

УДК 141.333

Р 86

Ольга РУПТАШ

## ПРОБЛЕМА СМISЛУ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

*У статті розкривається значення постановки проблеми смислу для корекції цілей пізнання і діяльності людини через уточнення світоглядних настанов. Об'єктом дослідження постають причини природно-екологічної та соціально-особистісної криз, з якими зіткнулася сучасна людина: деформація смислу і втрата цілісності.*

**Ключові слова:** *дух, криза, методологія, наука, любов, пізнання, свобода, смисл, цілісність.*

Проблема смислу досліджується у різних галузях філософії, передусім у логіці, філософії мови, філософії історії, теорії і методології пізнання, онтології, антропології й інших. Для постановки цієї проблеми у філософії науки, на наш погляд, варто розрізнити такі її аспекти: онтологічно-екзистенційний, гносеологічний, або логіко-методологічний, аксіологічний і антропологічний. При цьому дослідження останнього аспекту має на меті підсумувати й узагальнити, звести до цілого висновки й настанови, які стали результатом вивчення інших аспектів. Вихідним пунктом, стрижнем і метою цих досліджень явно чи приховано є людина, оскільки смисл, як філософську категорію, можна визначити як метаорієнтир, згідно з яким оцінюється, скеровується і коректується людське життя. Людина не може самоусунутися з процесу осмислення, навіть якщо визнає його онтологічну заданість.

*Актуальність* постановки проблеми смислу у філософії науки зумовлена пошуком шляхів і розробкою засобів подолання двох головних криз сучасності, які так чи так мають своїм

стрижнем людину: природно-екологічною і соціально-особистісною. Перша криза, з нашого погляду, є наслідком не стільки невмілої чи помилкової діяльності людини, скільки безвідповідальної невизначеності цієї діяльності, яка породжена, так би мовити, винесенням за дужки проблеми смислу як позаемпіричної, метафізичної, а тому ненаукової і надлишкової у системі координат науково-технічного прогресу. Друга криза – соціально-особистісна – породжена втратою особистісного смислу, його нівелюванням у потоці механічних процесів і дій. На це звернула увагу О.В. Коткова, охарактеризувавши названу кризу як “розлюднення” людини, втрату її цілісної сутності, усвідомлення власної неповноцінності, тугу за духовністю. Усе це стало наслідком розчинення людини у семантичних, технічних та інших процесах, які замінили природне буття. [див.: 3]. На нашу думку, філософський аналіз проблеми смислу має не лише світоглядне, а й науково-практичне значення. Його результати можуть використовуватися під час формування концепції соціального розвитку, розробки принципів національної освіти, визначення стратегії наукових досліджень тощо.

Роздуми про смисл іманентні самій сутності філософування, проте постановка проблеми смислу у філософії та методології науки стала можливою лише у другій половині ХХ століття завдяки переосмисленню ідеалу науковості, сутності наукового знання та самих підвалин раціональності. На передній план виступили дослідження науки як соціокультурного, історично змінного та ціннісно зумовленого явища. Зміщення акценту з дослідження науки як системи знань на пізнавальну діяльність науковців, її нормативно-ціннісних чинників, призвело до змін у трактуванні самого поняття смислу. Якщо у аналітичній філософії початку ХХ століття (Г. Фреге, Б. Рассел, Х. Патнем) “смисл” розглядався як одна з категорій логіки і лінгвістики – у порівнянні та протиставленні до поняття значення, то у сучасній філософії можна говорити про смисл як категорію методології та аксіології науки.

Феноменологічний напрям у філософії, започаткований Е. Гуссерлем, розглядає смисл як зміст свідомості. У концепції інтенціональності (спрямованості свідомості) поняття “смисл” співпадає з поняттям “ноема”, яке займає центральне місце у

феноменологічному аналізу. Феноменологія дала поштовх до розвитку різних гілок дослідження смислу: у структурі свідомості (Л. Виготський, В. Зінченко), теорії мислення (О. Тихомирова) та ін.

Детальний аналіз поняття “смысл” у епістемології і науці, а також екскурс в історію постановки цієї проблеми у філософії та філософії науки провів І. Касавін. Розрізняючи дві можливості розуміння смислу: як даності і як заданості, автор приходять до висновку, що смысл кожного разу задається заново, смысл – це творчість, привнесення нового, а не констатація звичного й усталеного. У цьому, з нашого погляду, розкривається евристичний потенціал процедур осмислення у методології наукового пізнання.

Дослідження смислу в науково-пізнавальному процесі має інтегративне значення. На міждисциплінарний характер проблеми розуміння смислу, прояснення його змісту та вихідних окреслень звертає увагу В. Петрушенко. П.Гайденко визначає смысл як єдиний принцип доцільності, який може стати основою нової раціональності, покладеної у фундамент як наук про природу, так і наук про культуру, за допомогою якої можна подолати їх дуалізм і протистояння.

Особливо актуальною проблема смислу постає у методології гуманітарного пізнання, оскільки, на думку В. Ільїна, вимір гуманітарного знання зумовлює духовно-смысловий образ світу, а не природно-речовий. Пізнання світу, тим самим, стає розкриттям його ціннісної сутності, яка потребує розуміння і витлумачення. Н. Гусева звертає увагу на те, що методологія виконує роль смыслового спрямування дослідження, визначаючи підвалини і шляхи формування методів, їх можливостей і меж дії. Г. Тульчинський розглядає поняття смысл у контексті гуманітарності як “персонології вільного духу”, оскільки смысл осягає особистість, яка наділена двома головними рисами – свободою і здатністю трансцендувати в інше. При цьому проблема смислу не лише має міждисциплінарний зміст, а й відіграє фундаментальну роль у гуманітарних науках.

Аксіологічний аспект проблеми смислу у філософії науки стає спеціальним предметом дослідження у потенціалістичній концепції цінностей М. Марчука. Автор виступає проти суто гносеологічного трактування смислу, яке призводить до раціо-

налістично-сцієнтичного тлумачення пізнання. Завданням сучасної філософії науки має стати утвердження ідеалу гуманістичного і гуманітарно-зорієнтованого знання, у якому збігаються цінності Добра, Істини і Краси.

Спираючись на результати ґрунтовних досліджень проблеми смислу у різних напрямках і галузях сучасної філософії, мусимо визнати, що недостатнім є аналіз спільних векторів і засадничих принципів осмислення світу, самої людини і їхнього взаємозв'язку у пізнавальному відношенні.

*Мета нашого дослідження* розкрити значення постановки проблеми смислу для корекції цілей пізнання і діяльності людини шляхом уточнення світоглядних настанов.

Одним із чинників переходу опозиції людина-природа у стадію кризи є деформоване розуміння самого смислу. Ми погоджуємося з думкою нашого сучасника, критика глобалізму О.С. Панаріна, що “якщо ми знаходимо смисл тільки у собі самих і при цьому не лише зневажливо ставимося до оточення як до внутрішньо безсмыслєного, а і практично руйнуємо його гармонію, то породжена таким чином безсмыслєність рано чи пізно спіткає нас самих” [див.: 5]. Філософ називає провідний сучасний світоглядний підхід “волонтаристським технологічним ладом”. Волонтаристським – тому що він заснований на еґоцентричній волі людини до влади, панування над світом, технологічним – тому що виходить з протистояння “суб’єкт-людина – об’єкт-природа” і метою пізнання проголошує *know how* – знати як, а не знати *що* і *для чого*. Цей волонтаристський лад призводить до гігантського безладу саме тому, що від початку він підпирається “злочинною презумпцією безсмыслєності навколишнього світу”. (Звернімо увагу, що в українській мові немає слів “безсмыслєний”, “безсмыслєність”, натомість є “безглуздий” і “безглуздість”. Ми свідомо вводимо у текст “безсмыслєний” і “безсмыслєність” не як кальку з російської мови, а як протиставлення “безглуздому” і “безглуздості”, які семантично пов’язані з поняттям “глузд”, а отже – з людиною, її свідомістю, розумом, тобто визначають смисл як породження людської здатності до смислотворення, не визнаючи онтологічної заданості, буттєвої іманентності смислу. Сама мова

підштовхує нас до волюнтаристської стратегії життєдіяльності й тих її наслідків, з якими ми вже зіткнулися).

На протипагу цій стратегії, О.С. Панарін, зокрема, пропонує плекати почуття “нашої інтимної співпричетності до природного і культурного довкілля”, з якого зростатиме “еротичний (у тому сенсі, якого цьому слову надавали давні греки) лад”. Філософ розглядає глибокий нерозривний зв’язок Смислу і Любові: “Любов створює презумпцію осмисленості – внутрішньої гармонії того, на що вона спрямована; ця настанова, у свою чергу, допомагає нашому осягненню внутрішньої гармонії іншого, і чим більше ми переймаємося нею, тим більш ангажованими і відповідальними виявляємося, зміцнюючи свою причетність” [5]. Намагаючись привести світ до ладу лише технологічними та логічними засобами у межах парадигми *раціоцентризму*, ми потрапляємо у порочне коло протистояння центру і периферії, головного і другорядного, сутнісного і несуттєвого. Любов долає це протистояння, нівелює його, зводить усе до рівноваги й рівності. “...Лад без любові, – як зазначає Панарін, – призводить до гігантського, нищівного безладу, оскільки купується за рахунок знищення іншого. Якщо у ролі іншого виступає природа, ми отримуємо екологічну кризу, якщо – культура, попередньо оцінювана як “неупорядкована”, справа може закінчитися етноцидом і навіть геноцидом” [5]. Слушне зауваження, яке загострює і проясняє сприйняття багатьох сучасних процесів у різних царинах. Панарін пропонує свій вихід із ситуації, що склалася, – “приборкати свою гординю і підвищити статус навколишнього світу до рівня автономної гармонії, яка потребує нашої поваги. Це означає повернення до концепції живого Космосу, який має смисл” [5]. Отже, можна зробити висновок, що першою передумовою осмисленого ставлення до світу, його пізнання, діяльності у ньому є *любов*. Принципами побудови нової пізнавально-практичної стратегії можуть стати діалог і коеволюція.

Роздробленість людини є зворотним боком роздробленості буття, втрати його первісної цілісності, єдності. Соціально-особистісна криза світоглядно взаємопов’язана з природно-екологічною. На шляху до *homo sapiens* людина розірвала пуповину, яка з’єднувала її з природою, і вся людська історія відтоді стала історією туги за цим живильним зв’язком. У філософських

системах сформувалися різні моделі єдності світу і людини: від організму міфопоетичної моделі до антропного еволюціонізму генетичної моделі [див.: 7].

Очевидно, що відновити власну цілісність людина може лише у цілісності свого життєвого світу, а отже у цілісності системи “людина – світ”, розпад якої остаточно відбувся у релігійній картині світу через протиставлення одухотвореної людини і бездуховної природи. Поступово дух у людині ототожнювався з розумом, і в класичній картині світу людина постала наділеною могутнім інструментом пізнання й діяльності – Ratio. Його знаряддями стали головні операції логічного мислення – аналіз і синтез. Розчленувавши світ, людина отримала неживі елементи, з яких склїла механістичну картину світу. Механіцизм змушував розглядати й саму людину під певним кутом зору, винести усе, що не піддається раціональному аналізу за межі наукового пізнання. Зникла потреба користуватися у науках про об’єктивно дійсне, емпірично достовірне застарілим поняттям “дух”. Тоді вже все поза- чи надрозумове, ірраціональне почало ототожнюватися з основою духовного в людині. Не розум, а інтуїція, не відчуття, а надчуттєве, не раціональне пізнання, а містичне осяяння-прозріння стають прихистком духу і дають новий поштовх для пошуку і надію на осягнення втраченої цілісності. Але здобуте позараціональне знання є надбанням лише індивідуального досвіду, який не можна передати іншому. У містичному досвіді людина сам на сам з собою і Цїлим. При цьому розрив не зникає, він зсувається з однієї площини в іншу, з системи “людина – світ”, на “людина й людина”. Як відновити з друзок розбите ціле, щоб подолати роздробленість світу?

Про причини кризи, яка усвідомлюється багатьма європейцями на рубежі XIX – XX століть, замислюється і М. Гайдеггер: “Чи то у бутті причина, що воно таке заплутане, чи то у слові “буття” справа, що воно залишається таким порожнім, або ж причина у нас самих – у тому, що, продукуючи і переслідуючи сутне, ми випали при цьому з буття? Чи не стоїть справа так, що причина навіть не у нас, нинішніх, і не у наших найближчих і віддалених попередниках, а у тому, що від самого початку проходить через усю європейську історію, через те звершення, у яке не проникне око жодного історика і яке усе ж таки

звершується – і у минулому, і нині, і в майбутньому? А що, коли людина, коли народи у своїх найбільших хитрощах, у своїй найбільшій майстерності мають певні відносини з сутнім, але тим не менше, самі того не знаючи, давно вже випали з буття, що, якщо саме у цьому найглибша і найдієвіша причина їхнього за-непаду?” [11].

Звершення, про яке пише М. Гайдеггер, стосується, передусім, хибного розуміння й тлумачення *духу*, з якого походить слабкість і безсилля Європи. Саме у тому, що *дух* трактується як інтелектуальна здібність і тим самим принижується до рівня інструмента, полягає причина розколу духовного життя, втрати його повноти і цілісності: “Як тільки набуває сили це ремісниче хибне тлумачення *духу*, сили духовного звершення, поезія й образотворче мистецтво, державний лад і релігія зсуваються по можливості у коло свідомої опіки і планування. Одночасно вони розподіляються по різних царинах. Духовний світ стає культурою, у будівництві і підтримці якої окрема людина намагається у той самий час виклопотати для себе якусь повноту” [Там само]. Кожна з царин культури існує сама собою, їх поєднання перестало бути органічним, ставши натомість механічно-функціональним. Кожна з царин стає сферою виробництва і збуту, виробляє свої власні норми діяльності як зразки і засоби оцінки для задоволення потреб попиту. “Ці мірки, придатні для виробництва і споживання називають цінностями. Культурні цінності всередині цілісності якої-небудь культури забезпечують собі значення лише тим, що задовольняються самі собою: поезія існує заради поезії, мистецтво заради мистецтва, наука заради науки” [Там само]. Які ж небезпеки з цього випливають? З нашого погляду, втрата органічної цілісності єдиного духовного світу призводить до його перетворення на штучну систему не здатну до саморозвитку, а тому таку, що припускає зовнішній контроль і упорядкування, які, як ми зазначили на початку нашої розвідки, спричиняють найбільший безлад, оскільки нехтують іманентними цілями, замінивши їх штучними, зумовленими ззовні, а не з середини. Тим паче, що ми не можемо похвалитися знаннями про природу, світ як ціле, наші цілі часткові і ситуативні, а тому можуть виявитися помилковими. Отже, другою

передумовою осмисленого ставлення до світу, його пізнання, діяльності у ньому є визнання його *цілісності*.

Застосовуючи сучасний системний підхід, розрізняють сумативні та інтегративні системи, прототипи яких можна побачити у філософії Ф. Шеллінга і Г. Гегеля, які розмежовували неорганічну й органічну цілісності. Властивості сумативних систем визначаються сукупними властивостями їх елементів, властивості інтегративних систем породжені самою цілісністю, а не простою сумою елементів, які поза системою цими властивостями не володіють. Цілісність викликається взаємним впливом, взаємодією, взаємоузгодженням частин цілого. З позиції діалектики Гегеля, ціле не зводиться ні до суми самих частин, ні до суми властивостей частин. Ціле присутнє в усіх частинах, але не локалізоване у них, частини постають не розрізнено, а у тотальному взаємозв'язку єдності. Культура, у тому значенні, якого їй надав М. Гайдегер – результат розпаду духовного світу, стає сумативною, а не інтегративною системою.

У пошуках цілісності при формуванні сучасної картини світу на перший план знову виходить принцип тотожності макро- і мікрокосмів, детально розроблений ще в античну добу. Давні греки, вивчаючи *φύσις*, започаткували два протилежних підходи до розуміння цілісності, співвідношення цілого й частин: меризм (від грец. “*μερος*” – частина) і холізм (від грец. “*χολος*” – ціле). Перший передбачає, що якості цілого визначаються сумарними якостями його частин, тобто будь-який предмет, або явище, розглядається як сукупність елементарних часток. Відповідно до цього процес пізнання зводиться до редуцції складного до простого. Другий виходить з того, що якості цілого не можна звести до сумарних якостей його частин, тобто предмет, або явище, існує у своїй якісній визначеності лише як ціле і втрачає цю визначеність під час розкладання на елементарні складники. Ціле не є сумою частин, тому пізнання частин не призводить до знання про ціле.

Обидва підходи мають свої обмеження: меризм не дозволяє вивчати цілісні системи на зразок суспільства чи живого організму, його ефективне застосування обмежується лише відносно простими об'єктами, а холізм орієнтується на мислене конструювання сутності цілого, тим самим провокуючи розрив



між емпіричними даними і їх спекулятивним тлумаченням. Вади цих підходів частково долаються у системному підході, який активно розробляється з середини ХХ століття, зокрема завдяки дослідженням засновника “Загальної теорії систем” Л. фон Бер-таланфі.

Проте слід звернути увагу на те, що системність не єдиний прояв цілісності. Системність лише частково пояснює цілісність у межах логічного мислення, залишаючи поза увагою інтуїтивне, нерационалізоване. Поняття “цілісність” ширше за “системність”, а іноді трактується як антиномічне до нього [див.: 6].

Філософська категорія цілісності у наш час розкривається через виявлення різних її видів залежно від ступеню зв’язаності частин у цілому, зокрема тоталітарну і партатитивну. Цілісність, тим самим, не має якоїсь абсолютної характеристики, а виступає мірою (ступенем) єдності частин, їх взаємопроникнення і злиття. Також виділяють такі різновиди прояву цілісності, як структурний, системний, функціональний, інформаційний, символічний. Деякі дослідники додають ще один – найвищий ступінь цілісності – ідеальний, духовний рівень організованості змісту, проявом якого є буття особистості [див.: 3]. У Арістотеля такою формою організації цілісності є ентелехія – сила, яка актуалізує закладені потенції буття у завершеному вигляді; здійснення можливості як єдність матерії, форми, дії і мети. Першою ентелехією організму є душа, яка актуалізує можливість тіла жити.

У М. Гайдеггера ми бачимо співзвучне аристотелевому розуміння суті і призначення духу: “...дух є налаштована на первісність свідомо рішучість до сутності буття... Дух є повноваження поту□ги сутнього як такого загалом. Де панує дух, там сутне як таке завжди і кожного разу стає усе більш і більш сутнім” [11].

Дозволимо собі потрактувати дух як волю, а отже як свободу, яка дозволяє побачити, схопити, проникнути в цю цілісність-смісл світу. Інтуїтивно ми вловлюємо зв’язок між словом “дозволяти” і словами “вивільняти”, “спорожняти”, “очищати”, “відкривати” простір для чогось іншого. Відправною точкою і доконечною умовою такого бачення є свобода – порожнє місце (в структурі), сліпа пляма (в оці), відсутність смислу (у свідомості). “Свобода – єдина умова адекватного сприйняття і

осягнення реальності, як завершальна реалізація внутрішньої гармонії індивіда і найвищий вияв подолання його Его, яке відновлює єдність зовнішньої і внутрішньої реальності...” [10, 18]. Отже, третьою умовою осмисленого ставлення до світу як цілісності, його пізнання, діяльності у ньому є *свобода*.

Осмислення передбачає завжди відсторонений погляд, ніби збоку, на відстані. Щоб зрозуміти смисл слова потрібне речення, щоб зрозуміти смисл речення – текст і т.д. Фундаментом осмислення є контекст – ширше поле смислів. Людина наділена особливою здатністю – відступити від того, що є, задля того щоб стати, вийти за межі сутнього, щоб здійснитися. Тільки людина може переступити наявне, піднятися над ним. “Людина не завершена у тому сенсі, що вона відкрита небуттю, розімкнута у трансцендентне, метафізичне як до- і над-природне. Ця якість і дозволяє людині осмислювати реальне буття, вийшовши у його контекст, займаючи стосовно нього позицію позазнаходження” [8]. Ми змушені визнати максимум феноменології, згідно з якою “...“буття” не редукується до “сутнього”, “світ” – до “того, що відбувається у світі”, “смісл” або “сутність” – до “фактів” (як неможливе і зворотне ...)” [1, 15].

Саме можливість ще одного виміру – метафізичного, ейдетичного, трансцендентного – відсутнього у тварини, робить людину людиною. Тварина, у певному сенсі, володіє довершеним знанням для того, щоб існувати у певній, чітко визначеній реальності. Це знання-інстинкт дає їй можливість досконало пристосовуватися до наявного світу. Людина, у тому ж сенсі, не впевнена у довершеності своїх знань про світ і доповнює їх, трансцендуючи з наявного існування у належне сутнє.

У годину кризи ми особливо потребуємо незмінного світу вічних сутностей, істин і цінностей, які стали б нашою опорою і водночас метою – смислом. Як влучно помітив К.-О. Апель: “Попри усе, варте уваги те, що коли культурна криза загрожує загальним смисловим релятивізмом, спостерігається відродження платонівської концепції” [1, 16]. Отже, четверта передумова осмисленого ставлення до світу як цілісності, його пізнання, діяльності у ньому – визнання контексту контекстів, метарівня на зразок платонівського незмінного ейдетичного буття.

Упродовж усієї історії свого осмисленого існування людина не може уникнути припущення чи переконання, що існує Єдине-Все, нескінченне одне, у якому немає суперечності (у давніх китайців – Дао, в індійців – Брагман). Розуміння вищого смислу буття у релігійному світогляді знайшло своє втілення в ідеї Бога [див.: 4, с. 62]. У науці Нового часу усталеним виявом цієї апіорної віри-знання був детермінізм як загальний взаємозв'язок усього з усім, у XX столітті – системність і синергетичність. З погляду метафізики, цей взаємозв'язок хоча й відомий, але недоступний людському розуму внаслідок обмеженості останнього (часом, простором). На думку Г.Л. Тульчинського, він “трансцендентний через недоступність осягнення нескінченного скінченням”. Єдина шпаринка, через яку відкривається людині ця трансцендентна цілісність – це свобода, оскільки вона, “як абсолютна потенційність”, теж трансцендентна. “Вона ніщо, тому що про неї не можна запитати чи сказати “що”. Вона ніщо, тому що вона все – нескінченний універсум буття” [8]. Смысл, Буття, Свобода, Любов – абсолютні й апіорні, тому що їх не можна вивести з досвіду, з уже відомого, обґрунтувати потребу в них з чогось іншого.

Світ повинен *бути*, і в цьому *смысл, свобода, любов*.

Отже, визначивши взаємозв'язок двох головних криз сучасності, з якими намагається впоратися людина, з проблемою смислу (смыслу буття – смыслу пізнання – смыслу діяльності), постановка й розв'язання якої допомагає розкрити причини криз і намітити можливі підходи до їх розв'язання, ми прийшли до **висновку**, що передумовами осмисленого ставлення до світу, його пізнання, діяльності у ньому є: 1) *любов* у значенні безкорисливого зацікавлення в іншому, – це забезпечить паритетні стосунки людини і світу, формою реалізації яких є діалог; 2) визнання цілісності як сутнісної характеристики світу, у якій втілено смысл; 3) визнання свободи у таких значеннях, як відкритість, воля, альтруїзм, – це породжує вільне прийняття світу як самодостатнього і самоцінного, наділеного смыслом; 4) визнання контексту контекстів, метарівня на зразок платонівського незмінного ейдетичного буття. Висновки з висновку: 1) якщо ми не можемо осягнути світ як цілісність, то нам невідомий смысл; 2) якщо ми не знаємо смысл, то ми не розуміємо; 3) єдиним дос-

тупним (раціональним) правилом поведінки з тим, що нам незрозуміле, є обачність у вчинках. Якщо ви знайшли незрозумілий предмет, механізм дії якого вам невідомий, то ви не почнете здійснювати активні дії стосовно нього: ламати, перебудовувати тощо. Чому ж ми чинимо інакше?

### Література

1. Апель Карл-Отто. Трансформация философии / Перевод с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М. : “Логос”, 2001. – 344 с. – Режим доступа: <http://vpn.int.ru/index.php?name=Files&op=view&id=7215> С. 15
2. Касавин И.Т. Смысл как проблема эпистемологии и науки / Илья Теодорович Касавин // Эпистемология & Философия науки. – Т. XIII. – № 3. – 2007.
3. Коткова А.В. Онто-гносеологические аспекты целостности человека: опыт философского анализа: автореф. дис... канд. филос. наук: спец. 09.00.01 – онтология и теория познания [Электронный ресурс] / Александра Валентиновна Коткова. – Магнитогорск, 2006. – Режим доступа: [http://science.masu.ru/index.php/dok-publ/cat\\_view/14--/18--?limit=15&limitstart=0&order=name&dir=DESC](http://science.masu.ru/index.php/dok-publ/cat_view/14--/18--?limit=15&limitstart=0&order=name&dir=DESC)
4. Марчук М.Г. Аксиология смысла / Михайло Георгійович Марчук // Проблема смысла у філософії та культурі російського Срібного віку. Матеріали Міжнародної наукової конференції. 15-17 травня 2008 р. м. Дрогобич. Випуск чотирнадцятий. – Дрогобич: Редакційно-видавничий відділ Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка, 2008. – С. 61 – 67.
5. Панарин А.С. Философия истории [Электронный ресурс] / Александр Сергеевич Панарин. Философия истории. Раздел I. Современные проблемы философии истории. – Режим доступа: [http://www.pseudology.org/chtivo/PanarinAS/1\\_4.htm](http://www.pseudology.org/chtivo/PanarinAS/1_4.htm).
6. Пивоваров Д. В. Часть и целое [Электронный ресурс] // Философская энциклопедия / Под общей ред. д.ф.н., профессора В.Е. Кемерова. – “Панпринт”, 1998. – Режим доступа: <http://terme.ru/dictionary/183/word/%D7%C0%D1%D2%DC+%E8+%D6%C5%CB%CE%C5>.
7. Толстов А.Б. Единство мира [Электронный ресурс] / Алексей Борисович Толстов // Энциклопедия фонда знаний “Ломоносов”. – Режим доступа: <http://www.lomonosov-fund.ru/enc/ru/encyclopedia:0128133>
8. Тульчинский Г.Л. Свобода – эпифеномен культуры? [Электронный ресурс] / Григорий Львович Тульчинский. Текст доклада на Третьей Всероссийской научно-практической конференции по экзи-

стенциальной психологии (3-5 мая 2007 г., Москва). – Режим доступу: <http://hpsy.ru/public/x2919.htm>

9. Тульчинский Г.Л. Смысл и гуманитарное знание [Электронный ресурс] / Григорий Львович Тульчинский // Проблема смысла в науках о человеке. – М.: Смысл, 2005. – С. 7 – 26. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x2879.htm>

10. Тульчинский Г.Л. Философская антропология и онтология свободы [Электронный ресурс] / Григорий Львович Тульчинский // Жизнь человека: опыт междисциплинарного исследования. – СПб: ИПБЧ, 1997. – С. 15 – 18. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/x3086.htm>

11. Хайдеггер Мартин. Введение в метафизику [Электронный ресурс] / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. – СПб, Изд-во “НОУ – “Высшая религиозно-философская школа”, 1997. – С. 87 – 301. (Текст лекции, прочитанный в 1935 во Фрайбургском университете). – Режим доступа: [http://www.philosophy.ru/library/heideg/heid\\_intro\\_metaphysics.html](http://www.philosophy.ru/library/heideg/heid_intro_metaphysics.html)

**Ольга Рупташ. Проблема смысла: философско-антропологический аспект.** В статье раскрывается значение постановки проблемы смысла для коррекции целей познания и деятельности человека через уточнение мировоззренческих установок. Объектом исследования становятся причины естественно-экологического и социально-личностного кризиса, с которыми столкнулся современный человек: деформация смысла и потеря целостности.

**Ключевые слова:** дух, кризис, методология, наука, любовь, познание, свобода, смысл, целостность.

**Ol'ha Ruptash. Problem of Sense: Philosophical-Anthropological Aspects.** The article focuses on the valuable significance of the problem of sense formulated in order to correct the purposes of cognition and human activity through the clarification of philosophical guidelines. The causes of natural-environmental and social-personal crises faced by modern human, namely, the deformation of sense meaning and loss of sense of integrity, are the object of research.

**Key words:** spirit, crisis, methodology, science, love, cognition, freedom, sense, integrity.