах) мав би, на мою думку, звернутися не лише до *дискурсів* та *нарративів*, але й до модусів та до траєкторій смислів (до відносно стало відтворюваних *пасем смисло-траєкторій*) у процесах нарративізації та дискурсивної актуалізації (відтворення, створення, самотворення) розмаїтих смислів та смислопоєднань. Зокрема згадувані вже *сліди* не можуть бути зредукованими до інтертекстуальних фреймів, оскільки *сліди* пов’язані з таким дещо вищим щаблем “понад-сущих” онтичних зв’язків, як *фрактальність* та *фракталізація*. У *слідах* маємо не “карби” подій та об’єктів, а також не фрейми інтертекстуальності та інтерситуативності (інтерепізодности), а радше *самі способи та процеси асамблювання (самооркестрування) первісно гетерогенних смислів у їх полістадіяльності, що впроваджується у котезію*. На мою думку, саме завдяки фрактально детермінованому механізмові *самовисліджування слідів* можливою стає контамінація (сама органічна контамінація, а не еклектична креолізація) різносемантичних сув’язей: *сліди* забезпечують (запевнюють) засадничий гомеоморфізм нових семантичних конфігурацій. Саме *сліди* (яко моменти і процеси по-єднання) – власне за цілковитого примату закладених у *слідах реляцій та самих способів спів-відношування* – здатні спрваджувати до купи (у семантичні сув’язі та у констеляції смислів) *найнепоєднаніші (як на першій поверховій погляд) смисли*.¹¹³ Сліди не “проступають”, не “показують” себе, – вони унапрямують (хоч і нелінійно, а в багатошаровий та в поліморфний спосіб) семантику. Таке асамблювання смислів (у самовисліджуваннях слідів) є напевно одним зі способів на-класти семантичні *шви у місцях болісних семантико-роз-ривів*, зокрема у “місцях” “роз-ривів” та дисконтинуальності у структурах досвіду та у картині світу. Слід може являти мені не тільки

¹¹³ Це зокрема, на мою думку, дуже добре можуть продемонструвати твори Юрія Іздрика, що зібрані у книжці “ТАКЕ” (Харків, 2009). Тут немає навмисних сюрреалістичних зміщень, або ж гри в абсурдизм (що зокрема притаманна “поетиці божевілля”), але є, на мою думку, саме гіперсемантична (засадничо – фрактальна, а також пов’язана із ідіоособовим досвідом) *дійсна поєднаність непоєднуваного*.

неповноту присутності, але й кликати до осягання щораз більшої повноти... Слід може збуджувати віру в існування Невидимого, – в Існування Великого Іншого, який чинить *можливим сам факт сенсонаповненості нашого простору співбуттювання*. До схожої думки схилилися і Жак Лакан, і Славою Жижек. “...Існує якась фундаментальна віра – віра у визначальну постійність Іншого, – яка приналежна структурі мови. Від початку мовленнєвий акт ґрунтується на *припущенні* існування великого Іншого, який гарантує нам сенс”¹¹⁴. “Довкола” відсутнього зав’язуються ті смислові пасма, що трансформують відсутнє у “контурні” сліди відсутнього... Відсутнє – це порожнеча, котра спроможна “*від-лунювати*”, а отже, і бути залученою у смислотворення... Порожнеча – небеззмістовна, – вона “співучасниця” сенсотворення-сенсовідтворення... Слід в-ходить у феноменні ігри смислів не тільки яко неповна присутність, але і яко повна відсутність, що само-окреслюється у структуральних лакунах (слід, як “отвір”, як *про-міжок* у структурі, як *не-стача смисловідношень, що кличе нас до їх від-творення*).

Визначальною буттєвісною (онтологічною) властивістю буттювання людини у світі є її (людини) здатність (здатність, що уможливлена глибинно-есенціональною структурою життя людини) феноменологізувати світ (вкупі зі світом власної мислі, світом своїх переживань). А це передбачає можливість з’яви речі (можливість її ви-окремлення на невидимому¹¹⁵ “тлі” буття), яко речі, що на-ділена смислом. З’яви події, яко смислової пунктуації подієвості події (та її реляційної значущості-для-людини, групи людей тощо). З’яви наскрізь “про-соченого” смислами інтерперсонального відношення (стосунку людей, співдії людей, діялогічного акту), яко відношення, що теж вкорінене у смисловий субстрат і є повсякчас підживлюване цим субстратом. Смисловий субстрат (як, зрештою і самі *процеси становлення смислових констеляцій, смислових мереж і динамічних смисловідношень, що повсякчас в-плітаються у сам життєсвіт*) саме

¹¹⁴ Жижек С. Погляд скоса. – С. 153.

¹¹⁵ Я навмисне наголошую тут на “невидимості” (а властиво *безпредметності* Буття), бо ще й досі навіть і втаємничені у філософію читачі доволі часто сплутують *буття з існуванням*. Буття – нагадую – є кардинальною умовою самої уможливленості існування усього сушого. Саме вислизання Буття із нашого розуміння є натяком на буття.

тому має свій цілком виразний онтологічний вимір, що він не просто “колорує” події життя, на-дає їм певного додатково коннотативного смислового “обертону”, або ж є начебто епіфеноменальним щодо комунікативної діяльності людини та щодо життєдіяльності загалом. Саме смисловий субстрат (смислове, зокрема лінгвоконструювальне підложжя культури, що неподільно переплітається із звичайними та звичними моделями мовомислення) є головною передумовою самої можливості виникнення-поставання *дискурсивних подій*, що *нюансовані-тлумачені, яко події*. Яко по-дії, що є інтегральною частиною людських дій (зокрема *вчинковости* вчинків людських) і не лише *базується на смислах* (зокрема тримається на можливостях та обмеженнях лінгвокультурного тезаврусу кожної культури, спільноти, ба, навіть, і групи людей), але й генерує *нові смисли* (*нові смислевідношення*), *а, отже, і змінює* (у цім власне дієвість, дійовість та подієвість) стани свідомости, когнітивні стилі, інтерпретативні моделі, розмаїті картини світу, – а вкупі з цим засадничо модифікує типові реакції на ситуації, модифікує саме аксіо-ранжування і саме бачення ситуацій, – врешті-решт видозмінює поведінкові моделі та сам триб життя... Дискурсивні події *яко мовлення, що занурене у життя* (*мовлення, що не лише опосередковує геть усі модуси інтерації, але й певним робом навіть і унапрямує дії та поведінкові акти*) “торкаються” (йдеться про дискурсивні події) таким чином онтологічного покликання людини у світі до духовного ладотворення (через таку особливу форму життєтворення, *яко суспільне буттювання людини*) та *космізації всілякого хаосу, яко співтворення із тими енергіями, що залягали і залягають у щонайглибиннішій Первній самого Буття...* Саме “тут” *смисли, яко те, що є найуцільненішим (седиментованим) у дискурсі* (у *будь-якій дискурсивній практиці та у будь-якому субдискурсі*, – *наприклад, у вишивці, у малярстві, в архітектурі, у ритм-енд-блюзі тощо*) не тільки визначають *те, про що ще незабуття Соломія Павличко казала була, яко про **актив свідомости освічених людей*** (чи хай навіть і зовсім неосвічених), але й саму можливість повсякчасного духовного та душевного самоподолання людини у вічнім її прагненні (свідомім чи то неусвідомлюванім) до всілякого перфекціонізму. Перфекціонізму, що завсіди був, є і буде засадничо-діяльнiсним, – вкупі із *дією смислодії*. Ми саме тому можемо не просто жити-для-життя, а трансцендентувати

це життя, яке звичайне (чи навіть елементарне самовідтворення), що ми на-ділені божественною (богоподібною) прикметою ментально “ви-хоплювати” щось зі світу через аперцептування і нарощування (у цей спосіб) певного смислоносного (суто людського) досвіду. Немає людського досвіду поза нашою здатністю вибудовувати світ смислів і перебувати “всередині” цього смислового світу. Те, що людина неминуче успадковує певну історичну ситуацію з її завданнями, з її горизонтом сподівань, з її обмеженнями та з її можливостями свідчить лише про те, що людина (яко дійсно історична істота) повсякчас вростає в актуальні смислові мережі (а також укупі з цими останніми зазнає смислових зрушень і збурень, смислового спустошення, смислових знекорінювань та знецінювань і нових смислових перепере-тікань та смислонаповнень). Людина є дійсно такою, якою чинить її історія. Але ж історія – це історія смислоруку в осерді якого (такого смислоруку) сама людина, – людина, що здатна не лише *відтворювати (репродукувати)* смисли та певні устійнені сув’язі смислів, але й *генерувати* нові смислові констеляції, за-пускати нові смислові потоки, унапрямувати саму себе (власне єство) до нових (або ж по-новому витлумачених, пере-оцінених, реінтерпретованих у перспективі нових візій, нових способів тлумачення-потрактування-еволюації) *граничних смислів*. Самою свідомістю (рефлексією, усвідомлюванням) годі “схопити” – осягнути те, *що закладає саму нашу здатність рефлексивного усвідомлювання та самоусвідомлювання*. Усвідомлювання закладене Буттям у буттювання людини, як здатність сенсопороджування, здатність інтерперсональної трансляції смислів та інтерперсонального (спільнотнісного, групового) по-діляння смислів.

Екзистенція людини – це особливий спосіб її буттювання у світі смислів – смислів, які через взаємну свою пов’язаність та відносну когезію, а також через внутрішню свою пов’язаність із горизонтами граничних смислів здатні припроваджувати нас до есенціального.

З’ява не є оприсутнюванням сутності. У з’яві не виявляється есенційне світу. У з’яві виявляється есенційна здатність самої людини у такий спосіб *згуцувати смисли* і в такий спосіб коваріювати ці смислові “згустки”, аби *ви-окремлювати ними* (із тотальності буття, – у тім числі із тотальності буттювання нашої *свідомості* та нашої-моєї-твоєї-її людської свободи, із тотальності суспільного буттювання людини) “штрих-пунктирні” локуси (осередки, точки) нового сенсоутворення.

Есенціональне, що дійсно оприсутнюється у знаходженні нових смислів (сми́слів, що тотожні з’яві-для-нас) інтенційних предметів не в актах самої свідомості, а в актах динамічної взаємодії-співдії когніції, переживання, почувань (у тому числі моральнісних почувань, як-от почування образи, обурення, взаємної довіри тощо), досвіду та свободи. Йдеться про такі смислові новотвори, які не просто маркують з’яву (десигніфікують сам феномен), а буквально випроваджують (вигляжують) її – цю з’яву – у з’явлювання, – у входження в поле смислів, у її в-плітання у смислові мережі, у її (з’яви) в-монтовування в ту картину світу, яка теж – майже всуціль – зіткана радше зі смислових сув’язей (головно лінгвокультурних конструктів) аніж із психосемантичних одиниць.

Саме наділена смыслом (і в такий спосіб феноменологізована) з’ява стає розпізнаваною для нашої свідомості яко така саме тоді, коли уже вплетена у смислові (ейдетично-смыслові, знаково-смыслові, ідеографічно-смыслові, реляційно-смыслові) аспекти картини світу, – впроваджена у систему багатозарових смислових реляцій, співзалежностей смислів та смислових реплікацій та асоціатів.

З’ява (яко виокремлювання у свідомості, у структурах рецептивних фреймів, у досвіді – зокрема на тлі так званих фонових знань, а також на рівні психосемантичних модусів категоризації світу та на рівні когнітивних мап) певного нового (нового-для-людини) інтенційного предмета не є просто проєкцією нового смыслу та “екран” світовості світу. З’ява є наслідком (“спалахом”) взаємодії нашої есенційної здатності до сенсоутворення із – водночас – певними зрушеннями у структурах праксеологічно-діяльнісного досвіду. З’ява можлива завдяки Присутньому. Але власне якраз *о-присутнювання* (яко феноменологізація о-присутненого у смыслі і яко на-діляння певної речі смыслом, що тотожне водночас конструюванню на рівні лінгвокультурних та ейдетично-образних конструктів *своjakости* певної речі яко речі, чи то факту яко факту, чи то властивости-прикмети, чи то опінії яко опінії тощо) – оприсутнювання яко процес є власне актом генерування певної смыслової коваріяції. Якщо б з’ява (яко феноменологізація і впровадження у Присутність) була можливою *поза* сенсодавчою есенціональною спроможністю людського ества (у поєднанні свідомості із притаманною їй інтенційністю когнітивних актів, потоку переживань, а також людського досвіду і людської

свободи)¹¹⁶, – тоді б ми *абсолютно не розуміли* ані речей (об’єктів, процесів, зрушень-подій тощо), ані *не мали би-відносно-також і жодного саморозуміння*. Адже будь-який “проблиск” розуміння починається як *minimum minimo* із двох-трьох смислів та їх взаємних реляцій і взаємовизначуваності (навіть, якщо це смисли над-вербальні, невербальні, наприклад, діяльнісно-ситуативні, або ж “заряджені” несподіваним смислом зустрічі з Новим чи Инакшим.

Світ смислів дає нам можливість *буттювати* у світі, а не просто перебувати у ньому. Цебто в самому осерді персонально-людського буття і суспільного буттювання людини “торкатися” – торкатися радше не на рівні *cogitates*, а на рівні людського духу – щонайглибиннішої передумови людського буття – Буття яко такого, – почасти навіть і *переживати цей стан по-єднання з Буттям*, – прихилитися, схилитися до нього. Саме тому – між иншим – людина є істотою, що може мати містичний досвід Повної Ро-зімкненості (внутрішньої ро-зімкнутості на екстравербальному, позараціональному й екстрасенсуальному рівні) до Прямої духовної Злуки (о-посередкованої хіба що Абсолютним Граничним Смыслом) із Першоосновою буття: тоді власне і здійснюється стрибок від суспільного і персонального буттювання (із унікальним – притаманним лише людині – досвідом при-хилання до Буття, а також до розпаковування смислів буття у роз-гортанні їх через з’яву сущого) до Повного (чи майже повного) єднання зі Самим Первнем Буття, – із Правдою Буття.

Я вже зазначив був трохи вище, що оприсутнювання (яко з’явлення у з’яву) є одномоментним (саме завдяки відносній *розімкненості* людини і буття, людського буттювання і Буття загалом) *у-діланням нами феноменологізованому (тому, що з’явився у з’яву предметів) певного смислу*. Нагадаю, що феноменологізоване (цебто – властиво – упроваджуване в людський досвід) може бути не просто об’єктом “натурального” світу (що моментально стає інтенційним об’єктом), чи то якимось цілком намацальним (хоч, може, і незбагненно-химерним та ще не протлумаченим артефактом), але й фантазмом, мітологоєю, образом-ейдемою, стало відтворюваним комплексом переживань, чи то врешті-решт навіть і так званою *колективною опінією*, – при-власнення якої, її усупільнення, її “*колективізація*” власне і є її

¹¹⁶ Ці п’ять вимірів специфічно людської сутності посідають виразно онтологічний статус.

оприсутнюванням-феноменологізацією, її обростанням певними смисловими нашаруваннями, чи то навіть і такими відносно ригідними смисловими констеляціями, які ми називаємо автостереотипами та гетеростереотипами). Але у будь-якому разі *оприсутнювання* (яке варто розуміти не яко процес звичайної психічної інтеріоризації, а яко процес “перебування” *віч-на-віч із феноменологізованим об’єктом (об’єктом-у-процесі-його-відкривання-роз-микання* у з’яві) є безумовно актом генерування якоїсь нової смислової коваріації, або ж регенерування “забутого” (чи то “від-працьованого” в історії культури) смислу. Цей останній момент (таке регенерування смислів, що вже втратили свою інтенційність, – випали в “осад” культури поза її – культури – смислові мережі) я надалі умовно називатиму “реінкарнацією”¹¹⁷ смислу. Якщо б з’ява (яко феноменологізація Присутнього) була можливою поза сенсодавчою есенціональною спроможністю людського ества (у поєднанні – нагадаю – свідомости, когнітивних актів, потоку переживань, почувань, а також досвіду та людської свободи), – тоді б з’ява не була б ви-явленням-для-людини. Ми не знаємо сущого тільки тому, що воно начебто оприсутнюється для нас у своїм властивім “оригіналі”. Оригінальна даність речей так званого доквілля, – таке уявлення усе ще, на жаль, залишається не лише прикметою наївного світобачення, але й навіть частини (доволі багатьох!) мислителів та науковців. Важко (саме у перспективі мого сенсологічного бачення) погодитися з Едмундом Гусерлем, начебто сущі речі ви-являються (виявлять себе) нам самі зі своїм способом даности та притаманною їм структурою буття.¹¹⁸

¹¹⁷ У своїй книзі “Фінал третього Риму. Остеронь Азіопи”, де я даю гранично стислий огляд майже двадцяти форм смислоруху я ще не згадую про такий різновид смислоруху, як *реінкарнація смислу*.

¹¹⁸ Поняття *структура* (навіть якщо то і витончено-напівмістичне розуміння у дусі загальної системології Людвіга фон Берталанфі) – це все ж таки суто людське (позасвідомо побудоване на нашому макроскопічному – суто людському – досвіді тримірності об’єктів) уявлення щодо того, що начебто роз-горгається (чи то діє, актуалізується у певній “площині”, чи то “площинах”, чи то хай навіть і у “полі”, яко засадничо тримірна (згідно з цим топосоморфним, – фундаментально-тримірним уявленням) певна пов’язаність елементів (чи “складників”), їх властивостей та самого способу зв’язків поміж ними. Ба, навіть, якщо і постулюється (зокрема у загальній теорії систем) *примат відношень, системоутворювальна* роля самого способу зв’язку елементів (як і узалеженність самих видозмінених властивостей елементів від їх “місця” у структурі), – однак “поведінка” такої “структури” є врешті-решт проєкцією наших

Насправді, як вважаю я (не погоджуючись у цьому з Е. Гусерлем), речі ви-являються (феноменологізуються, оприсутнюються) не самі (хоча світо-людська розімкнутість потенційно – не лише потенційно! – уможливує феноменалізацію сущого). Трохи наївною треба вважати менталістську інтерпретацію засновника феноменології щодо “оживлення” реально даного “інтенцією”, яка на-дає сенс. Феномен у його виході із закритості є – фігурально кажучи – лише слабким “жеврінням” речі, але це жевріння притаманне не самій речі і не нашій аперцептивно-когнітивній спроможності і – нарешті – не інтенціональній свідомості, що завжди реально спрямована на об’єкт... Слабке жевріння – це не жевріння реально феноменологізованого “крізь”¹¹⁹ тьмяну “оболонку” самого феномена. Це, властиво, конструювання із “дотеперішнього” (притаманного нам, – мені, тобі, їй) смислового “матеріалу” та актуальних можливостей гри смислів) оцієї поверхової оболонки (феномена, що стає *таким* у цьому конструюванні). Властиво “жевріння” феномена о-значає, “по-відомляє”, маніфестує не сам вихід-із-закритості, не розтаємничування досі прихованого чи недоступного... Жевріння – це, властиво, лише “відблиски” та “полиски” тієї смислогри і тих смислів, що “рояться” “довкола” (і тут дейксис! – немає ради!) ментальної репрезентації (репрезентації) оприсутнюваного... Насправді нові смисли, які “зажеврїли” у цій “ді” оприсутнювання (дійсно – суто ментальної дії), є іманентно притаманні людській сенсоутворювальній активності і виконують чотири взаємопов’язані функції. Отож:

Перше. *Нюансування* (у смислах і через динамічні сув’язі смислів певних світо-“фрагментів” (тих, що “потрапили” у смислову “оптику” із потоку переживань) та їх відношень у суцільно-континуальному потоці переживань змішаних із *cogitates*).

Друге. *Виокремлення* певних ментальних репрезентацій відповідних уже явлених (нюансованих) аспектів дійсності (або ж – радше – конструйованої у нашій свідомості дійсності).¹²⁰

кучих топосоморфних (радше метафоричних і метонімічних уявлень) в антропоцентричний спосіб зав’язаних на дейксис, на семантику та на граматику наших вербальних побудов (текстів, висловлювань).

¹¹⁹ І цьому “крізь” тут теж годі позбутися топосоморфності нашого мислення (мовомислення).

¹²⁰ Насправді вельми оригінальні ідеї конструкціонізму (генерування-вибудови видимого світу затьмареною свідомістю, що наче проєктує відповідні образи та уявлення

Третє. На-діляння нюансованого та ви-окремленого певною конфігурацією або ж пучком смислів.

Четверте. Одномоментне із цим припроваджуванням складної ментальної репрезентації вже наділеного смислами нового інтенційного об'єкта у *сміслові мережі культури* та у неподільно пов'язані з ними (з цими смисловими мережами) досвід людини та у її *картину світу*. Саме тут (у смислових мережах культури та у картині – картинах – світу – слабке “жевріння” явища, що являлося, “фіксується” як *більш-менш виразний* (“згущений” за допомогою усієї сукупності взаємовизначуваних, взаємовиокремлюваних та взаємонаповнюваних смислових ресурсів нашого “о-культуреного” розуму і загалом усієї нашої культури) *лінтвокультурний конструкт*.

Мав, безумовно, реляцію М. Гайдеггер, коли зазначав, що дух людини не є річчю, що “відображає” явища, як моменти зовнішнього світу. Як слушно зазначив був один із послідовників М. Гайдеггера (і водночас прихильник феноменологічного бачення) Ян Паточка, людина саме завдяки своїй унікальній розімкнутості “надає можливість сущому виявляти себе таким, що існує, бо єдиним в його *бутті тут є присутність розуміння того, що означає бути*, можливість, яку речі самі

“назовні”) були відомі ще китайському буддизмові (сер. VI століття). Для загального уявлення про це подаю тут лише дві короткі цитати із “Трактаату про пробудження віри в Махаяну” у російському перекладі блискучого сходознавця Є. Торчінова та одну коротеньку його примітку у зв'язку із цим. У третьому розділі згаданого трактату читаємо (боюся робити тут подвійний переклад із російської на українську з огляду на тонкощі категоріяльного апарату): “Из-за опоры на алая-сознание и возникает неведение. Разумом называется воспроизводящее себя сознание, наделенное свойствами “возникновение” и “различение”. Оно появилось по причине наличия непробужденности и выделения способности к восприятию, способности к проецированию сознания вовне и конструированию сферы объектов, которые доступны восприятию и которые являются источником привязанностей”(Философия китайского буддизма, – Санкт-Петербург. Издательский Дом “Азбука – классика”, – 2007. – С. 61–62). Ще одне міркування із цього ж розділу буддійського трактату: “Неведение относительно природы дхармы истинной реальности приводит к возникновению непробужденной различающей мысли, являющей себя в ложных образах объектов внешнего мира, в заблуждающемся сознание закладываются новые следы-впечатления” (Там само. – С. 70). Дуже цікавою у цьому загальному контексті є примітка самого перекладача та дослідника Торчінова: “Разум (или ум) – условный перевод термина *манас* (кит. *И*). Здесь *манас* описывается как аспект сознания, который будучи непробужденным, обладает способностью не только выступать в роли воспринимающего субъекта (кит. *Нэн цзянь*), но и способен в силу своей интенциональной обращенности вовне конструировать объекты, считающиеся внешними, он также считается ответственным за привязанность к этим объектам” (Там само. – С. 132).

по собі не мають і яка не має для них сенсу прийти до свого буття, тобто стати феноменом, проявитись”¹²¹. Суцше не просто “є” тут: воно може про-явитися саме тому, що людина (яко єдине твориво, яке розуміє що означає “є” і що означає “бути” (а – отже – і є відкритою до того що є та яким чином-як-є) здатна оприсутнювати і феноменологізувати суцше, – упорядковувати, структурувати і водночас трансформувати хаотичність суцшого... Але – додам я – “на-кладаючи” на це (“ось це”, – тобто уже феноменологізоване суцше) мапу із більш-менш виразними “координатами” смислів та смислевідношень, – у тім числі і смислів певної співприсутности із тим, що явлене людині у смислах, у смислеобразах, у смислезнаках, наче у “слідах”, що, як це писав був Гайдеггер з иншого приводу, – є тими слідами, що припроваджують до Божественного сліду, – до далеких відлунь Першооснов Буття...

Уявлення про “мапу смислів”¹²², що накладається на те, що “*піддається*” з’явлюванню у з’яву, нагадало мені чудовий образ-метафору (образ, що має прямий стосунок до нашої проблематики) знаного американського філософа Джорджа Сантаяни: “...навіть у найнеспокійніші миті у глибині душі ми не перестаємо мріяти, реальний світ залишається ледь окресленим контуром на тлі хаосу і смуті. Наші логічні побудови панують над досвідом тією ж мірою, якою *шахівниця паралелей, меридіанів* панує над морями і океанами. Вони *спрямовують наш корабель, але не керують хвилями* (курсив мій. – Р. К.), що завжди в русі, незалежно від нашої спроможности плисти по них до обраних цілей. Нормальність – це ошадливе безумство, життя наяву – контрольоване сновидіння.

Із забутих глибин цього сновидіння поет видобуває свої творіння. Він *занурюється в хаос, прихований під розумним покровом світу, витягує на поверхню забутий образ, випадковий проблиск почуття і знову прилучає його до існуючого об’єкта*; він відновлює речі, що стали непотрібними, він указує на те, чим зневажили, він наново розквічує ландшафт, барвам якого розум дозволив зблякнути...”¹²³.

¹²¹ Паточка Я. Єретичні есе про філософію історії. – Київ, 2001. – С. 209.

¹²² Тут доречним буде також згадати мудрий вислів філософа Кожібського, що “мапа – це не територія”... Сенси, за допомогою яких ми даємо собі раду у цій дійсності, не є самою дійсністю.

¹²³ Сантаяна Дж. Витлумачення поезії та релігії. – Л.: Ініціатива, 2003. – С. 240.

Щонайменше дві ідеї Сантаяни тут вельми важливі для нас... *Перше.* Сенси (сислові мапи) виконують сенсоорієнтувальну функцію серед “нуртів” і “звихрень” світу цього: самі траєкторії смислоруху є водночас нашими сенсожиттєвими “меридіями” та “паралелями”, що власне допомагають нам в-ходити у відкритість світу. Вони (такі траєкторії смислоруху) і є цією відкритістю, що *уможливлює зустріч із дійсністю у з’явленні-її-для нас, яко з’яви.* Яко з’яви, що ви-окремлена, ідентифікована і придатна до розпізнавання у цій своїй відносній дискретності, у-порядкованості, відносній сигніфікативній о-кресленості і психокультурній трансформованості (пере-перетрансформованості): о-сисленості, пережитості (яко частки досвіду), потрактованості-оціненості, а відтак – можливо – і подальшій реінтерпретованості, подальшій включеності в інші картини світу та у заново-видозмінені (зі зміною герменевтичного кола досвіду; зі зміною конфігурації смислових агломератів; зі зміною епістемі; залежно також від ідіоіндивідуальної – часто озаціонально-несподіваної комбінаторики – творчої вільної гри смислів у філософа, літератора, чи мистця взагалі тощо). *Друге.* Міра нашої “за-нуреності” у дійсність (явленість-для-нас світовості цього світу) є лише нашим за-нуренням у ту смислову “оболонку”, яку ми “на-ростили” на дійсність, яко *саме цю дійсність* (дійсність-явлену-нам) із її *що?* та її *як?* Досвід хімії, досвід фізики, так званий “емпіричний” досвід сотень тисяч “лабораторій”, – це теж врешті-решт тільки смислова “оболонка” досліджуваних процесів, а не процеси, яко такі (в їх імпліцитній неданості нам).

Чи з’ява сама з’являється? Чи можна – як це гадає Мартін Гайдеггер – вважати саме мову криницею Буття? Що ми можемо в-бачати у глибинах буття, зазираючи у (крізь) роз-верзлість цієї “криниці”... Може десь “там” (а Буття – знову ж таки годі втиснути у рамці мовного дейксису тут-там – ще далі ...etc...etc...) не сама основа світобуття, а лише – хлюпотіння–перетікання затемнених (утаємнених для свідомого *cogito*) смислевідношень? Мерло-Понті теж вважав (як і М. Гайдеггер), що наша відкритість до світу не просто структурується мовою, але також і трансформується з її допомогою. Але і в Гайдеггера, і у феноменолога Мерло-Понті бачимо субстантивізацію мови і мовлення... Насправді самі способи ви-явлення явленого організуються (“стягуються до купи”, уконститууюються яко відносна окресленість лінгвоконструктів (лінгвоконцептів), імажинацій, ейдосів, символів,

емоційних пульсацій, патернів думання – у їх єдності та динаміці через щонайскладнішу гру смисловідношень, через оте “хлюпотіння смислів” у глибині Криниці буття, а не через устійнено-тривкі решітки вербальних конструкцій та граматологічно-логічних відношень... Те, що ми іноді приймаємо за глибинні “голоси” Криниці буття, є насправді лише від-лунням наших власних “голосів” (думок, уявлень, тонких смислових осциляцій і виходу за береги нашого мовомислення, наших хотінь (теж “скоординованих смисловими меридіями” у відкритості цієї Криниці щодо нашого споглядання-вчування...)

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

У смислах фокусуються не просто *знання про світ* і не просто *знання про те, як діяти та реагувати в обставинах цього світу* (навіть, якщо і розуміти – в перспективі інтегрального бачення – того, хто діє і реагує – дійовця інтеракції, мовця, просто реципієнта – *яко важливий чинник уконституювання самої обставинності обставин*).

У смислах фокусуються також *“налаштованість-за”* чи то *“налаштованість-проти”*; далі – *якісь навіть і позасвідомі страхи та тривоги, що теж можуть входити (і зазвичай входять) у той загальний баланс спонукально-мотивувальних динамічних чинників і сил, що теж впливають на ситуативну поведінку людини і навіть модифікують саме витлумачення цією людиною тієї чи тієї (хай навіть і типово*

повторюваної) ситуативності: імплікують у цю останню нові ідіо-ситуативні смисли..., а відтак вже (через так звані петлі зворотних зв'язків) хвилями вторинних та третинних “припливів” та “відпливів” емоційно-експресивних станів та чуттєвих імпресій видозмінюють самі потоки переживань, сам плин ситуативних конструктів та інших ментальних репрезентацій Іншого (образу іншого). А це впливає на динаміку інтеракцій, на саму вервечку діалогічних ходів та контрходів, на саму динаміку дії та на саму подієвість. *Особистісна правда* (яко внутрішня істина індивіда, що “стягується”–фокусується у “точці перетину” багатьох і багатьох притаманних окремішньому індивідові ідіоіндивідуальних смислових конфігурацій) існує як *особистісна істина* (для самого індивіда) – що зазначав ще Сьорен К’єркегор – лише коли він сам (*цей окремішний індивід*) *виробляє її в дії*. Але і *мову у цьому разі* (а радше – живе мовлення, що в-плетене у дискурсивну дійсність людини, яка розгортається завсіди, як інтерперсональна, ба й інтергрупова співдія) треба розглядати, як складову людської життєдіяльності та поведінки.

Щодо діяльності уяви (про потоки образів та гру образів я поки що тут і не згадую) в аспекті багат шаровості сенсоутворювальних процесів, то, здається, немає вже сумнівів в тому, що цілісне бачення процесів феноменологізації неможливе поза філософським осмисленням імажинативної активності людини. Я зазначу тут лише те, що навіть і найбільш формалізований (у формально-логічний спосіб) та раціоналізований науковий дискурс (наприклад, субдискурс алгебраїчний, науковий субдискурс тригонометричний, чи то, скажімо, у галузі специфічного субдискурсу квантової механіки тощо) в самому процесі пізнання-досліджування перенаповнені й буквально “пронизані” імажинативною активністю науковців (хай навіть і так званих “чистих теоретиків”). Ще Джеймс, опонуючи Пірсові, писав був про те, що дійсний “потік життя” (полікомпонентні, багат шарові та рухливі моменти та чинники життєсвіту, життєвого середовища, як середовища уже феноменологізованого, чи, як сказав би я зараз, о-своєного, доместикованого, ментально і духовно “прирученого” у смислах) годі увібрати у логіку, в устійнені раціональні схеми, цебто, сказати б, “зупинити” такий потік. Мені здається, що міркування Джеймса (супроти Пірса) і сьогодні суголосні із моїм сенсологічним розумінням життєсвіту (у його з’явах для-мене-для-

тебе–для–неї–для–нас), яко надзвичайно лабільних, мінливих, не застиглих калейдоскопічно дивовижних смислових рекомбінацій у їх видимих (і по-чутих) екстероформах та в ситуативно-діяльнісних пере-тіканнях. Тому процитую тут трохи довший пасаж із цих міркувань: “Реальний світ, – зазначав Джеймс, – нелогічний, не детермінований, і логічні терміни *лише позначають статичні позиції у потоці, який ніде не буває статичним* (курсив мій. – Р. К.). Точні відношення утворюють прекрасну схему, або таблицю, щоб ловити будь-які елементи екзистенційного потоку: чи не вдасться, мовляв встромити їх (ці “елементи”. – Р. К.) у неї... Встромити так, але ціною абстрагування цих елементів від реальності заради цілей логіки і математики. Це, може й добре, та слід пам’ятати, що тут штучно зупиняється неперервний потік”.

Щоправда, окремі “бризки” із цього потоку – якщо продовжити відповідну метафору, ба навіть, і цілі снопи бризок (сенси, що плавають, дифузні сенси, сенси імпліцитні) “з розгону” “влітають” також і в “решітку” начебто суто наукової (абстрактно-логічної) категоризації.

Мислитель не лише мислить: не буває цілковито стерильних, – віделемінованих від смислових конотувань; від смислеобразів, відокремлених від “підземних” течій, чи то напівприхованих асоціатів – *чистих cogitates*, чистих концептуальних побудов... Мислитель не лише мислить, – він *переживає процес мислення*... Недарма згадуваний уже Джеймс вважав, що людина є істотою, яка не лише набуває досвід, але й переживає досвід (до речі, англійське слово *experiencing* має обидва сенси, а слово *experienced* означає і “досвідчений” і “той, що багато пережив в своєму житті, чи то у якійсь ділянці життя”). Емоційне, діяльнісне, експресивне, образно-імажинативне, конотативно-вольове не просто переплітається у смислах, але й “стягується” (стягується до купи) смислами, – увиразнюється яко феномен (яко факт, яко дія, яко артефакт, яко більш-менш окреслений образ, яко усвідомлюваний мотив, ціль, завдання, яко цінність, яко сенсожиттєвий екзистенціал) саме у смислах і через сенси. Ота “величезна квітуха плутанина життя”, що нею безмірно захоплюється Джеймс (із самим осердям цього життя – із почуттям людської залученості у дійсне переживання усіх цих процесів життєвотворення, яко зокрема світо-творення самого універсуму смислів та смисло-наповнювання нашого життє-світу) набуває свого відносного еквілібріуму, що вже надається для

осягання, для розуміння, для включення в герменевтичне коло “самотлумачення” власне через відносно упорядкований у смислових мережах субстрат культури (разом із співвідносним психокультурним досвідом, – досвідом, який є, властиво, досвідом участі людини в культурі, досвідом оприсутнювання сутнісних сил людини...).

Вельми важливе – глибинно-метафізичне питання – чи з’ява сама з’являється? – питання, яке не раз ставив М. Гайдеггер, у моїй сенсологічній перспективі бачення може отримати таку попередню відповідь: “щось” сприймається (розуміється, тлумачиться, оцінюється) вже як *щосність* і як *своєкість*, коли оприсутнюється у зустрічі зі смислом, – смислом, який нюансує щось, як щосність. У з’яві вирішальним є не відношення суб’єкта і об’єкта. Тут власне традиційна дихотомія філософії – непридатна. У з’яві вирішальною є онтологічно закладена можливість смислоруху, що не знає дуалістичного поділу на інтеріорне та екстеріорне, на активність суб’єкта та на об’єктність. Те, що Гайдеггер називає *посланням буття*, дане людині у самім її нутрі. Людина здатна “вслухатися” у послання Буття (навіть, коли не звертає на це – як зазначає Гайдеггер – уваги). Сама можливість ви-пірнання (ви-пірнання у з’яву свідомості) звістки буття із онтичних глибин людського ества уможливується власне належністю самого людського (і особистісного, і суспільного буття) до сфери сенсотворення. Тільки у цій сфері може бути оприсутнена Присутність: тільки у смислах може бути “с-хоплене” далеке відлуння буттєвісного. Тільки у сфері сенсотворення можливий “стрибок” смислу навстріч відлунню буттєвісного. Смислові мережі людської культури – се герменевтично “вухо” в-чування в присутність Присутнього. З’яву уможливує не слово, не сенс, а сенсотворче відношення до самого акту оприсутнювання.

Що таке наше світовідношення? Світовідношення – це таке взаємовідношення притаманних нам смислових мереж, що стосується відтворення (відтворення, у смислах, у картині світу) глибинної істини щодо тотальної пов’язаності речей та тотальної взаємопов’язаності всіх процесів. Сув’язі смислів можуть далеко не відповідати дійсній пов’язаності у самім життєвіті (та у світі речей у тому числі). Але пов’язаність смислів відбиває універсальну пов’язаність (несамодостатність) речей. Полівалентність та гнучка слабобіксованість смислів (на відміну від моносемійності, наприклад,

багатьох спеціальних термінів) – аж до позавербальних ситуативних смисло-натяків, а також тонких мітопоетичних смислів та смислів, зодягнених у шати етнотейдема і символів тощо – може бути ближчою до Правди Буття (до того, що є Всім у Всьому) аніж навіть якісь глибоко філософські концепти, які у своїй категоризації дійсності неминуче цю останню сегментують, – удискретнюють щодо певних класів понять та щодо окремих видабтрагованих (неминуче виелімінуваних із процесуальності) вимірів. До того ж, йдеться про виміри, що змодельовані на підставі взятих із доволі обмеженого людського топосоморфного-макроскопічного досвіду (моделі та ментальні репрезентації цього останнього аж геть незастосовні, скажімо, до субатомарного світу, чи то, наприклад, до мегапроцесів у метagalactic і т. д. і т. п.).

Саме завдяки смисловим мережам (та констеляціям смислів всередині цих мереж) – на відміну, наприклад, від лексем, які, номінуючи об'єкти якогось відносно однорідного класу, водночас фрагментаризують-атомізують світ – можливе ментальне “випрацювання” патернів пов'язаності речей із плином самого нашого життя, яко життєдіяльності, що здійснюється в орудуванні речами, життєформами, символами і смислами.

Хоча і речі, і життєформи розуміються, сприймаються і переживаються нами, яко насамперед *на-ділені смислами* і яко вплетені (вже яко конструкти) у “канву” динамічних смисловідношень (адже не *буває само-очевидного окремишнього смислу, що є смислоносним “сам по собі”*), однак уся повнота їх (речей і життєформ) смислу виношується, визріває та увиразнюється лише у самім життєвім середовищі, – у процесах життєдіяльності та співдії людей. Речі “вплетені” у життя не лише через “*modus operandi*” (навіть якщо йдеться лише про спроби зберігання та експонування речей, чи то їх споглядання, а не орудування цими речами у певних діях, у праці, у комунікації тощо). Речі вплетені у життя (у життєсвіт, у певне середовище) не лише через людські способи послуговування цими речами, але й через *релятивну значущість-цих речей-для-людини*, – через співвідносну евалюативну (аксіологічну) та функційно-прагматичну “вагу” цих речей і співвідповідні смислові “ореоли” довкола конструктів цих речей. Речі “з'являються” (у з'яві як інтенційні об'єкти) тільки тоді, коли вони вже “під-вішані” до павутини смислів, – “*абсорбовані*”

через їх ментальні репрезентації та через їх включеність у діяльність і життєформи) *в культуру людей* (у модусах залученості людей у культуру, їх такої чи такої участі у культуру, їх такого чи такого поділяння “спільного”¹²⁴ культурного досвіду. Потреба в речах не є самодостатньою (навіть в утилітарних своїх аспектах). Потреба в речах є потребою у сенсовідтворюванні з “опорою” не просто на гадану речевість речей, але і на їх функційну “силу”, на їх праксеологічну силу, на їх ролі маркера якихось символічних чи то позиційно-статусних смислів і т. д. і т. п. Смисл “залягає” не лише у специфічних “підходах” до речі та у специфічній перспективі її бачення (тих або тих візій речі). Смисл є способом з’яви речей у культурі людини. Річ, що не наділена смислом, – поза культурою, поза досвідом людини, поза потребами людини, поза полем її бачення і розуміння.

Людина, повторюю, має стосунок до Буття не через слово,¹²⁵ а через сенс. У конструюванні смислів, які актуалізуються лише як ситуативні конструкти, залучені і порух брови, і вуста, і сама постава людини, і її одяг, і сам контекст ситуації, що теж “пашить” смислами¹²⁶ і десятки інших чинників у їх єдності та в динамічних пере-тіканнях. *Буттєвісне* (“частиною” якого є саме “ядро” суспільного буття людини як істоти засадничо сенсогенерувальної) є не лише фундаментальною передумовою будь-якої з’яви (яко моменту, по-перше, сенсодавчого, і, по-друге, о-смислювального сприйняття-розуміння, розпізнавання, ідентифікації); але й натякає на себе (це буттєвісне) тим, що вервечки та сув’язі тут-і-тепер смислів так чи так “простягаються” ген аж до смислів граничних і через трансцензус можуть припроваджувати нас – за умови відповідного етичного та духовного напруження – до вже згадуваних граничних смислів.

Граничні смисли (які нагадую – не можна сплутувати із гранично абстрактними метатеоретичними, філософськими та теологічними категоріями¹²⁷) можуть бути удоступнені людині, яко єдиній істоті,

¹²⁴ Радше, багато у чому “спільного” культурного досвіду.

¹²⁵ Слово може бути смислоносним, актуалізуючись у вербальних актах, хоча вербальний первень лише один із чинників сенсоутворення.

¹²⁶ Ситуативні смисли є не лише акціональною (інтеракційною) мовою типових стало самовідтворюваних ситуацій.

¹²⁷ Адже граничні смисли стосуються не свідомості, а *свободи*, – зокрема *свободи*

що живе у світі смислів і здатна урухомлювати свої переживання, думки, спонукання, наміри, сподівання й очікування лише через власну вкоріненість у смислоносні субстрати культури. До того ж – наголошую – смислові мережі культури та семантичні поля мови, хоча й співвідносні, однак аж ніяк не ізоморфні.

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

Буття людини яко спосіб буття самого буття закладається свідомістю у негативний спосіб, як та сфера заперечення (*безпредметного чистого Ніщо*), що глибше за усі логічні заперечення. Про це дуже точно пише (у дусі феноменології Е. Гусерля) відомий чеський філософ Ян Паточка: “Та сфера заперечення як така, можливо, є тим феноменом, з якого потрібно вийти, якщо потребуємо вловити те, що закладає свідомість, і що, однак, не є свідомістю: буття людини. Свідомість є свідомістю саме тому, що для неї *щось* вказується. Саме вказуване зазвичай не вказується, Якщо йому потрібно *вказати вказуване*, то необхідно в певному сенсі переступити і через саму сферу вловлюваного у свідомості. Чому? Тому, що радикальні *ні, ніщо* не існують і не можуть бути предметом, і все ж з нього черпається будь-яка сила, котра потрібна для виявлення: і саме *epoche* Гусерля це засвідчує. Вказуване може проявитися лише на тлі *ніщо*...”¹²⁸ Ця дійсно глибоко метафізична думка (щодо з’яви означуваного, як водночас відрефлексованого свідомістю на тлі Ніщо) все-таки має, як я вважаю, досить

від будь-якої уречевленості (тут йдеться, між иншим, також і про таку об’єктивіацію, як вербалізованість, текст); свободи від субстантивованості, акціоналізованості (о-формленості чогось у діях); свободи від моментів об-меженості куцою структурованістю мовомислення.

¹²⁸ Паточка Я. Єретичні есе про філософію історії. – Київ, 2001. – С. 367.

істотну похибку. Ця похибка полягає в очевидній спрощеності (та у тяжінні до спрощування) нашого *дихотомійного мислення*. Адже “випірнання” нового смислу (у-діляння смислу певному інтенціоналізованому предметові, – навіть якщо цей предмет є фантазматичним конструктором, а не річчю, явищем, чи процесом тощо) не є звичайною номінацією предмета (у пласкім дихотомійнім відношенні, у лінійній біполярній реляційності *усвідомлювання–предмет*), або ж свого роду вербальною (чи то знаковою) “етикеткою” до десигнованого (до корелята чи то референта). Тут властиво має місце не просто рефлексивне схоплювання відношення (чи відношень) *концепт–денотат* (де концепт – лінгвокультурний конструкт – власне і на-дає виокремленому в тих відношеннях, що виокремлюють певну щосність та дійсність денотата). Якщо на зазначеному вище дійсно тримається семантика інтенційного об’єкта, то *смысл* все-таки є завжди мереживною (у динамічній мережі смислів) взаємовизначуваністю, взаємонаповнюваністю та взаємозалежністю і – що дуже важливо – *взаємо-на-лежністю*) недихотомійного плану. Смысл є функцією гри безлічі смисловідношень (гри різно-мірної, а не лінійних відношень бінарності, бінарних супротивностей із їх роз-різнуювальними ознаками супротивности-поляризованости). На відміну від семантики (яка дійсно тримається на відношенні вказуваного, що вказується, на референційності та кореференційності) *смысл*, яко дійсно спільна (неподільно спільна) клітина і *свідомости* (усвідомлювання, усвідомлювання-відчування, усвідомлювання-переживання, усвідомлювання-реагування) та водночас *культури* посідає своє глибинне осердя саме у *єстві того окремішнього індивіда, який Присутній-у-цьому-вказуванні*, – індивіда, який не байдужий до вказуваного і неминуче заангажований у багатопланові процеси переживання вказуваного, яко ситуативно, життєво, чи то аксіо-нормативно *значущого для Присутнього (присутніх)*. Сама *Присутність* мовця є чинником сенсоутворювання. Ця присутність є не лише тією *залученістю у ситуацію, що є однією із конституант самої живої ситуативности* (разом із тими імплікатурами смислів, намірів, сподівань, хотінь і настроєвих станів, що до них лине, що їх впливу зазнає, що ними мотивується, що їх якомсь “враховує” у “загальному балансі” тлумачень-потрактувань, спонувань та самих емоційних реакцій на ситуацію *Той*, що являє свою присутність також і через мову самих обставин та їх

динаміку). Врешті-решт *Присутність є залученістю у дійсний комунікативний акт (акти)*. Навіть, якщо цей акт здійснюється як *Мовчання*. Адже за мовчанням стоять смислоносні пульсації *того, хто міг би сказати Щось*. Того, який *вже націлюється на говоріння*. Адже мовчання може бути *за-питуванням*, що “від-гукується” на вічну таємницю сущого і на містерійність самого буття, яко буття. Присутність вже навіть і тому є сенсоутворювальною, що вона (навіть і безмовна присутність) є способом осягання з’яви смислу, або ж – навіть – і приховуванням смислу, що теж присутньо впливає на смислову та інтерпсихічну динаміку співприсутності... Сама Присутність “розчиняє навстіж” браму до в-ходження у тут-і-тепер комунікативну спів-дію... Мовчання Присутності – це теж реакція на ситуативність і одна з передумов її (ситуативності) *змінювання*. Мовчання може бути мовчанням згоди і незгоди, мовчанням непохитності і вагання, мовчанням, що сигналізує (власне у смисловому плані) про завершення діялогічної спів-дії, і цілком навпаки – мовчанням, що у ньому потужно ви-зріває започатковування взаємодії та порозуміння... Саме мовчання може бути більше насиченим щонайвитонченішими та інтуїтивно схоплюваними пресуппозиціями смислів, аніж густо завантажена інформуванням (чи то переконуванням, чи то погрозами, чи то благаннями, чи то втішаннями чи то напучуваннями-настановленнями і т. д. і т. п.) вербально-дискурсивні дії (мовленнєві події). У мовчанні (в його смислоносних надрах) варто вбачати (як це робить, між іншим, також і Мартін Гайдеггер) онтологічні глибини самої можливості з’явлення. Ось ця думка філософа: “...мовчання, що його часто вважають початком мовлення, – це вже відповідання. Мовчання відповідає безгучному передзвоні тиші сказання, яке з’являє й показує. Сказання, що полягає у з’яві – це як показування, найвластивіший спосіб з’явлення. З’ява – вона каже. Відповідно мова мовить”. Відповідно також – додаю ще я – сама присутність мовця (навіть, коли він мовчить) – теж мовить. Але і мовець, і мовчання, і сама конситуативність мовця та Іншого, мовця та обставин – про-мовляють лише у смислах, через смисли і через поділяння присутніх моментів смислоносності цих смислів. *З’ява є з’явою саме тому, що по-казує і ви-казує спів-розуміле... Саме тому, що можлива у смислі і через смисл, – через розпізнавані траєкторії смислоруху*. Але і смислорух – разом із цим – являє (ви-являє) себе у дії (будь-яка жива ситуативність – навіть суто

діалогічна, суто спілкувальна) є спів-діяльнісною, або ж такою, що розгортається на тлі (або ж навіть і всередині) певної по-дієвості. До того ж, смисл не лише імплікований у дію (у дію, що чиниться із розумінням, – навіть якщо “розуміння” це нерелевантне або ж і геть неадекватне). Смисл не лише може за-початковувати дію (спонукати до дії, чи то надавати їй особливої значущості та ваги). Смисл може навіть під-порядковувати собі саму мову дії (адже кожна дія щось *повідомляє про своїх дійовців, засвідчує якісь їх прикмети та вміння/невміння тощо*). Смисл може бути ключем декодування певних акціональних кодів (наприклад, акціональних кодів обрядодії, чи то, скажімо, певних літургійних дій тощо). Новопосталий смисл (смісловий новотвір), що якимось несподівано навіть і для самого творця (а творчість – це теж *діяльність творення, діяльність нарощування нового*) седиментувався зі сконцентрованої зосередженості думання-переживання (а – часто навіть – із мовби довільного, ба, навіть, свавільного *роз-гойдування начебто випадкових образів та цілком фрагментарно-мозаїчних когнітивних актів трохи чи на кшталт “броунівського руху”*) може давати колосальне прискорення самому подальшому плинові творчих актів (*врешт-решт употужнених також процесами ендокринними (їдеться про ендорфіни і таке інше), але вже, яко “наслідок” первинного спалаху прото-сміслів (хоча ще й до цього моменту тонкої сублімації біопсихічних лібідозних енергій теж могли мати місце)*). Йдеться тут врешті-решт про те, що зазвичай традиційно називають *творчим натхненням* (а тут – як я гадаю – саме стрімкі флуктуації смислових “вібрувань” відіграють далеко не останню роль у роз-рухуванні творчого гону мислі, що буквально *купається у багатошарових та різноспрямованих потоках переживань, образів та протосміслів*. Але щонайважливіший та щонайчутливіший нерв у сув’язі смислу та дії полягає у тім, що *сама сенсоносність смислів яко таких, сам процес смислоруху* (що його щонайважливішими ефектами є *експлікація думок, реакцій та переживань, а водночас – розуміння, спів-розуміння, порозуміння, інтерпретативне вбачання, а також сигналізування про якусь кардинальну подію, чи то загрозу, а також намагання поєднати чи то навпаки роз-ділити, одержати щось, або ж передати для когось чи то безпосередньо в-ручити щось тощо*) є процесом смислодії. Адже сам смисл (а він – актуальний конструкт) *завсіди реально діє, себто щось змінює.*

Інтерперсональні смисли, що зринають із живої ситуативності діялогізму, модифікують (принаймні почасти модифікують один одного, модифікують настроєво-душевні стани мовців, видозмінюють їх первісні комунікативні наміри, їх готовність (неготовність) вчинити *саме такий подальший діялогічний крок (чи то контрхід)*, чи то завершити спілкування взагалі; врешті-решт саме смислові підстави дають порух до пере-міни напрямку та характеру діялогізму (зокрема також до по-чергового чи ж то не завжди почергового *turn-taking*) і т. д. і т. п. Сам смисл діалогу може бути цілком супротивним (просто таки антонімічним) щодо буквальної семантики відповідних вербальних висловлювань взятих “самих по собі”...

Що означає *згасання смислу*? Згасання смислу означає, що людина, яка вже не пошукує смислу, не є спраглою того, аби перейнятися смислоносністю смислу (чи ж то – навпаки – употужнити смисли новою душевно-духовною та ціннісною напругою та заново сповнитися у естві цією повнотою та життєствердною силою смислу) *духовно сутеніє (та водночас мізерніє – сповзає внутрішньо до випадково-ситуативного рівня, ви-ловлюється своїм еством у ці пастки з-дня-на-день ситуативности у своїй куцій – в рамках “стимул-реакція” вузькоутилітарній та вузькогедоністичній квазімотиваційності, – мотиваційності, що цілковито позбавлена внутрішнього гону – гону в координатах граничних смислів*. Така людина не тільки може захряснути у щоденній невибагливості вузькопобутових потреб у їх рутинній ритмо-циклічній повторюваності (та – відповідно – у зблякlostі смисловідношень), але й зазнати загрозливого ви-падання у беззмистовність життя, у смисловий вакуум... Така людина вже не тільки не спрямована у якесь – бодай найближче – майбутнє, але й відізольована – відсепарована від минулого. Така людина вже навіть і не згадує нічого (або ж “згадує”, скажімо, тільки про те, як “гуделі па чьорнаму”... (чи ж не тому лише, що відповідний фрагментик “запам’ятовування” був закріплений біологічним “стимулом” – “водярою” чи – то там якоюсь дешевшою “бормотухою”...). Адже насправді *згадувати* означає, – як це дуже слушно казав був ще М. Гайдегер, – *роздумувати про забуте*... Це, коли забуте, – додаю я, – “ви-пірнуло” у фокус рефлексії. Але й рефлексування “збовтує” смисли забутого, що наче зненацька випливають – здійсмаються на поверхню усвідомлювання, роз-мислу, чи то навіть і внутрішнього боріння чи то наснаженого сенсами діялогізму із

перед-вчорашнім своїм “Я”; чи то зринають зненацька із – теж засадничо діялогічного – пере-пере-гукування самих смислів; чи то ретенційно “притримується” у профазах ось-дискурсивних практик...

Живі дискурсії (у надрах самого життя і життєтворення) я розглядаю – нагадую тут знов – не лише як опосередковувальні чинники співдії та співприсутности, але і яко *дійсну конституванту співдії та життєдій*.

Повернімося знову до абсолютно невідкладної потреби розгортання, усучільнювання та функційного посилювання (посилення щонайменше вдсятеро) усього спектру (усіх різнофункційних локусів) новоукраїнських дискурсідей, а також нових дискурсивних стратегій та дискурсивних тактик *новоукраїнської комунікативно-культурної (зокрема літвокультурної) революції у великих “наших”¹²⁹, вельми розлогих (проте цілковито “розріджених” поки що, цілковито дисперсійних у смислових та сенсогенерувальних планах і саме тому національно незмістовлених) урбаністичних середовищах*. Адже тільки напружено-діяльнісне випрацьовування-витворення тут (у середовищах великого урбанізму) українського полідискурсивного макрополя (макрополя із уже позаповнюваними структуральними, функційними та смисловими лакунами досі *напівзруйнованого-знекровленого – напівнедорозвиненого українства*) стане умовою і передумовою нашого *смислового стрибка*. Саме інтенсивність та багатоманітність дискурсідей уможлиблює появу та необхідне мультиплікування засадничо нових українських смислових агломератів. І зрештою появи та стверджування¹³⁰ навіть і певних *граничних смислів*

¹²⁹ *Ще далеко не наших, а все ще співналежних із Азією середовищ.*

¹³⁰ Йдеться, зрозуміло, не про доктринерське (ідеолого-політичне) на-кидування “ідей та переконань”. Йдеться тут власне про три взаємопов’язані процеси: 1) непротий шлях о-культурювання тієї значної частини молоді постколоніальної України, що їй властива не лише смислепозбавленість та смислова порожнеча, але й також цілковитий брак прагнення до істинної свободи у стані (як це казав був Ян Паточка) “припнутости тілесного життя до самого себе”; 2) подолання суспільної (громадської) байдужости, зокрема у таких типових проявах цієї останньої, як повсякчасне бажання уникнути проблематичности життя (напруга проблематичности власне і сприяє пошуковій смислу, пошуковій смислонаповнених відповідей на дійсні виклики життя та на його ризики, і – врешті-решт – могла би сприяти так званім *ідейним пошукам*); 3) з’єднання-синтез (у самому житті, а не лише в окремих ділянках політико-ідеологічної активности) *ідейного* та *етичного* (неможлива дійсна ідейність

цього суспільства, яке є поки що, на жаль, *суспільством без цілей, є суспільством недобирання смислів, суспільством, що просто скніє із-дня-на-день...* Суспільством із фрагментарно-дифузними смислами... І саме тому – суспільством без національно-історичної певности, суспільством без історико-національних сподівань... Без сподівань навіть і на недалеке прийдешнє, **яко наше власне, – дійсно наше спільне у своїй відносній окремішності прийдешнє...** А не у приймах в Азіопи і не в чужій “*прихожєй*” трохи підновленого-підмальованого евразійсько-імперського дому.

Новоцивілізаційне самостановлення українства мало би статися (бо ще навіть практично і не розпочалося із необхідними розмахом та зі співмірним креативним потенціям українства належним динамізмом) через употужнювання та якісно нове *роз-галужування багатоманітної дискурсивної (на українофонній основі) діяльності*. Це означало б водночас *формування достатньо міцної української ідентичности*. Адже рекультивація реально-українського *дискурсивного ґрунту в середовищах урбанізму не лише б дало хоча б мінімально потрібне підложжє для в-корінювання такої ідентичности у щоденні життєві субстрати (у конкретно-емпіричні щоденні дискурсії, у творені та самовідтворювані у лоні цих останніх наративи), але й створило б те спільне ядро смислових сув'язей (смислів, що по-діляються і сприяють усуцільнюванню поля розуміння та більш-менш спільного терменевтичного досвіду), яке б допомогло нам – українцям – навіть у глобалізованому світі пережити (на феноменальному рівні співвідчувати) *Ось-Цей світ, яко наш (кожного зокрема, – мій, твій, її...) новоукраїнський світ*. Функціональне (неофункційне) бачення усієї сукупности дискурсів та дискурсодій (у їх єдності та динаміці) не лише, яко соціолінгвальної реальности, але і як реальности культуротворчої та культуровідтворювальної дає мені можливість насамкінець звернути увагу на поліфункційність та полівалентність кожної із домінантних функцій дискурсу зокрема (ви-окремлювання*

поза таким зокрема етичним чинником, як *вірність ідеям*): у цьому дійсному синтезі етико-політичних ідей та станів одним із ключових моментів мало би бути осягнення (осягнення не просто як ідеологеми, а як глибинно інтеріоризованого узаasadнення і переконаности у тім, що *неможлива повнота дійсної особистісної гідности без гідности національної та – навпаки – гідність національна мала би бути убезпечена та культивована справжнім досвідом гідности особистісно-індивідуальної (і зокрема почуттям внутрішньоособистісної свободи)*).

таких функцій із тотальності життєстановлення та життєплину – теж, зрештою, є лише умовно-аналітичним).

1. *Перформативно-мовленнєві* параметри ось-дискурсії посідають важливу функцію комунікативно-експресивного ви-яву намірів, бажань та побажань адресанта щодо адресата та його дій, що *може вплинути на поведінкові реакції адресата і конче впливає на зміну життєдіяльнісних аспектів зараз-ситуативності*.

У своїй VI лекції Дж. Остін (славнозвісний курс *How to do things with words?*) стверджує, зіставляючи **перформатив** і **констатив**: *перший може бути: а) успішний, б) неуспішний; другий – а) істинний, або ж б) хибний*. У таких локуціях як, скажімо, “Ви обіцяли...”, “Ви уповноважені...” і т. д. оперативні слова з’являються поза перформативним вжитком (перформатив розгортається завсіди лише у тут-і-тепер темпоральності і від імени першої особи, котра самим актуальним проголошуванням перформативу чинить дію. Остін розмірковує також про **первісні перформативи** та **перфомативи імпліцитні**. Наприклад, первісний, – “Я там буду” (це може мати сенс не лише “Я маю намір там бути”, але і “Я обіцяю”, що я там буду, – таке обіцяння є перформативним, є актом “дати обіцянку”).

Інтонаційні особливості розмовної мови, що не можуть бути відтворені на письмі (просодика, каденція, емфаза тощо) теж “працюють” на вибудову перформативу. Як ось, скажімо, у сенсі попередження: “Він зараз накинеться!”, або ж “Він що, – зараз накинеться?” (запитання); чи, скажімо “Та ж він зараз накинеться!” (вияв протесту). Полісемія імпліцитних перформативів щоразу набуває певних розрізнявальних дистинкцій почерез дійсну ситуативність. Наприклад, та сама вербальна формула, яко імператив (“Подивися – і побачиш сам!”) може бути подана і витлумачена і яко наказ, і яко дозвіл, і яко вимога, і яко прохання і яко благання, чи то рекомендація, чи то попередження і т. д. Передаючи комусь якусь річ із висловом “Візьми!”, ми можемо мати на увазі і дарування, і випозичання цієї речі, чи то передавання її на збереження...

2. Щонайважливішою функцією дискурсу є взаємопов’язування та співупроваджування у когезію та смислову (насамперед герменевтично-інтерпретативну) взаємодоповнювальну співналежність трьох планів реального буттявання (співбуттявання) людини, а саме: плану *когнітивного*, плану *конкретно-ситуативного* та плану *соціокультурного* у дійсній співдії та у взаєморозумінні людей. Психоло-

лінгвальне (разом із когнітивним), поведінкове та соціокультурне неподільно пов'язані та співобумовлені у житті (у надрах самої життєдіяльності) *саме тому, що вони пов'язані таким чином із допомогою дискурсивних практик всередині самих дискурсодій.*

Згідно з ван Дейком (нар. 1943 р. в Амстердамі), розуміння яко розуміння ситуації є вишукуванню у масиві знань на рівні так званих когнітивних репрезентацій (насамперед у сфері епізодної пам'яті) таких моделей ситуацій (фреймів ситуацій), які є кореференційними (спів-відносними, спів-відповідними щодо певних фрагментів позамовної дійсності, на котрих (цих житєвих фрагментах) у відповідний момент сфокусоване сприймання–пізнання–розуміння. Себто йдеться, властиво, про ідентифікацію відповідних ситуативних фрагментів, за допомогою “готових” фреймів свідомості, що “накладаються” на позамовну дійсність і “викроюють” із неї відповідні, як би сказав я, смислові конфігурації. “Ми розуміємо текст тільки тоді, – наголошує ван Дейк, – коли розуміємо ситуацію, про яку йдеться. У свою чергу “схоплення”- розуміння окресленої текстом ситуації передбачає осягнення актуального референційного контексту: а саме, – співприсутності людей, об'єктів тощо. Чому слухачі чудово розуміють імпліцитні й неясні фрагменти текстів? Вони (слухачі, читачі) активізують на рівні свого суб'єктивного досвіду (у когнітивних репрезентаціях цього останнього – фреймах, когнітивних мапах, ситуативних сценаріях та спів-відповідних устійнених – додам я – смислових конфігураціях) відповідні фрагменти ситуаційної моделі. Ця остання, – нагадаю, – вишталтовується у нашій свідомості саме тому, що типові (притаманні певній спільноті, певній групі людей, певному колові спілкувальників та дійовців) ситуації стало самовідтворюються (за певних характерних обставин, у певній ділянці життєдіяльності, чи у певних щаблях темпоральних циклів тощо). У цьому відношенні ван Дейк наголошує також на зв'язку когнітивного та соціального. У своїй праці (подаємо назву в рос. перекладі) “Контекст и познание. Фреймы знаний и понимание речевых актов”, – див. збірник праць ван Дейка, с. 14) “...власне соціальні умови, що задіяні у формулювання прагматичних правил, такі, як авторитет, влада, рольові стосунки і стосунки ввічливості є когнітивно обумовленими, тобто вони релевантні лише остільки, оскільки учасники комунікації знають ці правила, здатні їх використовувати і спроможні пов'язати свої інтерпретації того, що ді-

ється в комунікації, із цими “соціальними” характеристиками контексту. Зокрема важливою є відповідна (релевантна) ідентифікація на основі та за допомогою відповідних фреймів свідомості тієї чи тієї ілюктивної сили висловлювань. Наприклад, чи речення “*I’ll come tomorrow*” є звичайним повідомленням (констативом), або ж погрозою, чи то навіть і обіцанням (обіцанням прийти), чи то еротизованим натяком на інтимну зустріч тощо. Ілюктивна сила висловлювання може бути встановлена тільки тоді, коли комунікативний контекст дає інформацію про те, чи має мовець певні зобов’язання, слухач – певні бажання, чи відбувається комунікативна дія в інтересах слухача і т. д. Однак уся ця інформація, – продовжує далі ван Дейк, – має бути “витагнена” зі складних процесів розуміння попередніх мовленнєвих актів і висловлювань, зі спостережень, із наявних або ж одержаних у спосіб логічного умовиводу передбачувань і т. д.” Далі вчений розмірковує над тим, що самі фрейми можуть посідати більш чи менш конвенційну природу і тому можуть визначати та відтворювати власне те, що в даному суспільстві (чи то якійсь вужчій спільноті) є “характерним” чи то “типовим”. Це особливо стосується деяких форм (“episodes”) соціальної діяльності, таких як, скажімо, відвідування кінотеатру, чи то театру, поїздка поїздом, обід у ресторані тощо. Дійсне розуміння дискурсу узалежене від мінливості когнітивних характеристик мовців та від контексту. Або ж іншими словами, – залежно від різних стратегій інтерпретації, різних знань, переконань, опіній, атигюдів, інтересів чи ж то цілей кожен мовець приписує дискурсові власну макроструктуру. Різні читачі (слухачі) виокремлюють неоднакові значення, яко значення основні, важливі, чи то такі, котрі становлять інтерес, а також наділяють “той самий” дискурс різною тематичною окресленістю та неоднаковим основним змістом. Тому, власливо, процес розуміння та інтерпретації є процесом при-писування значень. “До цього часу вважалося, – пише ван Дейк на 46-ій стор. згаданого видання, – що макроструктури є структурами дискурсу в такому самому сенсі, в якому в лінгвістиці та психології зазвичай говорять про значення слів або речень. Для когнітивної моделі таке пояснення не є повним. Для неї (когнітивної моделі. – Р. К.) більш сприйнятливим є пояснення значення, котре користувачі мови при-писують дискурсові”. В процесі розуміння або інтерпретації макроструктури дискурсу є своєрідними перед-бачуваннями, що ґрунтуються на повторюваності подій. Інакше кажучи, за наявності ін-

формації на певну тему ми можемо передбачити, що станеться далі. Цей ефект свого роду *контекстних експектацій* справджується і щодо художньої літератури (романних історій-фабул, детективів і т. д.). Інакше кажучи, – зазначає ван Дейк (на стор. 51), – наше знання про умови та наслідки в реальному світі часто слугує для нас за базу для формування контекстних очікувань щодо подальшого перебігу оповіді в дискурсі.

3. Дуже важливою функцією дискурсивно-комунікативної дії (котра є засадничо *співвідінням*) є залученість дискурсивних структур (компетенцій, стратегій, тактик, тезаврусу тощо), а також дійсних дискурсивних практик у систему *способів організації психокультурних (у тому числі – символічних), власне соціальних та поведінково-діяльнісних аспектів міжперсональних та групових інтерацій*. Оскільки увесь дискурс, в усій його цілісності та повноті (а не лише на рівні мовлення, – на рівні структур і перебігу мовленнєвих актів) я розглядаю тут і як частину, і яко “двигун” соціальної дії, – мені важко погодитися із доволі поширеним у новітньому критичному дискурс-аналізі поглядом¹³¹ (на мою гадку, – завуженим поглядом), згідно із яким *мовлення є частиною соціальних практик* (неомарксистські погляди Луї Альтюссера, погляди на співвідношення ідеологічних інститутів та соціодискурсивних практик Антоніо Грамші, ідеї сучасної віденської соціолінгвістичної школи, зокрема Рут Водак, концепції сучасного класика критичного дискурс-аналізу Нормана Феркло, а також таких українських дослідників дискурсу із *соціологічним ухилом*, як Катерина Серажим та В. Кулик). По-перше, комплексна дискурсія не може бути зредукованою лише до переважно мовленнєвої поведінки (частиною дискурсії, наприклад, є *сама особа мовця-дійовця – його цілі, його наміри, його спонукальні сили, характерологічні прикмети, що впливають на поведінку та на конструювання образу Іншого тощо*. По-друге, сама царина дискурсивного і царина соціальних дій є *співналежними*. Виразна *перформативність* багатьох мовленнєвих актів, на що я вже звернув був увагу вище (див. пункт 1) є не лише *способом о-формлювання дійсного співвідіння; але й способом формування такого співвідіння та надавання цьому останньому розмаїтих смислових модальностей, різної сили та різних можливих наслідків (зокрема також і в аспекті перлокуції мовленнєвих аспектів інтерперсональної дії) тощо*.

¹³¹ Дискурс-аналіз – у свою чергу – теж має декілька спрямувань.

Дж. Остін розглянув був різні випадки *перформативного мововживання*, коли слово *тотожне певній дії* (або коли без відповідної вербальної формули дія не набуває чинності, не вважається вчиненою, сповненою). Зокрема у своїй 2-ій лекції (славнозвісна книга “*How to do things with words*”) Остін досліджує ситуації, коли сказати щось означає вчинити щось, або ж випадки в яких у спосіб говорення або в процесі говорення чогось ми вчиняємо якусь дію”. У ситуації пошлюблення моє “Так!” (йдеться про “Так, – я беру її за жінку”) “самим промовлянням цих слів, – як зазначає Остін, – ми щось вчиняємо, а саме вчиняємо акт пошлюблення, а не повідомляємо про щось, а саме про те, що ми мовляв поєднуємося у шлюбі”. Остін докладно розглядає також усі конвенційні процедури (що здійснюються за допомогою певних вербальних формул) у ситуаціях, коли побиваються об заклад; іменують (нарікають), наприклад, новий пароплав, щось дарують (формули “Побиймося об заклад!”, “Дарую!”; “Іменую цей пароплав “Імператриця Єлизавета!”... etc. etc...”). Остін постійно підкреслює, що *перформатив не описує і не інформує, а чинить і здійснюється у процесі такої дії*. Перформативом може бути напис-оголошення (у цій ситуації – перформатив – попередження, напис-застереження): “Цей бик – небезпечний. Джон Джонс”. У написах-застереженнях можемо також подибати гру на перформативних і неперформативних мововживаннях. “Заборонено”, – “Вас попередили”, – “You have been warned”. У ситуативних контекстах розгортання перформативів (а *перформатив – завжди лише у теперішньому часі і завжди лише від першої особи, – від “Я”*) не завжди послуговуються перформативним дієсловом: наприклад, я можу образити вас, але не існує перформативної формули “Я ображаю вас”.

Полісемія імпліцитних перформативів щоразу набуває певних розрізнявальних дистинкцій почерез дійсну ситуативність та її (ситуативності) реальну сенсонаповненість. Наприклад, та сама вербальна формула, яко імператив (“Подивися – і побачиш сам!”) може бути подана і витлумачена і яко наказ, і яко дозвіл, і яко вимога, і яко прохання і яко благання, чи то рекомендація, чи то попередження і т. д. Передаючи комусь якусь річ із висловом “Візьми!”, ми можемо мати на увазі і дарування, і випозичання цієї речі, чи то передавання її на збереження...

Лише поверхово є схожими на перформативи конвенціоналізовані способи висловлювання на кшталт “Мені приємно надати слово наступному

лекторові...”, “Я радий, що маю таку можливість оголосити...” Адаже почуття та атигтьюди – це ще не перформативи.

Можлива також і внутрішня амбівалентність самої вербальної фомули. Тому, наприклад, висловлювання “Я схвалюю” може: 1) посідати перформативну силу схвалювання; але й також 2) мати суто дескриптивне значення, – у сенсі “мені це подобається”.

Коли ми приходимо до чистого експліцитного перформативу на кшталт “стверджувати” або “заявляти”, то його характеристикою є *здійснення дії стверджування чи заяви*.

4. *Дискурси є чинниками формування дійсного середовища буттявання людей.* Соціокультурне середовище, дійсний соціокультурний простір є не просто *вмістилищем* дискурсивних практик (вербальних, паралінгвальних, авдіовізуальних, ситуативно-проксемійних дискурсів, дискурсів тіла, дискурсів одягу тощо у їх єдності та динаміці), але й реально розгортається (вибудовується у своєму самостановленні), яко повсякденне здійснювання дискурсивно-комунікативних актів, яко дійсна тканина таких актів, – тканина, що водночас вплетена у людську життєдіяльність, в усі взаємопов’язані різновиди цієї останньої – діяльність трудову та творчу; діяльність рекреаційно-гедоністичну; діяльність когнітивну (вкупі з повсякчасною інтерпретативною активністю людини), – навіть, якщо йдеться лише про внутрішню автокомунікацію; діяльність суспільно-політичну; життєдіяльність релігійну (навіть, якщо це усамітнена молитва, що її М. Бубер мислив у діалогічних відношеннях поміжпростору сутностей *я – Ти*) і т. д.

5. Дискурси виконують також дуже важливі функції контролювання соціальної поведінки та регулювання функцій володарювання (у тому числі об-межування доступу до розмаїтих суспільних ресурсів (у тім числі інформаційних: певним чином організовані дискурсивні практики перециджують інформацію (для різних стратумів суспільства у різних локусах дискурсії ця “селективність” – різна). Дискурси регулюють і закріплюють також асиметрію владних стосунків на щоденно-прикореновому рівні (адже дійсно, на що звертав увагу ще М. Фуко, *владні стосунки*, яко певна закріпленість панівного становища одного із контрагентів співдії розлиті буквально скрізь: взаємини на кшталт *батько–син; старша сестра–молодша сестра; професор–авдиторія; керівник магістерської програми–магістрантка, екскурсовод–екскурсанти і т. д. і т. п.* Для кожної зі співвідповідних сторін

притаманні тут свої допущені мовленнєво-дискурсивні формули (від тих комунікативних матриць, що *на їх дні*, – як це казав був Ролан Барт, – *лежать певні фраземи, що їх названо було (вкупі з певними порухами-жестами та характерними позами) фігурами*.¹³²

Владні аспекти різних дискурсивних стратегій і тактик та різних топосів дискурсії (яко ефекти дискурсів влади та влади дискурсів) досить докладно розглядали були ще Мішель Фуко, а в ближчий до нас час – Джудіт Батлер¹³³.

Влада дискурсу, перформативне мовлення не є спонтанними. Мовлення зненависти, мовлення, що завдає образи та ин. перформативи – вибудовуються як відношення домінації. Сучасні політичні дискурсивні стратегії створюють та відтворюють суб'єктів із співвідповідним мовленнєво-комунікативним досвідом. Мовлення зненависти (расистський дискурс, ксенофобічний дискурс, дискурс великодержавницької переваги над “дрібнішими” за себе, геополітичні погляди на суміжні територіяльні ареали, яко лише на підставу та звичайний матеріал, що улягає чи то контролюванню, чи то інкорпорації тощо) не просто репрезентує суб'єкт, чинячи його видимим у реторичному просторі мови, а конститує, цебто витворює його. Тому перформативність (експресивне мовлення яко дія) не є актом вибору якогось “Я”, але відтворенням регулятивних владних соціокультурних норм, що існують у суспільстві та є глибинно імплікованими у самі дискурсивні стратегії та дискурсивні практики, що унапрямують нас і наші комунікативні дії (дії засадничо-соціальні), втримуючи у “руслах” звичних та узвичайнених дискурсивних ритуалів (та –

¹³² Дивись працю Ролана Барта про це “Дискурс закоханого”, яку абсолютно неточно названо (у Львівському виданні славнозвісного культурологічного часопису “Г” “Мовою закоханого” (Львів, 2000)).

¹³³ Особливо важлива для нас тут книга Джудіт Батлер 1997 року “Експресивне мовлення: політика перформативу”. Батлер – одна із лідерок постфемінізму, професорка реторики і порівняльного літературознавства. Впливи: Жак Дерріда, Мішель Фуко. Йдеться зокрема про відомий постулат пріоритету “плану вираження” стосовно “плану змісту” (якраз мовлення формує суб'єктивність, а не навпаки). Спирається також на теорію мовленнєвих актів (Остіна-Сьорла). Заперечує наявність предискурсивного “Я” у структурі ідентичності. Мова не є зовнішнім засобом, чи то інструментом, в котрий я вливаю себе та з котрого я збираю відображення цього себе. Власне дискурси виформовують нашу ідентичність. Це пов'язане з ідеями Фуко про те, що *не існує суб'єктивності поза сигніфікативними чи то дискурсивними практиками*.

відповідно – життєформ, що переплетені з цими останніми і посилюють їх), конвенційних приписів та тих когнітивних складових (у тім числі – притаманних логосфері саме цього суспільства, цієї спільноти способам та життєформам фонових знань, – знань, котрі теж регулюються і дозуються, і пере-розподіляються у дискурсивних потоках саме таким чином, аби ті, що є позиційно та в соціопрестижному плані слабшими у суспільстві – у своїм соціо-стратумі чи то у своїй субкультурі – залишалися слабшими і надалі: слабшими у соціопрестижному плані, слабшими статусно, а також кволими у своїм злиденнім смисловім тезаврусі і власне тому непевними себе – додаю я. Цебто врешті-реши ослабленими у соціопсихічній своїй життєздатності, на кшталт, приміром, націомаргіналів-хохлів у містах України...).

Панування андроцентричних дискурсів у більшості східноєвропейських суспільств та комунікативних спільнот не лише є проявом гендерної асиметрії, але й способом уконституювання, життєвої об'єктивації тих щоденних стосунків та тих життєформ і – відповідно – тих ситуативно-поведінкових сценаріїв, які водночас є способами соціалізації та – буквально соціальної дресури жінок у цьому – переважно маскулінному (із засиллям чоловічих взірців та чоловічих правил) – суспільстві. У суспільстві, де жінки привчені цією соціальною дресурою маскулінних суспільств (маскулінних побутових культур) насамперед із готовністю та із запобіганням під-ставляти себе під чоловічі хтиві погляди та трохи чи не всеохопним бажанням “подобатися чоловікам” (а – практично – лише відповідати належним чином на експектації чоловіків “бути при-вабливими для них”). Цебто трохи чи не приреченими перебувати в епіфеноменальній позиції уречевлених засобів та знярядь еротико-гедоністичного та сексуального споживання. Домінування андроцентричних дискурсів цілком буквально посилює те, що називають “задавати тон” в усіх сферах життя. Що, властиво, і чинять чоловіки. Світ політики (наприклад, російської політики) настільки всеосяжно маскулінізований (аж до розмаїтих стилів дискурсії та способів комунікативно-поведінкової репрезентації самих себе), що навіть і жінки-політики виглядають тут (позасвідомо уподібнюючись, – за браком інших поведінкових паттернів) на кшталт “Жириновського в юбке”...

Джудіт Батлер була однією із піонерок розгляду владоможної перформативності певних дискурсій (я б назвав ці останні суспільно

фіксованими функційно-топосними дискурсами), яко цитатности. Розглядаючи перформативність яко цитатність, Дж. Батлер звернула увагу на силу цитації. Суддя, що виносить вирок, цитує закон на основі якого і виносить вирок і саме “сила цитації” забезпечує даний перформатив яко владу. Може виникнути ілюзія: вирок суду визначається волею суддів, суддівською чесністю та добропорядністю, хоча насправді справа мається якраз навпаки, – саме через цитацію витворюється і фігура судді і його воля. Так звана матеріялізація за Джудіт Батлер – різновид цитатности у практиках життя. Йдеться власне про практики, що витворюють суб’єктивність (тендерну і всяку иншу). Сконструйованість структури суб’єкта владою (дескриптивні атрибуції “класу”, “тендеру” etc, etc...). Йдеться також про мінливість (неустійненість) створюваного владою суб’єкта: суб’єкт ніколи не є остаточно сконститутованим (із на-кидуванням ролей, очікувань тощо). Суб’єкт поступово суб’єктивується, – “виробляється” владою знов і знов. Цебто суб’єкт ніколи не є основою чи то продуктом, але постійною можливістю ресигніфікаційних процесів. Ось чому ще недостатньо сказати, що суб’єкт просто “включений в політичне поле”. За висловом “включености” (цебто властиво статичного, “готового” суб’єкта) втрачається розуміння того, що суб’єкт постійно виробляється у цьому полі, цебто є конструйованим суб’єктом (конструйованим владнимим дискурсом, дискурсами влади), яко цілковито політична істота. Постмодерна теза про смерть суб’єкта ще не означає кінець дій, мовлення і політичної боротьби. На жаль, Джудіт Батлер, знецінюючи суб’єктивний первень, цілком не враховувала зустрічної спідії (та – відповідно – інтерференції) в дискурсивних потоках особистісних смислових конфігурацій із конфігураціями уже о-суспільненими (легітимізованими та закріпленими у царинах публічних дискурсів).

6. Дискурсивні практики є вирішальними у формуванні (на рівні буденної свідомости та відрефлектованої усвідомлюваности) розмаїтих ієрархій ідентичностей (етнолокальної, національної, субкультурної, громадянської, групової, фахової, стратумно-соціальної тощо). Категорії ідентичности ніколи не бувають просто дескриптивними категоріями, а завсіди нормативними, – вони включають, або ж виключають.¹³⁴ Нагадую,

¹³⁴ Докладніше про ці (та деякі інші) погляди Джудіт Батлер можна дізнатися із розлогого перекладу однієї з її праць у часописі “Філософська думка”, 2003, № 5– № 8, переклад Сергія Жерьобкіна).

що ідентичність є дискурсивно формованою внаслідок *нарративізації нашої свідомості* та – водночас – надавання співвідповідним нарративам особливої смислової та загальноаксіологічної ваги¹³⁵. До того ж, самі дискурси безперечно *внутрішньо цементують комунікативні спільноти* (адже вже навіть і сама по собі інформація – навіть, якщо це і проста побутова балачка про сім способів приготування голубців – це той *цемент*, як це казав колись Норберт Вінер, *що скріпляє людей* та врешті-решт не тільки роз-ширює поле довіри (а, отже, і поле сугестії,

¹³⁵ Саме із цього погляду (із наратологічного погляду становлення ідентичності) стає цілком зрозумілим імперсько-нівелляторське намагання пограбувати історичну пам'ять народів так званих окраїн імперії (зокрема українців, вірмен, грузинів та ін.) у спосіб численних заборон (через резолюції, постанови та розпорядження кремлівського ЦК) розвивати та поглиблювати історикам цих окраїн локальну історичну проблематику, що сягала б періоду до так званого “формування робітничого класу”. Це намагання *цілковито вилучити історичні наративи* синхронне із апогеєм в-тілювання сулловської доктрини “*формирования новой исторической общности советского народа*” (і особливо зловісно-очевидною стала ця тенденція у 1972-му році, коли у світ з'явилася низка постанов ЦК, спрямованих на так звану “боротьбу з ідеалізацією всілякої патріархальщини”). Зрозуміло, що “від-мінусування” від історичної пам'яті історично-наратологічного її підложжя могло означати тільки одне: *послаблення щонайпосутнішого компонента національної ідентичності – уявлення про спільність історичної долі цього (мого) народу* – окремо українського (чи то окремо грузинського, чи то окремо вірменського тощо). Намагання і сьогодні брутально пограбувати і знищити *наратологічний запас міцності власне української історичної пам'яті* бачимо і в сучасній відвертій валуєвищині *кремлівсько-київської контори міністра Табачника із його, по-перше, вилученням “слизьких” (слизьких саме для таких запеклих русифікаторів та вірних псів Кремля як Табачник!) історичних тем та історичних подій із підручників історії для українських шкіл; а, по-друге, у давно відомому намаганні звести українську історію до історії “загальноросійської” через широко закроєний проєкт написання спільних (спільних із росіянами) посібників історії для шкіл України*. Колись ще відомий російський літературний критик Белінський у своїх гостро осуджувальних заувагах щодо книги з української історії Маркевича писав був про те, що вся, мовляв, українська історія – “это только частный эпизод из царствования царя Алексея Михайловича”, а сам наш “малоросійський” історичний процес “это только побочная речка, впадающая в великую реку русской истории”. Речники харківських та інших угод-зрад власне і намагаються знов припровадити українську історію в “общерусское” море. *Викрадачі нашої української історії, свідомі кремлівсько-імперські колаборанти – всілякі урядовці табачники та парламентарії коліснички – дуже добре розуміють, що саме вимивання українських історичних нарративів (і таким чином – граничне звуження дискурсивної сфери нарративізації масової буденної свідомості у напрямку нашого можливого національно-історичного самоусвідомлювання) спроможне навіть і повністю зруйнувати недобудовану ще і не скріплену нашою найновішою (постколоніальною) історією власне українську ідентичність нації...*

поле навіювання та мімесису), але й скріплює і утверджує спільнотнісе *Ми-почуття*, посилює солідарну потугу. Запізнілість та хвороблива викривленість реформ в Україні (порівняно, наприклад, з Естонією, чи то Литвою) є – дуже значною мірою – наслідком *гострого дефіциту цієї солідарної потуги внаслідок недорозвиненості (недоформованості) національного Ми-почуття*. Я завжди казав, – *якби в українців було стільки українськості, як в естонців естонськості, а у поляків польськості, – Україна уже давно (щонайменше – уже десятиліття) цивілізаційно та суспільно розквітала б від Ужгорода і до Горловки, від Житомира і до Феодосії... Адже дискурсивно ви-працьоване Ми-почуття – це те пальне, що повсякчас здатне підживлювати суспільно-громадський мотор патріотизму, яко дуже важливу силу суспільно-національно-громадянського поступу...*

7. Дискурси (як дискурсивні стратегії, так і дискурсивні практики) є не просто акумуляторами суспільної (групової) пам'яті і трансляторами (в діяхронійних – міжпоколіневих – каналах, каналах трансгенераційних) відносно усталених мовленневих ресурсів (вкупі із досвідом життєво устійнених комунікативних компетенцій), лексематичних та фраземних тезаврусів, ієрархій характерних топіків та певних дискурсивно-ситуативних “стилістик”, що вкорінені у самі форми життя і водночас стабілізують та реінтегрують ці життєформи. Дискурси також створюють певні “периметри” ранньої енкультурації людини, – її “входження” (через в-ростання в комунікативно-смилові 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 обумовлених способів орудування речами, яко, 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 яко дійовий чинник соціалізації (ресоціалізації) та енкультурації людини, *стосуються водночас і ментальних планів (дискурсивні практики, яко способи та шляхи о-внутрішнювання культури вкупі з поведінковими взірцями та приписами вкупі 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 макросередовища¹³⁶). Поза сталим і тривалим зануренням у те чи те дійсне життєве середовище (яке я насамперед бачу тут, яке зіткане із дійсних щоденних дискурсодій) цілком неможливий такий кардинальний ефект соціалізації/енкультурації людини, яко дійсне її в-ростання у ту складну систему смисловідношень (та – врешті-решт – у систему смислових мереж, – аж до граничних смислів та суспільних цінностей), що дійсно чинить таку людину *повновартісним інсайдером співвідносного смислового світу, а відтак (і тільки внаслідок цього) дає можливість такій людині розуміти інших у співвідповідному смислового світі (світах).**

Перш ніж збагнути, які ж властиво чинники (соціопсихічні, діяльнісно-дискурсивні, когнітивні та власне психокультурно-смислові) уможливають розуміння, ми мали би відповісти на дещо простіше питання: які чинники ускладнюють розуміння, або ж навіть і цілком заблоковують це останнє. Очевидним є те (ще із часів Гердера, а відтак Вільгельма фон Гумбольдта та Олександра Потебні; а – ближче до нас – Франса Боаса, Едварда Сепіра та Мелвіла Герсковіца), що бар'єри у розумінні вибудовуються інакшістю відмінних лінгвокультурних світів. У межах останніх носії співвідповідних лінгвокультур та співвідносних соціо-діяльнісних досвідів не просто “наклеюють” інакші етикетки на ті самі об'єкти позамовної дійсності, а по-різному сегментують (категоризують) цю останню на рівні психосемантики самої свідомості та на рівні так званих когнітивних мап, на рівні специфічних конфігурацій наших

¹³⁶ Середовище варто розуміти не лише яко речове середовище та певне функційно-просторове структурування дійсних соціопросторів (топосів) життєдіяльності 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 здійснюється трансмісія культури, - її “колообіги” рецепції – тлумачення – пере-пере-тлумачування – мотиваційного, аксіологічного та іншого ВПЛИВУ культури на формування суспільних стосунків тощо.* Таке середовище завсіди є насамперед середовищем “зіштовхування”, перетинання, “ковзання” та взаємоконкурування розмаїтих дискурсів (включно із дискурсами візуальними, аудіовізуальними та дискурсами акціонально-діяльними, котрі промовляють про щось, або ж ви-казують, чи то десигнують щось діями, вчинками, поведінковими актами, чи то певними іншими символічними маркерами-означниками чи то проти-стояння, чи то взаємо-дії тощо).

уявлень про світ та актуальної значущості 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 значущості та “ваги”) заартикульовують (чи то – навпаки – “не помічають”, нехтують) ті або інші аспекти життєвого середовища (світу речей-об’єктів, світу явищ-процесів, світу подій-вчинків тощо). Таким чином релятивізм розуміння обумовлений засадничим фактором релятивізму самих соціокультурних (лінгвокультурних) світів. Наголосімо тут ще раз, що геть усі аспекти та виміри таких світів охоплені, пронизані, просочені дійсними дискурсіями і функціують лише завдяки повсякчасному розгортанню (ситуативно-діяльній реактуалізації) притаманних таким світам дискурсивних комплексів (зокрема неповторності їх тезаврусів, специфічності розвитку та самостановлення репертуару топіків; самотності ситуативних сценаріїв із притаманними їм особливостями перебігу дійсних мовленнєвих актів у тім або тім життєдіяльній та проксемічно організованих просторах живого перебігу таких актів...).

Я ладен виділити тут чотири рівні (або ж виміри) такого релятивізму. (Нагадаю: це потрібне нам для кращого усвідомлення того, що саме ускладнює чи взагалі унеможливує однозначно-повне розуміння.) Йдеться, по-перше, про власне **мовленнєвий релятивізм** (найбільш повно сформульований у гумбольдтінстві О. Потєбні та в неогумбольдтінстві Лео Вайсгербера; а також у межах славнозвісної гіпотези мовної відносності Сєпіра–Ворфа). По-друге, йдеться про **функційний релятивізм**: причетність різних етнофорів та представників різних соціальних світів (стратумів, чи то локальних груп людності) до різних структур та царин життєдіяльності (а також до самотніх способів поєднання-коваріації таких структур життєдіяльності та їх сфер). Врешті-решт структуральна та функційна гетерогенність та гетеромофність життєформ та модусів життєдіяльності та 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 ідіотетнічний, досвід ідіогруповий, досвід ідіосубрегіональний тощо. По-третє, йдеться про **аксіологічний релятивізм**, що обумовлений

різними ціннісними уявленнями, різними способами поцінювання (евалюації) та різними ціннісними перевагами у межах різних соціокультурних світів із їх помітно відмінними горизонтами цілей, сподівань та граничних смислів. По-четверте, йдеться нарешті про пов'язаний із попереднім (аксіологічним), але все-таки відносно самодостатній момент інактиності світобачення-світорозуміння і світовідчування – нетотожність соціонормативних культур, а саме:

А. Нетотожність соціально усталених очікувань (так званих експектацій) щодо тієї чи тієї ролі 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). Нетотожність етико-моральнісних моментів дійсних комунікативних компетенцій та способів конкретно-ситуативного (поведінково-акціонального) розгортання цих останніх.

Г. Нетотожність комунікативно-дискурсивного та *психокультурного тла* (включно із притаманними йому дійсними життєформами; а також типовими – стало самовідтворюваними та питомими для цього середовища – ситуаціями та характерними поведінковими дисплеями та іншими – предметно та візуально репрезентованими в самому середовищі смислоформами та уречевленнями-артефактами, які – у своїй сукупності, співналежності та динаміці – різним чином у різних культурах (різних комунікативних спільнотах, різних середовищах) по-різному теж залучені (меншою-більшою мірою залучені, чи практично цілком не залучені) у під-живлювання, підсилювання, функційно-життєву артикуляцію, маніфестацію та закріплювання легітимності/нелегітимності; імперативності/необов'язковості, а також певних (неоднакових у різних культурах) розмаїтих модальностях та різних способах ситуативно-життєвої диверсифікованості соціонормативних регуляторів у межах різних суспільств та окремих спільнот. Нагадаю тут, що притаманні певному психокультурному життєвому фонові поведінкові дисплеї (вкупі із тими поведінковими взірцями та паттернами, що “стоять за ними”), яко саморегульовані (аж до самооркестрованих габітусних їх деяких

передумов) є сприятливим ґрунтом для унікально-неповторного способу функціонування (дійсної актуалізації в живій ситуативності самого життя) навіть і тих соціонормативних регуляторів, які начебто (як на перший погляд) вважаються навіть і деякими фахівцями із компаративних крос-культурних студій цілком універсальними, або ж принаймні притаманними багатьом народам. Про нове розуміння у західній соціальній антропології завжди культурно унікального впливу концептосфери (специфічних лінгвокультурних конструктів) та культурно здиверсифікованої дії смислосфери на далеко неоднакове сприймання-розуміння-тлумачення (та – відповідно – і на реальне живе функціонування) нібито “схожих” явищ пише зокрема відома українська репрезентантка комплексних фемінологічних студій Оксана Кісь. “Чи не головним висновком з дискусії про універсальний характер субординації, знецінення та маргіналізації жінок стала ідея культурної релятивності становища жінок.¹³⁷ Справді такі категорії як влада та покора, сила і слабкість, престиж і ницість, ба, навіть самі поняття жіночого і чоловічого мають різні – часто діаметрально протилежні смисли і значущість в різних культурах, то ж навіть визнаючи існування певних універсальних принципів та закономірностей у формуванні гендерних відносин, треба бути обережним, оцінюючи їх. Підсумовуючи дискусії, що тривали кілька десятиліть, Мікаела ді Леонардо слушно зауважила: “Деякі явища просто неможливо порівнювати, то ж позитивна чи негативна оцінка життя жінок деінде завжди буде частковою і вибірковою”¹³⁸.

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

Складнодинамічна взаємодія усіх рівнів релятивізації смислових світів (рівнів: лінгвокультурного¹³⁹, функційного, аксіологічного,

¹³⁷ Докладніше див.: Кісь О. Концепція культурного релятивізму та проблема оцінки становища жінки в традиційних суспільствах / Оксана Кісь // Народознавчі зошити. – 1997. – № 4. – С. 25–263.

¹³⁸ Кісь О. Феміністська парадигма в культурній та соціальній антропології: західний досвід // Народознавчі зошити. – 2011. № 1 (97). – С. 14–27.

¹³⁹ Ефект лінгвокультурного релятивізму здійснюється у щонайменше двадцяти взаємопов’язаних аспектах (це – тема окремого дослідження), що працюють на кон-

соціонормативного вкупі із конкретно-поведінковими взірцями) зву-жує зону можливого когнітивного резонансу у полі взаємодії тих комунікантів, що належать до таких різних смислових світів, зміщує-порушує рівні комунікування-порозуміння, постійно відтворює можли-вість 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 у моєму смислологічному по-струюванні неоднакових картин світу у 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 співвідносну у різних мовах) внутрішньої форми слів (згідно із Гумбольдтом та Потєбнею) та різної їх валентности, різної міри (та різноструктурности) їх “родинної споріднености” у межах окремих семантичних полів, котрі, у свою чергу, мають неоднакову конфігурацію, що задає лексемам різну асоціативну гру. Різні способи категоризації (на рівні загальних лінгвоконцептів) так званої позамовної дійсности (тобто неоднакові способи вже самої вербальної сегмен-тації світового континууму, – різні способи виокремлювання денотатів яко об’єктів та різні способи групування (таксономії) цих останніх. Різні прагмо-правила та системи мовленнево-комунікативних конвенцій щодо ситуативних способів послуговуван-ня співвідносними ресурсами мови. Різний спосіб поєднування власне мовленневих практик (вербального кодування), паралінгвальних актів (паралінгвальних семіотич-них систем – кінесики, мови очей, проксемії тощо) із іншими системами соціокultur-турного кодування – візуально-імажинативного, акціонального (поведінкові акти та вчинки теж часто набувають символічного сенсу), пісенного (пісенно-музичного), суто музичного та ін. Дуже важливий аспект лінгвокультурної відносности (на що зверне-но увагу тільки останнім часом) є *емічний (etic)* характер самих дискурсів. Розмаїті дискурси (і не лише вербальні!) є не лише *фабриками смислів* та вельми специфічними (ідіодискурсійними) “поєднувачами” цих смислів у притаманні 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 “пере-зукуються” та “переморгуються” і саме тому стають доступними (у плані розуміння і пресупозиційного “від-читування”) лише тим “втасмниченими”, що перебувають ВСЕРЕДИНІ відповідного дискурсивного локусу, за-діяні у відповід-ну 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 комуні-кативному просторі культури й може зрозуміти саму себе завдяки спільному з певною спільнотою мовно-емічному 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 *emic-etic* – *дихотомії* Кеннета Пайка. – Р. К.) є “власністю” винятково “рідномовного” гатунку, вона існує в “голові” мовця, який застосовує її переважно несвідомо.” (Там само).

трактуванні є проблемою реального функціонування культур, реального побутування артефактів, реальної трансляції людського досвіду (аж до кардинальної проблеми енкультурації-соціалізації людини та відтворення трансгенераційної континуальності культурних – етнокультурних/націокультурних – традицій тощо), а також дійсних способів та умов інтерпсихічної (інтергрупової) взаємодії дійсних носіїв певних культур (субкультур, етнолокальних культур тощо) я мав би на цій доволі багатоаспектній проблемі культурного (лінгвокультурного) релятивізму зупинитися вже в майбутньому у спеціальній студії.¹⁴⁰

Найважливіший висновок (висновок радше у плані соціокультурної праксеології та суспільно значущої комплексної лінгвокультурної політики аніж у плані власне гуманітарних знань та філософії): проблема деколонізації України (і насамперед створення тих багатоаспектно розгалужених суспільних програм і громадських дій, котрі б мали принаймні – для початку – зупинити катастрофічне розукраїнювання України, розукраїнювання насамперед самого її дискурсивного середовища, розукраїнювання самого поля повсякденних дискурсивних практик (та співвідповідних із ними комунікативно-культурних топосів) – може ставитися сьогодні лише¹⁴¹, яко надзавдання випрацювання нових (достатньо “густих”, достатньо внутрішньосамоущільнених) та інтенсивних, достатньо лабільних та достатньо різноманітних і гетерогенних) систем і структур генерування (і самовідтворювання) новоукраїнських смислів та актуальних і життєздатних новоукраїнських смислових констеляцій. А це останнє стане можливим і водночас лише внаслідок “ре-культивації” та ревіталізації самого середовища функціонування, употужнення та пожвавлення самої конкурентної здатності новоукраїнського урбаністичного середовища, яко середовища культурно та субцивілізаційно власне українського. Йдеться про цілісну та всеосяжну соціокультурну реукраїнізацію (а не звичайну однобічну мовно-мовленнєву дерусифікацію) різнофункційних модусів та локусів міських середовищ. Йдеться насамперед зокрема про дійсну

¹⁴⁰ Я сподіваюсь закінчити цього року (принаймні до весни 2013 року) другий том Фундаментальної сенсології під заголовком: “Фундаментальна сенсологія. Частина друга. Релятивістські смислові світи”.

¹⁴¹ Адже іншого вибору перед поставою остаточного зникнення українства із культурологічної мапи світу просто немає!

реукраїнізацію у планах інформаційному (аж до спіднього рівня власних розвинених мультимедійних систем вкупі з інфраструктурною оснащеністю цих останніх), у планах комунікативному та дискурсивному (а отже – неминуче – також у планах динамічних смислових сув’язей, бо ж які дискурси, – такі і смислові мережі, – така і повсякденна культура). Знову і знову мушу наголошувати на тім, що величезна більшість різних сегментів перерахованих тут ділянок цілковито контролюється євразійсько-московською версією субглобалізації. На жаль, 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) євразійзація України, що їй широко відчиняють усі брами та двері речники нового єдинанеделімчества неминуче означатиме лише остаточну ерозію та дезінтеграцію самої основи української культури, яко живого динамічного процесу. Завершення полідискурсивної окупації України євразійсько-російським світом означатиме катастрофічний для українства та України (як відносно цілісного соціокультурного організму) розпад самих українських смислоносних (та смислогенерувальних) мереж в їх реальних дискурсивних розгортаннях, актуалізаціях, самовідтворюваннях та субдискурсивних під-живлюваннях. Це станеться неминуче (в разі остаточної інкорпорації України в ЄЄП та у так званий Євразійський Союз, який насправді є лише простором розширення Кремлівського муру – “ат Карпат і до Ахотскава моря”, цебто лише 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 – лакунний), а тому і – поки що – конкурентно цілком неспроможний у нерівних змаганнях із 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, за-даючи вектор самому майбутньому культури) є необхідною передумовою того, що Шеннон та Росс-Ешбі називають резистентністю та метастабільністю великих інфосистем.

Таким чином дисконтинуальність та дисконсенсуальність українського дискурсивно-комунікативного поля розгортаються не лише у площині тієї самої темпоральності (і в діяхронії, і в синхронії), але й обумовлюють одне одного навзаєм. Ро-зірваність (чи – ближче до дійсності – “пошматованість”, актуальна фрагментаризованість української культури) корелює із сьогочасною внутрішньою амбівалентністю націомаргінала – людини, що стоїть на межі двох культур (по-між двома дискурсивними і – відповідно – по-між двома смисловими світами) і не сприймається жодним із них, яко свій повноцінний співучасник.¹⁴² Зрощування – зшивання напіврозірваної тканини чотирьох інфопросторів (чотирьох інфосвітів) та відносно замкнених-кожен-на-себе (а усіх вкупі уже – замкнених на євразійський інфокультурний масив) чотирьох макродискурсивно-комунікативних світів України¹⁴³ (світів України, що уже майже перестають бути українським світом) і означатиме врешті-решт наше ставання самими собою, наше подолання постколоніальної пошматованості через самостановлення. Це й буде завершуванням недозавершеного українського націєтворення... Це й буде реальним комунікативно-дискурсивно-смисловим усучільнюванням українського Ми-почуття...¹⁴⁴ Це й створить негайно також нові можливості (абсолютно нові

¹⁴² Докладніше про етномаргіналізацію (націомаргіналізацію), 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. Потєбні до теорії мовного релятивізму). – Львів. – “Літопис”. – 2002; Кісь Р. Глобальне – національне – локальне (Соціальна антропологія культурного простору). – Львів. – “Літопис”. – 2005.

¹⁴³ Ці чотири інфокомунікативні світи – це західний дискурсивний ареал (почасти вкупі зі східноподільським); ареал центральноукраїнський; ареал східноукраїнський; ареал південноукраїнський. Кожен із цих ареалів потребує спеціальних версій цілісної лінгвокультурної (лінгвонаціональної) політики; спеціальних підходів до деколонізації та реукраїнізації середовищ живого комунікування.

можливості!) явити-себе-світові та *мовити-світові-нове-своє-слово*. Адже світ навсправжки зацікавити може тільки Те, що уже-розгорнуло-власну-своякість, – *Своякість у ви-окремленості із невиразного, сірого, згомогенізованого, малорухливого*. З другого ж боку, власне такий наш-вихід-назовні ще більше цементуватиме нас внутрішньо, бо неминуче дасть додаткові імпульси для подальшого нашого цивілізаційного самостановлення не лише яко об'єкта глобальних та трансрегіональних процесів, але як і Дійовця та Спів-Дійовця глобалізації. Наша недавня історія (2004–2005 рік) показала була, що це є цілком можливим не лише завдяки якомусь екстраординарному перенапруженню сил і зусиль; а якраз завдяки вільному само-розгортанню, завдяки творчому експлікуванню, завдяки о-зівнішенню та з-гущуванню у креатосфері, з-гущуванню у нашій семіосфері, згущуванню у наших дійсних комунікативно-контактувальних полях (цебто у самому живому міському середовищі/середовищах) наших внутрішніх (ще далеко не зовсім втрачених) сил і тих потенційних (або ж тільки дуже і дуже частково актуалізованих) сенсогенерувальних потуг... (Нагадаю, що власне у 2004–2005 роках ми дуже енергійно та самодостатньо явили себе світові, заколорували геть увесь всесвіт у помаранчеві барви...¹⁴⁵

¹⁴⁴ З-шивання чотирьох комунікативно-дискурсивних інфопросторів в усучільнений *інфосвіт* аж ніяк не означатиме їх цілковитого злиття-зодноріднювання; а лише *інтенсифікацію багатоманітних щоденних і повсякчасних інфо-по-єднань між ними, що означатиме стрибок у самих можливостях трансукраїнського між-ареального, міжгрупового та міжособового контактування, – аж до прикореневого побутового рівня (через обмін студентами, магістрантами, аспірантами; через спільно організовані молодіжні фестивали на рідній українофонній основі; через спільні економічні, фінансові, наукові та науково-техніко-технологічні проєкти; через співучасть репрезентантів різних (чотирьох) ареалів у спільних, у міжнародних та транснаціональних проєктах; через співодночасне державне та приватне сприяння всілякому розвитку русофонного сегмента, яко дійсного сегмента нашої загальноукраїнської культури (сегмента, що є інтегральною частиною цієї останньої)*. Основи цього всього (за умови – щонайперше – употужнення творчої активності усіх наших еліт – від релігійної та гуманітарної до бізнесової та військової – швидше аніж це було вчинено у Гельсінкі (Генсінгфорс був всучіль шведомовним ще на початку минулого століття; далі – у Празі та Брно, що були всучіль німецькомовними ще до 20-х років минулого століття; у столиці Ізраїля Тель-Авіві, що був цілком поза стихією рідномовного івриту не довше ніж одне десятиліття після досягнення незалежності у травні 1948 року).

¹⁴⁵ Путінсько-чекістська адміністрація у Кремлі досі вважає (як показали були останні події могутнього пробудження громадянського суспільства в Росії), що начебто (і це зрозуміло – однобоко-помилкова думка!) новий – “білострічковий” рух по усій Росії є (опосередковано) наслідком “кольорових” революцій. Насправді (і ми вже доб-

Це власне ті сили нації та людини, що здатні і до само-вияву і до якнайенергійніших унапрямлених до нових смислових горизонтів духу і до нечуваного ще в новітній історії України увиразнення сенсо-давчих і сенсоповнювальних цілей та цінностей (для нації, для людства, для людини). Зберегти Україну не тільки для себе (для України), але й для людства, – хіба це не одна із щонайвищих Цілей? Хіба це не щонайвартісніша вартість? Хіба це не один із граничних для мене (для тебе–для неї–для кожного зокрема) Смислів?!

(Самотня лісова хатинка у Сколівських Карпатах – місто Львів. Завершено 31 травня 2012 року).

ре знаємо це!) зазначені рухи та кольорові революції (а також славнозвісна “арабська” весна) були лише сукупністю своєрідних локальних життєформ всезагального та універсального прагнення людського ества до вольности та до свободи духу...

РЕЗЮМЕ

Автор розгортає багатомірне трансдисциплінарне бачення деколонізації України, яко насамперед комплексної націокультурної (соціокультурної) демаргіналізації самого новоукраїнського *середовища великого урбанізму*. Український наступ на міста (як наступ новоукраїнської полідискурсивної діяльності, як наступ творчого, а не політичного) зовсім не означає витіснення русофонних сегментів міської культури, а насамперед має розглядатися, яко *таке розгортання спектру усіх суспільних функцій українського мовлення та усіх чинників смислотворення-культуротворення, які б забезпечили Живій Присутності новоукраїнської культури у середовищі великого міста достатню змагальницьку силу (новітню конкурентну спроможність самого політопосного поля дискурсії)* у змаганнях із *євразійсько-російськими дискурсивними стратегіями та дискурсивними практиками*. Адже конкурентна спроможність тієї або тієї мовленнєвої діяльності прямо пропорційна спектру розгорненості її (мовленнєвої діяльності) соціокультурних функцій. *Постколоніальне становище України досі, на жаль, усе ще залишається інгібітором такого новоукраїнського дискурсивного роз-гортання*; а русифікація (як спонтанна, – у “плавильних тиглях великих міст”, так і русифікація цілеспрямована, – аж до намагань законодавчої дискримінації саморозвитку живого українського мовлення на різних теренах України) усе ще тривають (ба, навіть, і наростають). Однією із присутніх причин функційної та життєво-креативної слабкості (у тім числі аксіологічної анемічності) українського соціокультурного простору є *недоокресленість (чи навіть і повний брак) горизонту граничних смислів, – насамперед горизонту національно та суспільно релевантних цілей, цінностей та сподівань...* Намагання показати особливу роль динамічних смислових конфігурацій, смислових мереж; а також показати небезпеки та загрози недобирання смислів *та роз-мивання смислових ресурсів* здійснюється автором у філософській частині книги, що має назву “Дискурси – дискурсія – сенсоутворювання”. *На новітніх українських історико-суспільних роздоріжжях та на без-доріжжях суспільної думки спроба філософського сенсопокладання (яка водночас нагадує нам про гострий дефіцит смислів у новоукраїнському житті...), а також роздуми про онтичні, філософсько-антропологічні та феноменологічні аспекти самого сенсу сенсоутворювання автор вважає вкрай невідкладними власне в аспекті самого нашого суспільно-національного та культурно-цивілізаційного пр�ксису.*

ТРИ ЗАЯВИ-ПРОТЕСТИ ПОПЕРЕДНІХ РОКІВ

Верховній Раді України

Панові президентові Л. Кравчуку

Міністрів культури панові І. Дзюбі.

ЗАЯВА-ПРОТЕСТ¹⁴⁶

Ми, науковці двох інститутів Національної академії наук – Інституту народознавства та Інституту українознавства, керуючись патріотичними спонуваннями громадян Української держави, а також спираючись на свої фахові знання і розуміння внутрішніх механізмів суспільних процесів (зокрема процесів етнокультурних та лінгвосоціальних) заявляємо таке:

Засилля російського мовлення у парламенті України (на рині офіційних виступів) є замахом – свідомим чи неусвідомленим – на особливий функційний статус української мови як мови державної, котра повинна повною мірою обслуговувати усі соціально та державно значущі ділянки нашого суспільно-національного буття.

Цілком очевидне звуження (навіть порівняно з періодом до перевиборів) сфери функціонування української мови, як офіційно державної мови, об'єктивно є продовженням процесу русифікації України, розгорненого ще династією Романових, а відтак московським більшевизмом та його малоросійськими колаборантами. *Верховна Рада сьогодні об'єктивно стає плавильним казаном русифікації.* Адже російські виступи депутатів (у тому числі і тих, які непогано знають

¹⁴⁶ Протест видруковано в газеті “Шлях перемоги” (1994, № 29).

українську мову), розтиражовані радіо та телебаченням, фактично морально і психологічно легітимізують неповагу до української мови, як мови офіційного вжитку. Цей за давнини хронічний уже процес русифікації не дає можливості українській мові та українському мовленню врешті-решт утвердити власний інформаційно-культурний потенціал. Потенціал, котрий цілеспрямовано нищився, розмивався, притлумлювався протягом трьох віків антиукраїнськими указами, циркулярами, колоніальним розбоєм. Потенціал, який, на жаль, не знаходить сьогодні собі підтримки навіть у самій державі, бо ж державні мужі продовжують нехтувати цей атрибут державності і цей суттєвий (відносно самостійний) чинник державотворення.

Все нові й нові спроби і далі звужувати спектр суспільно-національних функцій українського мовлення через приниження значущості та престижного статусу українського слова у Парламенті України не лише надає цілком очевидного *антиукраїнського забарвлення самим засіданням Верховної Ради* (бо зневага до українського слова є тільки індикатором зневаги до нашої культури і до народу загалом); але й стає дієвим чинником подальшої русифікації самої людності України. Адже українські мас-медія (насамперед радіо та телебачення) через відомі нам соціально-психологічні механізми масового навіювання та наслідування “закарбовують” у масову буденну свідомість несприятливі для української мови (а, отже, і для української культури загалом) стереотипи мовленнєвої поведінки. Такі стереотипи – у свою чергу – продовжують підтримувати хибне (і безумовно дискримінаційне) уявлення колоніальних часів щодо “предпочтительности” (більшої функціонально-стильової розвиненості і більшої адекватності) саме “великого русского языка”. Жоден парламент, який поважає себе (навіть найдрібнішої європейської країни) такого “роздвоєння” собі не дозволив би.

Це останнє дуже гальмує динаміку процесів націєтворення в Україні, процесів утвердження української нації у власній суб’єктності як окремого цілісного чинника загальнолюдської історії. Своєрідна мовна інтерференція у Парламенті (та в інших життєво важливих для нації сферах) сповільнює – сповільнює в загальнонаціональному масштабі – розвиток української національної самосвідомості. А без цієї останньої (рівень якої ще дуже низький) абсолютно не-

можливе досягнення нацією, як системою, що самовідтворюється та самоорганізується, *необхідного порогу етнополітичної інтегрованості*. Маємо не просто ситуацію білінгвізму. Маємо розколину у самому ядрі української культури. Розколину, поглиблення котрої продовжується.

У цьому випадку із мовною (етнолінгвістичною) ситуацією йдеться не просто про зміну зовнішніх етикеток (“какая разница, – мовляв, – на каком языке”, адже основне – це зміст...), а власне про *сутнісний зміст національно-державних процесів, у системі яких мовленнєві процеси не просто оформляють, а формують (формують систему смислів; формують певну систему орієнтацій; формують специфічну мережу певних каналів комунікації, що складаються на життєво важливу, сказати б кровеносну систему етносоціального організму)*. Адже національна культура (у тому числі і політична культура нації) реалізується насамперед у мережі мовленнєвих комунікацій.

Білінгвізм українського парламенту дійсно відповідає ситуації у суспільстві. Проте Парламент повинен *моделювати майбутнє нації, бути взірцем майбутнього, а не в'язнути, не грузнати у завалах, у руїнах колоніального минулого України*. Саме мовленнєво-комунікативні процеси, процеси інформаційні (а етнос є власне своєрідним згустком внутрішніх комунікативних зв'язків) – це *той цемент, що повинен скріпляти наш народ, добудувати його до рівня повнокровної і повноцінної* (а не наполовину змаргіналізованої, наполовину засимільованої) нації, сприяти його щонайшвидшому самосвідомленню як *суб'єкта власної своєї історичної долі*. Тому мова і мовлення є у цьому контексті не просто звичайною “технікою спілкування”, а потужним акумулятором психоментального і культурного досвіду, інтегратором нації, чинником націотворення. Уся риторика про розбудову державности зводиться нанівець, якщо самі “будівничі” не навчилися (чи не бажають навчитися!) орудувати одним із знарядь будівництва.

Ось чому своєрідне “розріджування” українського мовлення в *офіційно-державній сфері* мовленням російським і надалі продовжує розмивати нашу самототожність (як і 50, як і 100 років тому); продовжує загрозливо *поглиблювати кризу нашої національної ідентичности*. Все це дуже ускладнює повнокровне функціонування українського етнополітичного організму). Йдеться про *мовно-культур-*

ну відбудову народу на духовних пустирях колоніального минулого. Йдеться про найважливіше завдання (істотне для самого буття чи небуття нації): подолання наслідків національно-культурної руйнації, морально-психологічного та мовного спустошування і тієї жакливної манкуртизації людности, що породила (особливо в міському середовищі) мільйони маргіналів-перевертнів. Людей, позбавлених не тільки історико-культурного свого коріння, але й почуття національної і людської гідности.

Брак цілеспрямованої і комплексної (розробленої саме на державному рівні) мовно-культурної політики в цій ділянці; недостатність матеріально-фінансової бази сучасного *мовного будівництва* в Україні (не кажучи вже про нерозробленість довготривалої стратегії нашого мовно-національного будівництва) вже нині спричинилися до того, що *українська мова і українське мовлення витісняються навіть із Парламенту України*, – всупереч законодавству, всупереч нашим національним інтересам, всупереч нашим моральним і національним вартостям. *Це безумовно вже нині стає новим ерозійним фактором щодо української державности загалом.*

Цілком очевидно також, що засилля російської мови в Парламенті перебуває у прямому корелятивному зв'язку із *консервацією червоної України, із загальним наступом органічно пов'язаних між собою комуністичних, неокомуністичних та унітаристсько-імперських сил*, що і сьогодні “зачаровані на Схід”; що і сьогодні ладні підтримати кремлівських реваншистів у їх намаганнях “вернуть южнорусское племя” у склад “єдиного и неделимого государства”.

Ось чому *зупинити мовне зросійщення Парламенту без перебільшення означає затримати Україну над самою прірвою її нової інкорпорації у склад Росії* (проект федералізації СНГ та створення нової так званої *євразійської надпотуги* вже не тільки виношуються у Кремлі, але і здійснюються Кремлем в окупованому – знов колоніальному – Таджикистані; у протекторатах Москви – Білорусії, Грузії, Вірменії; на черзі – Україна...). Ми маємо прямі докази того, що русифікація українського парламенту є тільки однією із ланок повзучої московізації України; поступового демонтажу наших незалежницьких структур; посилення російської інформаційної інтервенції.

Об'єктивно ті парламентарії, котрі ігнорують у Парламенті українську мову (як – от професор Харківського університету Карпов, котрий підкреслено-демонстративно вживає російську мову, хоч і добре володіє українською) стають лобістськими чинником для проімперських сил, – об'єктивно стають співниками усіх отих козиревих, руцьких, жріновських та інших активних речників прискороного “сколачivanja” нової тюрми народів чи то під вивіскою ССРСР; чи то під дешо модернізованою вивіскою евразійської спільноти народів.

Просимо Вас звернути пильну увагу на це загальне суспільно-політичне та суспільно-культурне тло, котре надає новому очевидному засиллю російського слова в українському парламенті особливо лиховісного сенсу.

Вимагаємо від Вас негайно:

Перше. Кодифікувати в законодавчому порядку обов'язковість вживання української мови усіма без винятку українськими парламентаріями. Оскільки Парламент є структурою професійною, а добре знання української мови є і професійним знаряддям (інструментом повсякденної праці), і одним із критеріїв фаховості, остільки і незнання української мови треба розцінювати як брак необхідного професіоналізму у того, хто бажає бути причетним до законотворення у нашій державі.

Друге. Аби не повторювати старих московсько-імперських методів “вколачivanja дубиною” та жорсткого адміністрування у такій надзвичайно тонкій ділянці як мовно-національне будівництво (а це мовне будівництво повинно починатися насамперед від канцелярії президента, від міністерських структур та від Парламенту) запровадити на державний кошт трьохмісячні курси інтенсивного вивчення української мови для всіх працівників міністерств, президентських структур і Парламенту. Після відповідної атестації (по завершенню курсів) нездатність чи небажання вживати в офіційній сфері (культуарна і побутова ділянка мовлення законодавством регламентуватися не повинні) мають розцінюватися як вияв професійної невідповідності, а депутат *позбавлятися* (після другого попередження) *права на виступ*.

Третє. Вимагаємо негайної розробки комплексної (за участю соціологів, соціолінгвістів, психолінгвістів, етнологів, освітян тощо)

програми науково обґрунтованого здійснення мовної політики та мовного будівництва в Україні, підвівши під це відповідну матеріальну базу (фінансування з державного бюджету; широка мережа мовних курсів; першочергова дерусифікація вищої школи, сфери управління та війська).

Там, де не буде політики мовного будівництва, – там триватиме далі руйнування нашої мови, культури і нації.

Підписи наукових співробітників Інституту народознавства НАН України (Львів) та Інституту українознавства НАН України (Львів). Всього – понад 50 підписів. Червень, 1994 року.

*ПРОТЕСТ ПРОТИ ВІДЗНАЧЕННЯ ТА ВШАНОВУВАННЯ
ПОДІЙ, ОСІБ ТА ІНСТИТУЦІЙ, ЩО ПОВ'ЯЗАНІ
ЗІ ЗЛОЧИННО-РУЙНІВНОЮ ПРАКТИКОЮ
МОСКОВСЬКОГО КОЛОНІЯЛІЗМУ
НА УКРАЇНСЬКИХ ТЕРЕНАХ*

Ганебна, принизлива і безмірно образлива не тільки для честі та гідності духовно вільної української людини, але й для тверезого глузду, для здорового (не затьмареного фантомами “розвинутого ідіотизму”) людського розуму та сумління ухвала київського уряду (уряду, що його тепер важко навіть називати українським) про відзначення т. зв. “ювілею” Щербицького (розпорядження від 11 липня 2002 р. №972-р Кабінету Міністрів) спонукає нас українських інтелектуалів заявити перед усім світом, що ми:

Цілковито відмежовуємося від неоколоніальних ідеологем та неоколоніального дискурсу політичних маргіналів із Канцелярії президента Кучми та в урядових структурах (докладніше – нижче), котрі – як це остаточно виявила і виразно промаркувала згадана “урядова” ухвала – усім своїм єством (а також і рабським своїм виконавством) немов пуповиною пов'язані із колишньою Метрополією, із жорстоким кремлівським молохом: адже Щербицький на знаково-смысловому рівні (а йдеться власне нове потужне запускання імперсько-есесерівських

символів, а не відзначення пам'яті конкретних осіб) О-ЗНАЧУЄ (а сьогодні і заново пере-о-значає) локальну колоніальну адміністрацію старої петербурзько-московської колоніальної машини. Йдеться власне про ту машину, що її коліщатками та гвинтиками (а часто і “зубчастими кальосами”, котрі перемелювали мільйони людських долів і людських життів) були вірнопіддані виконавці на звичайних околицях імперії – жорстокі виконавці політичної волі Кремля на кшталт щербицьких–маланчуків–федорчуків. Усі вони дійсно (за масштабами свого лиходійства щодо українського народу) щодо його культури та щодо його світлих голів і чистих сердець, за масштабами розукраїнювання України, за розмахом репресій та морально-психологічного терору щодо свідомих українських інтелектуалів та творчих особистостей дійсно заслуговують на пам'ять у музеї злочинів московської імперії періоду темряви брежньовізму. Сподіваємося, що безумна урядова ухвала про вшанування пам'яті одного із чільних нищителів України – ухвала дійсно гідна пера і психоаналітиків, і фахівців із постколоніальних студій – теж посяде достойне їй місце в одному із відділів такого музею (десь у межах рубрики *Постколоніальне малоросійство. Соціокультурні маргінали євразійських околиць: Кучма, Семиноженко, Кремень...*).

Ми цілком відмежовуємося не стільки від намагань гальванізувати політичні та моральні трупи періоду колоніального гніту російської советської імперії в Україні (самі по собі ці трупи не можуть уже злякати чи просто навіть зацікавити когось), скільки від намагань заново організувати в такий спосіб колективне програмування (пере-пере-програмування) масової буденної свідомості на “світлає проишле”. Це конструювання (а радше лише реконструкція) ритуально-транзитивних містків (містків із темряви в темряву, – знов обминаючи наш довгоочікуваний власне український світанок) мало би забезпечити (за задумом підступних психополітиків із московських біляпутінських кіл) більш “плавний” пере-хід (поки що на рівні колективних уявлень та стереотипів масової свідомості) від поруйнованої Другої (большевицької) імперії до імперії Третьої – імперії Путінської... До імперії, що культивує міні-Росію на Дністровському Лівобережжі, яко свій форпост супроти Молдови та України. Імперії, котра культивує вже офіційну неоевразійську ідеологію – ідеологію нового монструозного конгломерата, що в нього уже майже інкорпорована Беларусь і от-

от мала би бути інкорпорована також і Україна. Йдеться про ту Україну, яка назавжди зникла б не тільки на політичній, але й на культурологічній мапі світу (так гадають не лише євразійські ультра на кшталт Дугіна, але й так звані “помірквані” євразійці штибу Єрасова, Панаріна, чи то Плешакова). Йдеться про імперію, котра промарковує – у знаково-символьному розумінні – вже дійсно реальну (а не лише символічну!) діяхронну тяглість і спадкоємність усіх трьох імперій: криваве комуністичне знамено повернено знову так званій “демократичній” Росії. Російський колоніальний мілітаризм вже двічі розгортав колоніальний геноцид у Чеченії, російські військово-повітряні сили вже кілька разів бомбардували Грузію; ну а пафосно-імперська есесерівська лімнологія Александра знов повернулася в щоденні цикли, у плоть і кров новоімперської параної. Саме таке пере-о-значування історії, саме таке знакотворення та, у великоімперській суті – цілковито такий самий! – ретросеміозис) розкручують і запускають в щоденний обіг наші малоросійські – як завжди “зачаровані” на Схід – неоколоніальні потихачі. Тільки вже замість александрівсько-есесерівської гімнології знаком єдинанедслімчества для о-значуваного (для імперії) виступають такі давні її злучувальні ланки (чи то пак “скрепы”, “болты” та оті гайки “на местах” (чи то пак “на окраїнах саюза”) як вірні малоросійські генерал-губернатори. Йдеться не просто про вірних псів жорстокої большевицької диктатури і тоталітарно-репресивної московської машини, але й також про вірних псів та виконавців волі пітерсько-московського багатолітнього колоніалізму у нашій краї. Вже навіть не тільки сама по собі національна гідність, але й екзистенційно-особистісна гідність окремишнього індивіда (як людини внутрішньо випростаної, людини духовно не скуленої) не може прийняти, мусить відкинути, мусить щонайдієвіше заперечити будь-яке під-несення на п’єдестал тих, хто десятиліттями упосліджував, зневажав, притлумлював і витлумлював-топтав гідність вільної особи, гідність українця, гідність нації. Найбільшими негідниками були не просто люди зі спаленим сумлінням, а ті, що заганяли за мури концентраційних таборів сотні українських в’язнів сумління, – за їх суспільно-національні, релігійні, ба, навіть, і за мистецько-літературні переконання... Негідниками були (і залишаються) ті, що намагалися просто упень винищити, або “нейтралізувати” людей

гідности та сумління, – людей, котрі навіть в умовах чорної реакції брежнєвих-андропових та їх локально-колоніальних “надзірателів” маланчуків–щербицьких–федорчуків *не втрачали своєї гідности та не втрачали внутрішньої своєї автономії духу...* Ми маємо сьогодні в ім’я збереження гідности українця в Європі та світі не тільки відмежуватися від цих тридцятилітньої давности посіпак московського тоталітарно-імперського режиму (безмірно злякисніших холуїв Кремля, аніж ті, що їх ще Шевченко окреслив був “*Раби, подножки, грязь Москви...*”); алей також повинні осудити і тих, що солідаризуються нині із лиходійниками та гнобителями. Йдеться дійсно про спільні моменти спільної ідентичности доморошених покручів та перевертнів у довгочасній малоросійсько-імперській тяглоті та неперервності тієї ж самої колоніально-постколоніальної номенклатури. Ця остання прагне *накинутим-нав’язати* цю свою куцу, духовно злиденну, морально цілком нікчемну та ганебну для кожного вільного свідомого українця (у тому числі – ганебну і для всіх наших мислячих росіян) номенклатурно-апаратно-квазіелітну ідентичність *усій нашої нації*. Досить із нас і сьогочасних високопоставлених крадіїв, “паханів” та брехунів-містифікаторів (так званих *державотворців*), аби довантажувати до них ще й “видающися” керманічів репресивної машини та машини розукраїнювання України тридцятилітньої давности. Якщо і було там щось добре та ідеальне, то тільки на боці Василя Стуса і Євгена Сверстюка, на боці Ліни Костенко та Алли Горської, на боці Світличного та Ірини Калинець, на боці Марченка та братів Горинів..., на боці тисяч і тисяч переслідуваних, загнаних у катакомби, ув’язнюваних, навмисне катованих у “психушках” дійсних людей високої ідеї та людей духу – українських греко-католиків, українських протестантів євангельських християн. Дехто із цих останніх протягом лише правління Щербицького відбув у тюремних зонах по три і чотири терміни майже поспіль.¹⁴⁷ Цебто щось дійсно добре та ідеальне, щось віддане у самопожертві, праведне та правдиве було власне *на боці тих, кого переслідували, кому чинили всілякі утиски, кого намагалася геть розчавити фізичним і психологічним терором*

¹⁴⁷ Вже навіть наприкінці 1987 року (середина листопада 1987 р.) малоросійсько-колоніальна управа усе ще “підерживала” в кримінальних “зонах” УССР сім українських євангельських християн-баптистів (причетних до брацтва Ради Церков ЄХБ). Ось їхні імена: Власенко Валентин і Власенко Володимир, Кравець Юрій, Кравченко Павло, Маховик Степан, Андрієць Анатолій, Андрієць Олекса.

імперська машина (тоді ще дійсно “єдина і недеільная” машина) брєжнєвих брєжнєвих-андропових-щєрбицьких-фєдорчукєв... Якщо панове-”таваріщі” семиноженки-кучми-кінахи-кремені та всі інші урядові і біляурядові “камітетчікі” із вшанування пам’яті тих, хто і сам пригнічував правду і служив кремлівським гнобителям українців і надалі наполягатимете на “відзначуванні” так званого “ювілею”, то в цьому кожен тверезий українець може, зрештою, також вбачати і певний історичний позитив – позитив чесного і вже остаточного розмежування. Адже стане тоді цілком очевидним хто ж іще – попри маланчукєв-фєдорчукєв-щєрбицьких має негайно потрапити на сміттєзвалище історії. Адже наша українсько-малоросійська ганьба не може тривати вічно! Якщо урядові вшанувачі щєрбицьких (а вже завтра, можливо, і інших посіпак Кремля на кшталт правої руки Щєрбицького чєкіста Фєдорчука) самі офіційно не відмовляться від цієї засадничо антиукраїнської (а, отже, і засадничо антидержавної) затії, то у таким разі ми (усі підписані нижче) залишаємо за собою право і священний обов’язок (перед поставою гідності народу і перед поставою жертв усіх брєжньовіад-щєрбицькіад-фєдорчукіад) усіма можливими способами змобілізувати щонайширше, потужне і всеосяжне “НІ!!!” усім вшанувачам імперського лиходійства і “реконструкторам” трухлявих містків трухлявої діяхронії – містків із темряви в темряву!

Ми хочемо попередити також усіх державних мужів із так званого гуманітарного блоку, що причетні до цієї антиукраїнської акції (віце прем’єра п. Семиноженка, міністра освіти і науки п. Кременя, міністра культури п. Богуцького, пана начальника Головдержслужби Лєлікова та ин. із ними), що для нас є цілком очевидним те, що оті усі ретроспективні ре-конструкції великоімперських діяхронних “ланцюжків” (ланцюжків, що завтра вже можуть перетворитися із ланцюжків знаково-символічного плану на цілком реальні новоімперські ланцюги нового поневолення і нової “вертикалі” із центром та “вершиною” у Москві), що йдеться не лише про сліпе мавпування Путіна тими, котрі завжди були “зачарованими на Схід”... Йдеться не лише про сліпе (як завсїди у малоросів) взорування на “маяк всево прагрєсївнава чєлавєчєства”... Йдеться, властиво, про те, що й “поєтапна” інкорпорація Беларусі (нагадаймо: “паглащеніє” Беларусі Росією почалось було із відновлення червоно-зеленого прапору

“общє-савецкіх”) часів, і путінське відновлення “краснава знамені” для війська і есесерівсько-александровського гімну для всіх інших...), ну а тепер абсурдні московсько-київські комісії із “сагласаванія” історіографічних візій історичних підручників, і “ваздвіженіє” (теж однієї з із’єднувально-колоніяльних ланок!) колишнього колоніяльного адміністратора Кремля “таваріща” Щербицького на відновлювані підмурівки старої імперії, – усе це (як, зрештою, і плановане святкування 350-ліття “пропацих часів в Україні”, як називав часи нашого поневолення Московським царством М. Драгоманов), – усе це “звенья одной цепи”... Треба виловити мізки, треба насамперед запрограмувати мізки. Треба, мабуть, аби початково ритуально-символічні дії ювілейних та усяких інших „відзначувань” відтак ставали дієвими чинниками колективного програмування свідомости на кшталт “єдінанеделімчєства”. Аби відтак згребти все до купи знов “пад общую кришу”, в єдину “абцагу”, в казарму московського “єдінаабразія” та майже незмінного у Росії “самавластія”... Навіть якщо це останнє (знову ж таки на знаково-символічному, а не посутньо-смысловому рівні) буде просто ресигніфіковане, а радше навіть перейменоване із СССР та суловської “новой істаріческой общнасті” на, скажімо, “славянскіє трьохугольнікі”, чи то на євразійську спілку ...

Ми, нарешті, цілковито відмежовуємося сьогодні від тих, хто в умовах соціокультурної дезорганізації суспільства, в умовах потрійної кризи національної культури, націоїдентичности та кризи особи, в умовах тотальної дезорієнтації людности та суспільно-моральної аномії, спекулюючи, по-суті, на болісній “розхитаності” суспільства та своєрідному вакуумі правдивих цілей та цінностей (особливо у “верхах” суспільства) ладен сьогодні запропонувати усьому суспільству своєрідний ідеологічний коктейль із начебто праведного та лихого, із явно “краснава” та виблякло жовто-синього, із проєвразійського (колишнього “общєсавєтскава”) та нібито “українського”. Це отруйливе пійло із бридкими домішками продуктів розпаду суловських “совєтсько-народних” доктрин і модерних новопутінських новокремлівських фантазматичних конструктів, у котрих ще “доферментовує” євразійська ідеократія князя Ніколая Трубецкого та неослов’янофілство Данілевського здатне дійсно сьогодні (у масовому та масованому “разліве” наших урядових “камітетчікав”) інтоксикувати охлялі та цілком уже дезорієнтовані серця наших справді знедолених

нині українських громадян (особливо на Сході та Півдні, де опірність нашого етносоціального організму супроти імперських отруйно-нищівних впорскувань була, на жаль, надламана ще до кінця тридцятих років минулого віку). Ми не можемо сьогодні допустити розхитування, граничної релятивізації та знецінювання наших новоукраїнських вартостей, “розріджуючи” їх “досягненнями” в “економіці, культурі...” советської (властиво - підросійської, колоніальної України!): коли, як це пише апологет московського імперства Петро Тронько (газета “День”, 14–15.08.2002), “на чолі партії і уряду був Щербицький”. Екстенсивні “досягнення” в економіці, – мусимо тут нагадати, – почалися були лиховісною “індустріалізацію” на – буквально – кістках, знищених штучним голодом ідейними попередниками Щербицького, десяти мільйонів селян (за награбоване у селян та викачане у Німеччину збіжжя і отримано було валюту для закупівлі індустріального обладнання та західних інженерів). А власне те, що в часи Щербицького-Федорчука про ці злочини большевицької Москви в Україні годі було згадати навіть і натяком недвозначно засвідчує тільки те, що в особі нових “комісарів” 1970-х років большевицькі злочинці років тридцятих мали своїх щонайдостойніших продовжувачів “общєва дела”. Тому нас сьогодні цікавить аж ніяк не гадка “таваріщей” Масола чи то Тронька (адже і вони – із тої самої команди), а, наприклад, думка мужнього і відданого Україні до кінця В’ячеслава Чорновола.

Чи ж не варта все-таки прислухатися до того, хто усе це страхиття старого режиму пережив був зі середини і не зламався, і не пішов на компроміс, і не спокусився був на посади, крісла і портфелі поряд із перманентно-незмінними “апаратниками” вже в умовах постколоніальної мімікрії “державотворення державотворцями, що стоять на державницьких позиціях” (за що і був фізично “нейтралізований”!). Послухаймо Чорновола, бо це і є правдивий голос *самого непереморного сумління нації*.

Вже у часи, коли в Москві та Петербурзі, у Новосибірську та Владивостоку набувала була дійсних демократичних обертів “перестройка” (літо, 1987 року), коли у концтаборах *не залишалось вже жодного власне російського дисидента, в Україні Щербицький (а під його орудою і головний силовик-гебіст Федорчук) чинили усе можливе, аби пригальмувати чи навіть і зупинити стихійні процеси самовивільнення суспільства із большевицько-колоніальних лежат*

вчорашнього дня. Досить сказати лише, що в тюремних таборах (станом на 25 вересня 1987 року) залишалося ще понад тридцять в'язнів сумління із України.¹⁴⁸

Ще протягом цього (1987 року) в Україні додатково відбулися ще три (а протягом попередніх п'яти років – біля сотні) судових розправ із українськими християнами-протестантами. Греко-католики, які самі вирішили відважно легалізуватися цього року і вийти із катакомб, зазнавали всіляких переслідувань та гонінь і протягом цього і ще протягом подальших трьох років (включно із 1990-м). Так от у своєму Відкритому листі генер. секретареві ЦК КПРС Горбачову М. С. (5 серпня 1987 року) В'ячеслав Чорновіл (а він скромно окреслював себе тоді як “український журналіст”, хоча був уже першорядним лідером української націонал-демократії) писав: “Так зване дисидентство негоже... зводить до “купки відщепенців” (за недавньою брежнєвсько-андроповською термінологією) і обмежувати декількома тисячами репресованих за “антирадянську пропаганду”, “наклепницькі вигадки”, релігійні переконання. Ми лише верхівка айсберга, поодинокі (часом випадково вихоплені із маси) представники тих здорових сил, які протистояли застоєві та бюрократизації радянського суспільства, а в неросійських республіках ще великодержавно-шовіністичній денационалізації” (цит. “Український вісник”, с. 13). Нагадаймо собі тут, між іншим, що саме із двома особами локальної колоніальної адміністрації Кремля у Києві – а саме жорстокого і нищівного головного київського ідеолога розукраїнювання і форсування в Україні проекту Сулова (щодо так званого “фармірування нової істаріческой общини”) доктора наук і малоросійського геббельса Маланчука¹⁴⁹ та відвертого русифікатора (геть усі виступи – тільки

¹⁴⁸ Український вісник. Громадський літературно-художній та суспільно-політичний журнал. – Вип. 7, 8, 9–10. Серпень, вересень, жовтень, листопад 1987. – Передрук самвидавчого журналу з України. – Укр. вид-во Смолоскип ім. В. Симоненка. – Торонто, Балтимор, 1988.

¹⁴⁹ Навіть і відомий російський професор (советський фахівець із “національних відносин”) Кісліцин писав був у свій час (ще наприкінці 60-х років), що так званий “савецький народ, розгавариваючий на рускам язике” і отож “пріабщонний” насамперед до російської культури буде нічим іншим як тільки “укрупньонним” російським народом. Цей висновок можна однозначно екстраполювати і на новочасне доктринерство московських неоевразійців (до цієї доктрини все більше схиляється і новоімперський Кремль).

російською мовою, яко взірєць для всіх рівнів бюрократичної ієрархії) В. Щербицького пов'язані придушення доволі потужного культурно-національного та мистецького руху шістдесятництва в Україні. Нагадаємо тут, що шістдесятництво (у тому числі пізнє шістдесятництво – в особі Голобородька, Воробйова, Чубая, Лишеги та ін.) стало було – всупереч всім нестерпно важким тоталітарним обставинам – помітним явищем в усій європейській культурі і сьогодні досліджується у багатьох країнах світу). Щербицький, який укуні із усім бюрократично-репресивним та ідеологічним апаратом розгорнув був пришивишену тотальну денационалізацію України, цілком слушно набув у той час (і то не лише в дисидентських колах, але і в значно ширших колах гуманітарної, творчої і білямистецької інтелігенції України) “репутацію” русифікатора номер один. Вже Іван Дзюба в часи Шелеста та короткочасної так званої “хрущовської відлиги” у славнозвісній праці “Інтернаціоналізм чи русифікація” намагався звернути увагу на катастрофічний стан загнаного у кут русифікаторами українського мовлення і штучно спрямововану ерозію самого нашого літвокультурного середовища. Через 22 роки після появи книги Івана Дзюби (а вона дійсно “ходила була по руках” у тисячах самвидавчих списках) В'ячеслав Чорновідл писав: “За 22 роки становище не тільки не покращало, а завдяки зусиллю щербицьких, фєдорчуків та інших значно погіршилося” (цитв. лист до М. Горбачова, с. 20).

Цілеспрямоване розукраїнювання України чинилося за правління Щербицького всілякими методами і у багатьох напрямках. Але що важливо, – у цьому була не просто його ініціатива; він був ретельним виконавцем волі кремлівських денационалізаторів. Адже не випадковим було те, що масові чистки національно свідомої інтелігенції (насамперед фахівців гуманітарного профілю) в університетах та академічних установах цілком синхронно проведені були у 1972–1973 роках не тільки в Україні (тут немає можливості поіменно назвати понад півсотні осіб – професорів та доцентів – котрих буквально викинули з роботи, висунувши проти них найбезглуздіші звинувачення), але також, як це нам добре відомо, у Єревані та Тбілісі). Це була підготовка тієї тотальної гомогенізації т. зв. Союзу, котра і мала створити підоснову для сумнозвісної “новой общности”. На це ж було тоді спрямовано також і декілька резолюцій московського ЦК (і – негайно за цим – ЦККПУ) про так звану “боротьбу з ідеалізацією всілякої

патріархальщини”. Відповідно – як у “найкращі” сталінські часи було кардинальним чином (і у цілком *директивний спосіб*) переглянуто усю історичну культурологічну, етнографічну та літературознавчу дослідницьку тематику і все те, що стосувалося тематики більш ранньої, ніж “формування робітничого класу” та “соціалістичних перетворень” цілковито буквально *ампутовано, взято під подвійний контроль і практично ЗАБОРОНЕНО*. В умовах форсованої колоніальної гомогенізації Москвою своїх колоніальних окраїн у *цьому* була своя логіка: *адже саме історико-культурна інформація, її повсякчасна діяхронна і міжгенераційна трансмісія підживлює таку щонайважливішу складову своєї окремишньої національної ідентичності як уявлення про національно-спільну історичну долю*. Керована Щербицьким партійно-державна машина безпосередньо за розпорядженнями із Кремля *протягом майже двох десятиріч власне і займалася цим*: культурно-національним знекорінюванням України, її денационалізацією та гомогенізацією на кшталт “єдинамислія” та “єдінаабразія” отієї “общесаветскай” казарми.

Етнонаціональна маргіналізованість сучасної України, роздвоєна та розмита самосвідомість мільйонів українців, як один із посутніх моментів *постколоніальної поруйнованості України та глибокої кризи сучасної української культури* – у *цьому* також і особлива “заслуга” *колоніальної адміністрації Щербицького*. Це варта було б цілком однозначно розглядати як злочин проти українського народу. Доки ще ми будемо вшановувати нищителів України? Чи може для цього потрібне ще одне – справжнє уже – визволення України?!

Чи ж випадковим є те, що деякі із “камітетчиків”, котрі хочуть нав’язати усій Україні жахливу ганьбу вшанування одного із чільних нищителів Українства та української духовності і культури мають і сьогодні *безпосередній стосунок до гуманітарних питань*? Ми не думаємо начебто їх трохи чи не ритуальне “залучення” у відповідний ювілейний “комітет” є лише даниною рольовим конвенціям, чи то службово-позиційним умовностям. Принаймні не тільки старий совтофіл пан Семиноженко, але й, на жаль (і в цьому наша велика спільна ганьба!) экс-міністр освіти і науки Василь Григорович Кремень ще тоді, коли був керівником служби із питань гуманітарної політики Адміністрації Президента України цілком виразно висловлював (у тому числі у виступах на “круглих столах”,

у публікаціях) свої повністю євразійські (у доктринальному сенсі) - а, отже, і неоімперські - орієнтації. В одному зі своїх цілком офіційних виступів (а інші статті із апологією по суті ув'язнення України у так званих "східнослов'янських трикутниках" ми не маємо можливості тут цитувати)¹⁵⁰ наш сучасний "камітетчик" і прихильник Щербицького сформулював був свої уявлення про "органічність" злуки з Росією цілком відверто (ось звідки, між іншим, ростуть ноги – ноги цілком "красно-майданні"! – також і ганебних урядових планів святкування 350-ліття приєднання України до Росії): "Во-первых, – каже п. Кремень, – союз с Россией естественен, поскольку *оба государства являются составными частями органической целостности, которая сложилась в течение столетий на пространстве Восточной Европы, Центральной и Северной Азии...* В четвертых, экономический союз с Россией будет способствовать стабилизации внутривосточной ситуации в Украине, ибо успокоит население пророссийской ориентации, что особенно важно для Крыма, Донбасса, Восточной Украины" (сб. "Украина и Россия в новом геополитическом пространстве (Материалы "круглого стола". – Киев, 1995. – С. 23).

Ще наприкінці позаминулого століття (1895 року) Іван Франко у своїй аналітичній рецензії на книгу галицького соціяліста Юліана Бачинського "Україна irredenta", що надрукована була у Франковому журналі "Життя і слово" подав був доволі докладний аналіз деградації усіх сфер життя України під Москвою. Врешті-решт свої роздуми Франко узагальнив був у гранично лапідарній формулі: "Московська плеть, – писав Франко, – була не менш дошкульна ніж польська нагайка, та тільки гнала український народ не на шлях поступу та цивілізації, а в безодню тьми та застою".

Невже в українському уряді через 21 літ після проголошення незалежності України *далі перебуватимуть речники темряви?* Адже півтора часів Брежнєва (та його малоросійського намісника Щербицького) була не менш густою, не менш страхітливо-нестерпною аніж півтора часів руйнівників України царя Алексея Михайловича, Петра I, Катерини II та іже з ними ніколаїв та александров? Ми не хочемо і надалі темряви та застою. Ми не хочемо далі доруйнування нашого краю та розукраїнювання України. Нам не потрібно темряви

¹⁵⁰ Див., напр., Кремень В. Орієнтири на майбутнє. Росія–Україна–Білорусь: чи можливий східнослов'янський трикутник? // Політика і час. – 1995 – № 4. С. 27–39.

кучмів-семиноженків-щербицьких саме тому, що ми віримо в український світанок. В українському світанку немає місця для жодного проімперського мороку! Нам не потрібно нині ані сумнівних глухих кутів “васточнаслав’янських трьохугольників” (де й сьогодні не розвіявся морок від бомбардувань Чеченії, від бомбардувань в Грузії, від расистських “замачіваній в сартіре”...), ані всього отого безмежного євразійського хаосу, в яким і сьогодні (як це, між иншим, пише у новій своїй книзі “Опасная Россия: Традиции самовластия сегодня” справжній патріот Росії професор Юрій Афанасьєв) не лише нестримно розбухає пухлина ідеократії великоімперського реваншу, але й деградує сам соціум, наростає в мільйонах душ та в стосунках людських безформність і безлад аномії... Із темряви – в темряву? Із хаосу – в хаос? Отож не потрібно нам сьогодні ані “традицій самовластия Кремля”, ані холуйства його попухачів “на местах”. Не потрібно нам сьогодні ані безумних ленініяд-сталініяд, ані ще безумніших (на початку третього тисячоліття і на порозі реального входження у Європу) ветхих отих постімперських (постімперських?) щербицькіяд! У третьому тисячолітті немає уже місця не лише для колоніальних імперій та колоніальних адміністрацій, але й навіть уже і для простої гри знаків та символів, для простої ритуалізації і тим більше для сакралізації прикмет, осіб та сигніфікатів імперського “неделімчества”.

З огляду на все зазначене вище, вимагаємо: а) офіційно скасувати відзначення т. зв. “ювілею Щербицького”; б) офіційно вибачитись перед усіма українцями за нав’язування їм таких речей, що принижують гідність і честь вільного народу і кожної вільної людини зокрема.

Кісь Роман – науковий співробітник Інституту народознавства НАН України, м. Львів.

Кісь Оксана – співголова Львівського науково-дослідного центру “Жінка і суспільство”.

Салевич Павло – завідувач лабораторії Інституту франкознавства Львівського національного університету ім. Івана Франка, поет і науковець.

Сокальський Маркіян – асистент кафедри іноземних мов факультету міжнародних відносин Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Лось Йосип – завкафедри зарубіжної преси та інформації Львівського національного університету ім. Івана Франка, професор.

Залізняк Богдан – доцент факультету журналістики Львівського національного університету ім. Івана Франка, член Національної Співки письменників України.

Балагуртак Микола – молодший науковий співробітник Інституту народознавства НАНУ, м. Львів.

Сапеляк Оксана – кандидат історичних наук, старший науковий співробітник Інституту народознавства НАНУ, заступник голови Львівської обласної організації УРП “Собор”, членкиня жіночої організації “Взаємодія”.

Швед Оксана – педагог, координатор Ресурсного центру, м. Львів.

Кісь Андрій – художник-дизайнер, м. Львів.

Гентош Ліліана – голова НДЦ “Жінка і суспільство”, м. Львів.

Гречко Іван – Голова Клубу Греко-католицької інтелігенції, м. Львів.

Лизанчук Василь – завідувач кафедри радіомовлення і телебачення факультету журналістики Львівського національного університету ім. Івана Франка, академік Академії Наук Вищої Школи України.

Чепурко Богдан – поет, лауреат премій “Благовіст” та Організації Чотирьох Свобод України, м. Львів.

Лемик Ярослав – член провладу Львівської ОО КУН.

Лемик Лідія – головний редактор дитячого журналу “Світ дитини”.

Калинець Ігор – письменник, м. Львів.

Хобзей Наталя – науковий співробітник Інституту українознавства НАНУ, кандидат філологічних наук, м. Львів.

Ромовська Зорислава – професор Львівського національного університету ім. Івана Франка, доктор юридичних наук.

Ружило Тетяна – асистент кафедри іноземних мов для гуманітарних факультетів Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Побережний Мирослав – докторант Школи суспільних наук (Варшава, Польща), львів’янин.

Ружило Олександра – студентка юридичного факультету Львівського національного університету ім. Івана Франка.

Сидор Олег – заввідділу давнього мистецтва Національного музею у Львові.

Чмелик Роман – директор Музею етнографії та художнього промислу Інституту народознавства НАНУ, кандидат історичних наук.

Гвоздевич Стефанія – науковий співробітник Інституту народознавства НАНУ, м. Львів.

Мазурик Зеновій – заступник директора Львівської галереї мистецтв, голова Асоціації музеїв.

Денисюк Іван – професор Львівського національного університету ім. Івана Франка, доктор філології.

Мацюк Роман – фізик-теоретик, кандидат фізико-математичних наук.

ВІДКРИТИЙ ЛИСТ ЖІНОЧИХ ГРОМАДСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЛЬВІВЩИНИ ДО УРЯДУ І ПАРЛАМЕНТУ УКРАЇНИ

Ми, члени жіночих громадських організацій Львова, обурені політичною розправою над Юлією Тимошенко. Наш категоричний протест стосується недопустимих для європейської країни методів політичної боротьби, що їх використовує нині влада щодо лідера опозиції. Процесуальну неадекватність застосування ув'язнення як запобіжного заходу у цій псевдокримінальній і насамперед політичній справі усвідомлюють сьогодні навіть політично незаангажовані громадяни.

Ми впевнені, що арешт Юлії Тимошенко у нашому сучасному суспільному контексті спрямований не стільки супроти корупції (годі-бо знайти в Україні некорумпованого можновладця!), скільки на захист існуючого кримінально-олігархічного режиму, котрий вкотре виявив своє неоколоніальне та маріонеткове ество. Наруга над засадами демократії є логічним наслідком фактичної відмови керівництва держави від інтеграції в європейський культурно-цивілізаційний простір, ознакою його цілковитої зорієнтованості на цінності та норми, властиві тоталітарній неоколоніальній системі під егідою Росії.

Прихильники неоевразійської доктрини, якими переповнена Канцелярія Президента – ця держава в державі – вже вкотре засвідчили: вони, як казав ще Шевченко, – “раби, подножки, грязь Москви”. Ми є свідками встановлення і утвердження в Україні “непрямого управління” (indirect rule) на кшталт британської колоніальної системи початку ХХ ст.

Для нас фізичне вилучення Юлії Тимошенко з політичної арени та спроба її дискредитації в очах громадськості – це той удар по демократичній опозиції, що мав на меті паралізувати суспільний спротив наростаючому авторитаризму, злочинності влади, її остаточній моральній деградації. Вочевидь сам Президент та його команда несвідомі того, що відкритий силовий наступ на опозицію та її лідерів, з одного боку, лише мобілізує її солідарну потугу, з другого – остаточню руйнує довіру громадськості до такої влади.

Для нас цілком очевидно, що факт арешту Юлії Тимошенко наступного ж дня після неоколоніальної змови у Дніпропетровську, засвідчив класичну патріярхатну модель суспільних відносин, що

розглядають жінку як річ, предмет суто чоловічої угоди: її, жінку, віддано Кучмою в обмін за конкретні набутки – політичну підтримку власного підупалого режиму з Москви. Зведення політичного статусу цієї непересічної жінки до ролі жертви, попри її неабиякий інтелектуальний потенціал, яскраву особистість, високу фаховість, виняткові якості політичного лідера національного масштабу, – є виявом реальної дії андроцентричних дискурсивних стратегій авторитарної влади, для якої громадянське суспільство, гуманістичні цінності, права людини і гендерна рівність – тільки порожній звук.

Доля Юлії Тимошенко – це доля сильної жінки в українській політиці. В ній неможливе чесне змагання професіоналів, тут є лише чоловічі “бої без правил”, де перемагає не кращий, а сильніший. І жінці тут начебто не місце. Бути жінкою в політиці і бути політиком в опозиції – подвійна провина, якої влада не прощає. Чоловіки пожертвували Юлією Тимошенко, як фігурою у шаховій грі, де всі інші гравці – чоловіки. Бо ж його, чоловіка, не можна перетворювати на жертву – це непорушне табу патріархатної культури, в якій жінка завжди і в усьому повинна бути нижчою, покірною, підлеглою, винною. Ось коли стає зрозумілим класичне гасло фемінізму “Стать – це політика!”.

Для нас Юлія Тимошенко – це взірць жінки, що здатна досягати і втримувати позиції на політичному олімпі, яка завдяки своїм професійним, особистим та політичним якостям стала гідним, сильним, цілком реальним і чи не єдиним відвертим супротивником для деградуючої владної верхівки. Саме страх побачити її на чолі об’єднаних опозиційних сил спонукав владу діяти жорстоко і нещадно. Однак навіть у неволі Юлія Тимошенко є для нас символом поступу, цивілізації, реформ, предтечею нової і оновленої України.

Вимагаємо від уряду і парламенту вжити невідкладних заходів для демократичного і правового розв’язання політичної кризи в Україні.

ВИМАГАЄМО НЕГАЙНОГО ЗВІЛЬНЕННЯ ЮЛІЇ ТИМОШЕНКО!

Науково-дослідний центр “Жінка і суспільство”, Оксана Кісь

Жіноча асоціація “Взаємодія”, Оксана Гентош

Всеукраїнська Ліга українських жінок, Дарія Гусяк

Ліга жінок-виборців 50х50, Оксана Сапеляк

Товариство українок ім. Ольги Басараб, Іванна Кварціян

Молодіжно-жіночий гендерний центр ім. Наталі Кобринської, Олександра Мерза

20 лютого 2001 року

ЗМІСТ

| | |
|---|----------|
| ЯК ЗУПИНИТИ РОЗУКРАЇНЮВАННЯ УКРАЇНИ? | 5 |
|---|----------|

| | |
|---|------------|
| ГЛОСАРІЙ: КУЛЬТУРА, ПРОЦЕСИ КУЛЬТУРНІ, АДАПТАЦІЯ СОЦІОКУЛЬТУРНА, АККУЛЬТУРАЦІЯ, ЕНКУЛЬТУРАЦІЯ, МАРГІНАЛЬНІСТЬ ЕТНОКУЛЬТУРНА | 135 |
|---|------------|

| | |
|---|------------|
| ДИСКУРСИ – ДИСКУРСОДІЯ – СЕНСОУТВОРЮВАННЯ. ВСТУП ДО ФІЛОСОФІЇ СМІ СЛУ | 169 |
|---|------------|

| | |
|--|------------|
| ТРИ ЗАЯВИ-ПРОТЕСТИ ПОПЕРЕДНІХ РОКІВ | 339 |
|--|------------|

Наукове видання

Як зупинити розукраїнювання України?

*Студія Романа Кіся
з глосарієм ключових термінів
та філософською розвідкою
зі загальної теорії смислу.*

Редактор *Анна-Марія Волосацька*
Макет *Андрія Кіся*

*Здано на складання 25.07.2012.
Підписано до друку 04.09.2012.
Формат 60х90/16.
Папір офсетний.
Гарнітура Times New Roman.*

*Надруковано у друкарні
видавництва "Афіша"*