

САМОТНІСТЬ ЯК УМОВА АНТРОПОЛОГІЧНОГО ПИТАННЯ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЕКСКУРС

Гуманітарний інститут Національного авіаційного університету

Дослідження присвячене трансформації розуміння проблеми самотності в історії філософії та пояснює специфіку постановки антропологічного питання в її світлі.

Вступ

Питання про те, чому завдячує людина своїм унікальним статусом серед іншого сущого, продовжує хвилювати людство. Власне, вона – єдина відома частина сущого, яка може, за М. Гайдеггером, запитувати про сенс свого існування, і вже це робить її особливою на тлі безмовного Всесвіту. В світлі сучасної епохи «бездомності», як би її охарактеризував М.Бубер, запит про фундаментальні характеристики людського буття постає з особливою гостротою. Одним зі значущих екзистенціалів, що відкриває шлях до розуміння таємниці людини, є самотність, окремішність, принципова нетотожність із будь-якою іншою частиною Всесвіту. Саме самотність людини спонукає її до розмислів над антропологічним питанням, до пошуків власного місця в космосі, в якому б її не переслідувало відчуття «закинутості». З особливою гостротою ця проблема вимагає уваги в постіндустріальну, інформаційну добу, що позначена кризою соціальних зв'язків і симуляцією й анонімністю комунікації завдяки глобальним мережам. Стан самотності близький людині сучасної епохи, що стало поштовхом для з'ясування його генеалогії. Стаття має на меті розкрити історичні трансформації розуміння стану самотності в європейській філософії, починаючи від Августина і до сьогодні.

До аналізу самотності як засадничого стану людського буття вдавалися Августин Блаженний, Блез Паскаль, Сьорен К'єркегор, Мартін Бубер, Фрідріх Ніцше, Мартін Гайдегер, Хосе Ортега-і-Гассет, Жан-Поль Сартр, Генрі Торо. Серед дослідників проблеми індивідуальної та соціальної самотності варто згадати Д.Рісмена, Н.Глезера, Р.Дені, С.Леша, Н.Е.Покровського, А.Б.Демидова, В.Г.Федотову.

Основна частина

Одним з перших, хто засумнівався в зрозумілості природи людини, був Августин з Гіпону, в християнській традиції згадуваний як Августин Блаженний. В його автобіографічній книзі «Сповідь» ставиться питання про сутність людини. Притримуючись букви Святого Письма, пише про особливе місце людини серед усього сущого, адже вона створена «за образом та подобою Божою». Створеність «за образом» говорить про те, що крім душі в людині присутній дух, навідчуваний рівень людської сутності, який може стати «містком» між творінням і Творцем. «Подоба Божа» тлумачиться як можливість безкінечного наближення до Божественного, уподібнення до нього. Безкінечного – тому що за сутністю людина як створене суще відрізняється від нествореного (Абсолюту) і тому не може ототожнитися з ним, проте наближатися до нього повинна, стверджуючи свою природу у праведності.

Життя поза Богом Августин описує як стан розгубленості і туги, яка долає людину тоді, коли вона зосереджується на догоджанні власним забаганкам, позбавляючи себе тим самим радості в Богові. Власне, питання про сутність людини в Августина (як виразника думки більшої частини представників християнської філософії) ставиться у світлі Божественного Іншого. «Хто я у хвилину щастя, як не істота, яка підкріплюється Тобою?... Що таке людина, будь-яка людина, оскільки вона людина?» [1, с.47]. В іншому місці Августин пише: «Велика ж бо й сила пам'яті! Не знаю, Боже мій, що проймає мене таким жахом, як її глибина і безмежна різноманітність. І це мій дух, і це я сам! Що ж я таке, Боже мій? Яка природа моя?..» [1, с.185]. Ці запитання є риторичними і ставляться Августином для того, щоб окреслити ту пустку, якою є людина, і яку може заповнити лише Бог. Людина з глибин власної самотності мусить самотужки прикликати Бога, який може наповнити її існування сенсом. На нашу думку, Августин перший, не називаючи її прямо, вказує на проблему радикальної самотності людини без Бога, який є шляхом її подолання.

Подібною точки зору дотримуються Б.Паскаль, С.К'єркегор, М.Бубер. Таємниця безкінечного і різноманітного, характерна для людини, змусила Августина вжахнутися і в розпачі звернутися до таїни Бога. Самотність людини в створеному світі змушує її трансцендентувати, шукаючи прихистку у вічності. М.Бубер, досліджуючи тексти Августина, пише про те, що світ для останнього міг видаватися подібним до «дому». Під «домом» розуміється відчуття захищеності й певності, неproblemатичності світу, межі якого (нижня і верхня) відомі та пояснені. В такому світі людина почувається облаштовано, в ньому відсутня дисгармонія, яка спонукає її до міркувань про невідповідність свого місця в світі і поставити питання про власну природу. На світанку ренесансної доби стіни цього затишного дому впали під ударами відкриттів М.Коперніка, як пише М.Бубер. Гіпотеза про безкінечність Всесвіту кардинально змінила світовідчуття європейської людини і спричинила низку філософських міркувань періоду «бездомності».

Точкою відліку розмірковувань французького філософа Б.Паскаля була картина світу, накреслена тогочасними прикладними науками: вони зруйнували попередню гіпотезу про центрованість світу навколо Землі і, отже, закинули людину в безкраї простори Всесвіту. Безкінечність нестерпна людському розумові,

адже він не здатен її досягнути й губиться, застигаючи в німому здивуванні. Безкрайність Всесвіту обтяжує людину, бо, намагаючись помислити її, вона не позбувається звички порівнювати: і, порівнюючи її масштаби із собою, визнає свою мізерність. Чи не тому Б.Паскаль пише: «...звернувшись до себе, нехай людина порівняє свою істоту з усім сущим, хай відчує, що вона загублена в глухому куті Всесвіту, і, прозираючи із тісної тюремної камери, що відведена їй під житло, – я маю на увазі весь видимий світ, – хай зрозуміє, чого варті наша Земля з її державами й містами, і, врешті, чого варта вона сама. Людина в безкінечності – що вона означає?»[2, с.132]. Розпач людини народжується зі спробою знайти відповідність між двома несумірними величинами: безкінечним фізичним світом, що схожий на безодню, яка здатна поглинути його, і кінечним, мізерним та кволим створінням.

Загубившись серед неозорих просторів, людина відчуває спрагу за сталістю, обжитістю космосу, до якого мимоволі належить. Проте відчуття «дому» залишило її, нагадуючи про себе тугою за «втраченим раєм». Для Б.Паскаля людина позначена тривогою і безсиллям її подолати. Гранична самотність закинutoї в необжитий космос межує з розпачем «мислячої соломинки». Щоб убезпечити себе від настирливих пошуків розуму, людина рятується втечею в розваги, які відволікають її від роздумів про власну сутність. Зазирнувши в її глибини, людина сахається того невідомого, визначення якому вона не знає, і тікає від нього, ховаючись у вирі розваг, насолоджуючись легкими миттями.

Релігійну точку зору стосовно питання людської сутності висловив предтеча екзистенціалістської філософії данський мислитель Сьорен К'єркегор. В його далеких від прагнення побудувати чітку філософську систему текстах проблема людини розглядається через морально-психологічні стани самовідречення, страху, віри та абсурду, які слід розуміти діалектично. Специфіка змістового вектору творів данського філософа зумовлена і його особистою трагедією.

Для С.К'єркегора людина від початку постає самотником, який повинен реалізувати свою сутність через подвиг віри. Першою сходинкою (на якій призупиняється поступ більшості вірян) для нього є самовідречення, найпотужніше в світовій історії, засвідчене в біблійній історії про Авраама та його сина Ісаака. Подвиг Авраама, батька, що вів на смерть обітованне дитя, не співмірний зі звичайною логікою людського міркування, а стоїть на межі абсурду. Віра, уособленням якої є Авраам, є абсурдною, або над-логічною. Справжність екзистенції вимірюється рівнем духовної напруги та страждань, і її людина має нести, стверджуючись на шляху віри. В нагороду за самовідречення від земного світу людині обіцяно вічність із Богом. Проте не лише речі відволікають її від наближення до Творця, а передовсім люди, у близькості з якими має бути відмовлено. Самовідречення приводить до самодостатності, але насправді свідчить про самотність. Ділити на двох подвиг віри здатен не кожен, і К'єркегор зізнається, що він не належить до їхнього загалу.

Самотність у нього постає фундаментальною умовою віри, бо для відречення від світу людина має сам на сам зустрітися зі всезагальним і здійснити акт трансценденції, який змінить її статус із підпорядкованої видимому на таку, що вивищується над ним. Людина «як одиничне переважає над усезагальним; віра – це парадокс, згідно з яким одиничний індивід як одиничне стоїть в абсолютному відношенні до Абсолюту» [3, с.54-55].

Питання про людську природу піддавалося детальному розгляду далеко не в усі часи і протягом багатьох століть не хвилювало уми вчених мужів. Воно спливало на поверхню в часи духовної самотності людини, в пору її радикальної проблематичності для самої себе, як тонко підмітив оригінальний ерусалимський філософ Мартін Бубер. Самотня людина більш схильна вдаватися до самоаналізу. «Ті періоди історії духу, в яких антропологічна думка і зараз вбачає невичерпне джерело досвіду, були часами, коли людину опановувало відчуття гострої самотності... У крижаній атмосфері самотності людина неминуче перетворюється на питання про саму себе, а оскільки це питання безжально оголює й притягує до гри її найпотаємніше, то людина отримує і досвід самопізнання»[4, с.211].

Історія людського духу, за М.Бубером, розгорталася в часи «облаштованості» (Behaustheit) та «бездомності» (Hauslosigkeit). У століття «облаштованості» людина не переймалась рефлексіями з приводу власної природи, адже картина світу була зручною і неproblemатичною, чітко вказувала на її місце та нав'язувала уявлення про сутність. Натомість в епохи «бездомності», до яких М.Бубер відносив й індустріальну добу (можна припустити, що й культура постмодерну отримала б у нього подібну оцінку), людина почувається незахищеною, закинutoю в світ, що позбавлений орієнтирів і видимих основ. Людина, самовизначаючись, завжди співвідносить себе зі світом, а для тих, хто народився в епоху «бездомності», це завдання суттєво ускладнюється.

У роботі «Проблема людини» він звертається до аналізу постановки питання про природу людини з найдавніших часів до сьогодні. В античності в світобудові людині відводилося визначене місце і тому не провокувало розмірковувань про власну сутність. Такий світ, зазначає М.Бубер, цілком придатний для життя. Підняти проблему вперше вдалося Августину, до поглядів якого ми зверталися вище. Питання про власну природу в отця церкви[1] поставлено від першої особи й адресоване Тому, Хто знає на нього відповідь. Проте з усією радикальністю воно прозвучить із вуст людини, яка усвідомила значення відкриття М.Коперніка, що знищило попереднє уявлення про затишність і зрозумілість космосу та поставило людину сам на сам перед безкінечними просторами Всесвіту. Кінець попереднього світу викликав запит беззахисної, бездомної, а тому проблематичної для себе людини, запит про роль і місце в несумірному з

нею космосі, який уже не нагадував «дім». Б.Паскаль, про якого йшлося вище, став виразником поглядів освіченої людини нової доби, людини, закинutoї в прірву безкінечності, нещастя якої полягало в тому, що вона здатна співвідносити себе з нею, що підкреслювало її слабкість.

Гідну уваги відповідь на запити Б.Паскаля дав І.Кант, запропонувавши критичну версію вирішення антропологічної проблеми. Абсурдність буття, яка насувалася на сміливця помислити межу безкінечного, породжувала страх і розпач. І.Кант, торкаючись антропологічного питання в «Пролегоменах до майбутньої метафізики» та в «Антропології з прагматичної точки зору», переніс акцент із проблеми людини на специфіку відношення між нею та світом. Час і простір є трансцендентальними формами сприйняття дійсності людиною, тобто в такий спосіб вона осягає світ. І.Кант запропонував чіткий вектор для аналізу людської сутності, залишивши наступним поколінням епохи самопізнання можливість його завершити.

Реабілітував неактуальну в філософії Гегеля антропологічну проблему Л.Фейєрбах, редукувавши все наявне буття до людського (Sein до Dasein) і вивищивши людину над природою та наділивши її унікальним статусом називати та структурувати її. Саме у Л.Фейєрбаха М.Бубер прочитав тезу про визначення людської індивідуальності через Іншого, Я через зв'язок із Ти. Це стало поштовхом для розроблення М.Бубером власного світогляду – філософії діалогу.

З радикальною гостротою стан самотності виявився в ХХ столітті. Таке розгортання подій зумовили два фактори: перший – спричинене національними революціями та індустріалізацією руйнування старого соціального укладу життя, нівелювання усталених суспільних зв'язків, таких як сім'я, сільська чи міська спільноти. Відбувався процес, про який М.Хайдеггер писав як про «втрату коріння» [5]. Буржуазні спільноти стали настільки великими, що так їх можна класифікувати тільки формально, зважаючи на їхню чисельність[2]. Між членами таких спільнот відсутній безпосередній контакт, що породжує стан екзистенційної загубленості. «Тоді й починається новий напад світової самотності. Людині нового часу, яка... втратила відчуття своєї облаштованості в світі, тобто відчуття космологічної безпеки, органічні форми суспільного буття обіцяють одомашнення життя, безхмарне існування в прямих зв'язках із собі подібними і ту соціологічну впевненість, яка захищає її від відчуття повної закинutoї. Але відтепер ця можливість чим далі, тим більше вислизає від неї» [4, с.246-247]. Звичні для сучасної людини форми соціальної заангажованості, такі, як праця, партія чи клуб, симулюють справжність стосунків і насправді є рутинною, яка відволікає людину від падіння в прірву самотності. Другим фактором сучасної кризи є відторгнення людини від її творіння: в галузі техніки людина з творця перетворилася в придаток до знаряддя праці, споживання вийшло з-під контролю, політика жорстоким прикладом Першої світової війни засвідчила свою ірраціональність. Все вказувало на те, що ніхто не може бути певен, що він – справжній хазяїн своєї долі; середовище, в якому він має стверджувати своє життя, є непевним і алогічним.

Проілюструвати проблему самотності в ХХ столітті можна завдяки вченню М.Гайдеггера, яке він назвав «фундаментальною онтологією» і відхрещувався від розуміння його системи як антропологічної. Втім, «фундаментальна онтологія» є вченням про наявне буття як таке, тобто про Dasein, буття, яке здатне ставити собі питання про власну сутність. Серед усього суцього нам відомий тільки один вид, який можна віднести до категорії Dasein, – і це людина. Тому, наперекір настанові М.Гайдеггера, наш аналіз його системи буде націлений на виокремлення антропологічного сенсу, завдяки якому ми зможемо наблизитися до проблеми цієї статті – проблеми самотності.

Ситуація, виходячи з якої М.Гайдеггер аналізує Dasein, є близькою до стану, який Ф.Ніцше охарактеризував фразою: «Бог помер». У десакралізованому світі людині – носію наукового світогляду – тільки й залишається, що звернутися до себе самої. Такою, як зазначає М.Бубер, є основа умовисновків М.Гайдеггера. Замість антропологічного питання, яке піднімає людина-самітник, постає новий запит про відношення людського буття (Dasein) до буття взагалі (Sein). Цікавою особливістю гайдеггерового аналізу Dasein, яка стосується нашої проблематики, є характер відношення Dasein до всього іншого буття: це відношення визначається ані через зіставлення з кардинально іншим божественним буттям, ані через пізнання себе у зв'язку з безумовно іншим, проте подібним людським буттям «Ти».

Dasein – категорія принципово монологічна, яка, на думку М.Бубера, частково може бути замаскована й інтерпретована як діалогічна завдяки таким категоріям М.Гайдеггера, як «буття-в-світі», «повсякденність», «разом-буття» (Mitsein). Проте цілісність, яку отримує Dasein через звернення до самого себе, і його ілюзорна самодостатність вказує лише на перетворення людини на самітника, який не має шансів розірвати кайдани своєї самотності. «Людина «дійсного» наявного буття в гайдеггерівському сенсі, тобто людина само-буття, яка, за М.Гайдеггером, є ціллю екзистенції – це не людина, яка дійсно живе з іншою людиною, а навпаки, непридатна до такого життя, тобто така, для якої дійсне життя існує тільки в спілкуванні з самою собою. Але це тільки видимість дійсного життя, витончена і згубна гра духу. Саме таку сучасну людину... віддзеркалює філософія Гайдеггера» [4, с.259]. Засновник фундаментальної онтології сам зізнавався, що, аналізуючи Dasein лише в модусі його взятості на самого себе, він виокремив лише один із фрагментів його сутності [6, с.17], той, який був необхідний для побудови загальної онтології. І саме цей фрагментарний зріз підкреслив ситуацію радикально самотньої людини. Ціль екзистенції для М.Гайдеггера – у само-бутті, а самість – це замкнута система. Проте якщо у С.К'єркегора самотність постає вихідним пунктом творення особистості, яка звільняє місце для спілкування з Богом, то у М.Гайдеггера самотність перетворюється на самоціль, що втратила, порівняно з міркуваннями С.К'єркегора, сенс. Людина у данського мислителя в самотності вивищується для розмови сам на сам з Богом; натомість у М.Гайдеггера вона повертається

обличчям тільки до себе. «А оскільки в граничній дійсності не можна стояти віч на віч із самим собою, то вона стоїть у своїй турботі та страхі перед Ніщо»[4, с.263-264]. Самітник М.Гайдеггера – це десакралізований індивід С.К'еркегора, позбавлений можливості вступити у живе відношення з іншою самістю.

Категорія «відношення» є засадничою у філософії діалогу М.Бубера, адже воно є ціллію вигартованої в самотності, дійсної, незалежної самості, яка тільки й може вступити в розмову з подібною вільною особистістю. «Відношення» перемагає самотність і «вибудовує над прірвою світового жаху міст від самотності до самотності» [4, с.266]. Людина, що стала самітником, вчинила так заради того, щоб могла реалізувати «Ти». В праці «Я і Ти», як і в багатьох інших, М.Бубер звертається до цього засадничого для його філософії сутнісного відношення «Я-Ти», в якому «Я» підкреслює повноту буття «Ти» для нього, а все інше починає жити в його світлі[7, 28]. Зрозуміти таїну самої себе людина може тільки вдивляючись у дзеркало, яким є інший[3].

Для М.Бубера початкова самотність є ситуацією, яка сприяє формуванню і ствердженню людського духу, адже тільки звернувшись обличчям до самого себе можна дати собі визначення чи накреслити перспективу майбутнього поступу. Проте початкова самотність має бути подолана зі збереженням позитивної пізнавальної енергії, екзистенційної напруги, якою карається особистість. Незатишність самотності спонукає людину позбутися цього стану, тому одним із варіантів втечі від самотності є індивідуалізм, другим – колективізм, що так яскраво маніфестує своє буття сьогодні. Індивідуалістична парадигма передбачає поетизацію самотності, своєрідну *amor fati*, в якій самітник ховається від жаху і розпачу свого буття. Колективізм чи масовість, популярніша в наш час реакція на самотність, дозволяє індивіду злитися з колективною ідентичністю групи, не докладати зусиль до відшліфовування власної, що призводить до її втрати. На думку М.Бубера, єдиний продуктивний шлях подолання самотності із збереженням її творчого потенціалу лежить у вибудовуванні тонкого відношення «Між» духом і духом, яке реалізується в діалозі. Це відношення має бути засадничим у побудові антропологічної системи, що відповідатиме дійсному життю.

Проаналізувавши підхід до питання самотності у феноменології М.Гайдеггера та у філософії діалогу М.Бубера, варто перейти до розгляду екзистенціалістської точки зору на цю проблему. Вище було з'ясовано специфіку розуміння самотності у філософії Б.Паскаля та С.К'еркегора як предтеч екзистенціалізму. Проте можна з певністю стверджувати, що для цієї парадигми світосприйняття загалом властиве уявлення про відстороненість, осібність людини від зовнішнього стосовно неї буття, про принципову незлітність, неподібність світові. Ця характеристика людського духу коріниться в самому способі буття людини, є її невідчужуваною частиною. Як зазначає дослідник феноменів людського буття О.Б.Демидов, ця специфічна осібність екзистенції виявляється в двох варіантах: «самотності-відокремленості» і «самотності-відповідальності» [9].

Серед світової плеяди мислителів, що переймалися питанням самотності в цьому ключі, іспанський філософ Хосе Ортега-і-Гасет відзначився найвлучнішими, на нашу думку, міркуваннями. Він звертається до концепту «радикальна реальність», що характеризує людську екзистенцію, відносно якої все інше суще є гносеологічно другорядним. «Людське життя – це дивна реальність, стосовно якої перше, що потрібно сказати, це те, що вона є базовою реальністю в тому значенні, що до неї мають бути звернені всі інші... і в той чи інший спосіб мусять поставати саме з неї» [10, с.437]. Упевненість у власній реальності є безсумнівною, натомість дійсність усього іншого можна залишити під знаком питання. Досвід власного життя первинний, такий, що поза всякими сумнівами даний «Я» завдяки можливості інтроспекції. Натомість життя іншого – це завжди видимість, в якій можна сумніватися, це «завжди епізод, розіграний на кону мого життя» [11, с.502]. Ортега ілюструє цю думку, наводячи приклад із болем: власний біль безсумнівний, а про існування болю іншого можна здогадуватися тільки зважаючи на його вияви, відображені в рухах і міміці. Безсумнівним є тільки сам зовнішній вияв, натомість його причини не очевидні. Тому «початковою реальністю» філософ називає саме життя кожного окремого індивіда, яке оцінюється ним же самим. Втім, таке постулювання життя як «початкової реальності» є не онтологічним, а методологічним кроком, що убезпечує від соліпсизму чи егоїзму. Припущене звинувачення знімається, «оскільки реальність – це все те, з чим ми мимоволі повинні рахуватися, оскільки, хочемо ми того чи ні, *воно-тут, воно відбулось*»[11, с.503].

Х.Ортега, так само, як і М.Бубер, звертається до конструктивного сенсу людської самотності: саме завдяки усамітненню та інтроспекції уможливується продуктивне конструювання власної самості. Самотність є ключем до таємниці людяності. Кожна людина здатна до цієї принципової відокремленості від інших, і саме в усамітненні, в окремішності, відділеності від них може творити власну сутність. Тільки початкова самотність може допомогти людині стати здійсненням свого проекту, стати тим, ким вона є.

У безодні початкової самотності, якою неминуче є наше життя, існує і постійно дає про себе знати перманентна прага спілкування, виходу за межі себе, взаємності, що реалізується в дружбі та любові. «Справжня любов – це лише спроба обмінятися самотністю»[11, с.511], – пише іспанський мислитель.

Вихідна теза екзистенціалізму про те, що існування передує сутності, вказує на неминучість самотійного конструювання людиною власної самості. Французький філософ Ж.-П.Сартр, представник атеїстичної гілки екзистенціалізму, вказує на відсутність напередданої «людської природи»; тому людина століттями безрезультатно шукає собі визначення і щоразу схиблює, намагаючись народити бажану дефініцію. Початкова ненаповненість людської екзистенції сенсом покладає на неї зобов'язання стати тією

людиною, якою вона хотіла б бути, реалізувати власний проект, вектор якого кожен вибирає самотужки. Тому людина відповідальна за те, ким вона є. Йдеться про невідчужувану відповідальність за здійснення власної індивідуальності, за плекання «Я». Вибір є невідчужуваним, адже навіть той, хто відмовляється вибирати, робить вибір на користь відмови. Тому Ж.-П.Сартр називає людину приреченою на свободу [12, с.327]. Він трансформує теорію відповідальності, розширюючи її до вселенських масштабів: творячи власний образ, людина мимоволі долучається до конструювання образу своєї епохи. Тому на ній лежить відповідальність за обличчя всього людства.

Позитивну грань людської самотності відзначив Г.Торо, представник американського трансценденталізму, що значною мірою тяжів до романтизму. Він указав на негативні конотації поняття «самотності» і на позитивний сенс «усамітнення». «Самотність» не залежить від наявності людей поряд: «Ми часто буваємо самотнішими серед людей, аніж у тиші наших кімнат» [13, с.480]. Сам Г.Торо провів два роки, усамітнівшись у лісі, а роздуми, народжені у затишку природи, лягли в основу його популярної книги «Уолден, або життя в лісі». Власне, зовнішній світ для трансценденталістів, на відміну від представників екзистенціалістської думки, запрошує людину стати частинкою його гармонії й затишку. Це не «закинутість» в абсурд буття, а облаштованість, як сказав би М.Бубер, у його «домі». Тому в дистанційованні від інших людей Торо вбачає можливість ствердити в собі людину і віднайти ту допустиму кількість часу, проведеного з іншими, яка не збезцінить співбуття з ними.

Висновки

Виявивши розмаїття смислових конотацій стану самотності, можемо резюмувати думки мислителів, які, за визначенням М.Бубера, могли відчувати продуктивний дух «бездомності», що спонукав їх знов і знов досліджувати таємниці власної природи. Очевидно, антропологічне питання є глибоко екзистенційним. Запит про людську природу так довго залишається без вичерпної відповіді завдяки своїй потенції мати будь-яку відповідь. І в цьому переконує Ж.-П.Сартр, вказуючи на те, що існування передує сутності, а остання витворюється автономно. З іншого боку, антропологічне питання, логічним підпунктом якого є запитання про зміст самотності, є глибоко діалогічним, а тому дає підстави для подолання самотності. Адже самотність породжує незадоволення і бажання його позбутися, розділивши з Іншим, хай то буде Бог, людина чи зовнішній світ. Важливою є інтенція екзистенції, що виривається з глибини її сутності й кличе вибудувати отой місток над прірвою, що пролягла між духом і духом.

Список літератури

1. *Святий Авеустин*. Словідь. – К.: Основи, 1999. – 319с.
2. *Паскаль Б.* Мысли. – М.: Изд-во имени Сабашниковых, 1995. – 480с.
3. *Кьеркегор С.* Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – 383с.
4. *Бубер М.* Проблема человека / Бубер М. Два образа веры. М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ». 1999. – 592с.
5. *Хайдеггер М.* Отрешенность. – Пер. Солодовников А., 1991.- <http://www.philosophy.ru/library/heideg/estr.html>
6. *Хайдеггер М.* Бытие и время. – М.: "Ad Marginem", 1997. – 451 с.
7. *Бубер М.* Я и Ты / Бубер М. Два образа веры. – М.: ООО «Фирма «Издательство АСТ». 1999. – 592с.
8. *Рамінес Х.Л.* Homo instrumentalis. Роздуми (не лише песимістичні) про панування технології і відмову людини від свободи // Рамінес Х.Л. Поновлення Риторика як основа громадянства і освіти. – Львів, Центр гуманітарних досліджень; Київ: Смолоскип, 2008. – 96с.
9. *Демидов А.Б.* Феномены человеческого бытия. – Минск, ЗАО Издательский центр «Экономпресс», 1999. – <http://www.psylib.ukrweb.net/books/demid01/index.htm>
10. *Ортега-и-Гассет Х.* История как система / Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Издательство «Весь мир». 2000. – 704 с.
11. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди / Ортега-и-Гассет Х. Избранные труды. – М.: Издательство «Весь мир». 2000. – 704 с.
12. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Сумерки богов. – М.: «Политиздат», 1989. – с.319-344.
13. *Торо Г.* Уолден, или жизнь в лесу. – М.: Худож.лит. 1986. – 639 с.