

ДИСКУСІЇ

Ельвіра Чухрай

ПІДВОДНІ КАМЕНІ АНАХРОНІЧНОГО АНАЛІЗУ: КНИГА ПРОПОВІДНИКА, СЕНС ЖИТТЯ І СЕНС У ЖИТТІ

Тлумачення біблійної книги Проповідника¹ в термінології «сенсу життя» завжди становило теоретичну проблему, пов'язану з очевидним анахронізмом. Адже йдеться про приписування терміна, винайденого наприкінці XVIII ст., текстові, який наразі неможливо датувати з точністю до століття, оскільки дослідницькі позиції охоплюють діапазон від V до II ст. до н.е. (зокрема, часто йдеться про III ст. до н.е.). Таке приписування завжди потребує серйозного обґрунтування. Бо навряд чи є очевидним, що гебрійське *חַבְּלִי* (*hāḇēlī*, в укр. перекладах «марнота»; див. I: 2) можна «природно» перекладати через відповідник «безсенсовість», приписуючи давньому авторові сучасну мисленнєву схему «сенсу життя» (і поготів – «сенсу в житті»). Тобто, що система культурних і інтелектуальних орієнтирів, властива давньому авторові, збігається з аналогічною системою, властивою новітньому інтелектуальному дискурсові, який постав фактично в XIX ст. Іншими словами, що поняттєвий інструмент, виготовлений в лабораторіях думки Фридриха Шлегеля, Шопенгавера, Толстого, Ніцше та інш., використовувався також автором давнього тексту, нехай і без вживання самого терміна. Ідеться, на мій погляд, про справді непросте доведення. І, звісно ж, воно може здійснюватися в різний спосіб. Але будь-яка подібна стратегія не гарантує успішного результату, тобто залишиться ризикованою, оскільки завжди буде присутній ризик анахронічної надмірності в приписуванні давньому авторові сучасних думок, уявлень, *зовсім* йому не властивих.

Ці питання я розглядала раніше [Чухрай 2017], але нова книга Артура Кіфера «Еклезіяст і сенс життя в стародавньому світі» [Keefner 2022]² дає привід знову оцінити як коректність чергової конкретної спроби анахронічного аналізу, так і, взагалі, можливість і плідність останнього. Ідеться про оцінку не просто концепції Кіфера зокрема, а про продовження дискусії щодо історико-філософської коректності тлумачень, які *істотно модернізують* традицію розуміння того чи того давнього сюжету, свідомо

© Е. Чухрай, 2022

¹ Щодо відтворення назви біблійної книги *קְהֵלֶת* (*qōheleṭ*) я орієнтуюся на український переклад Івана Хоменка: «Книга Проповідника» (далі – КП). Інші поширені назви цієї книги: «Когелет» (відтворення назви гебрійською) і «Книга Еклезіястова (або Проповідника)» (у перекладі Івана Огієнка).

² Надалі посилання на цю книгу подаватимуться в круглих дужках із зазначенням номера сторінки після скорочення р. (page), без прізвища автора і року видання.

застосовуючи для перекладу давніх текстів цілковито новітні термінологічні ресурси³. Очевидна неминучість цього процесу не знімає питання про коректність його форм у межах історії філософії як дисципліни.

У першому розділі цієї статті я опишу суть пропозиції Кіфера щодо застосування трієстої концепції сенсу в житті, нещодавно розробленої в межах «позитивної психології», до проблем сучасної екзегетики Книги Проповідника. У другому розділі я піддам критиці деякі недоліки цієї концепції. У третьому розділі проблемність анахронічного тлумачення давніх текстів буде продемонстровано за допомогою аргументів концепції неперекладності філософських термінів, сформульованої в Європейському словникові філософій. Висновок буде присвячено міркуванням щодо меж історії філософії як історії проблем з огляду на неминучі розриви в тягlostі філософської проблематики.

I. Артур Кіфер про сучасну ситуацію з тлумаченням Книги Проповідника як однієї з концепцій «сенсу життя»

Власне, книга Кіфера є продуктом часу, коли дослідницьке середовище уже давно дискутує з проблеми сенсу життя в КП, а описана вище традиція перекладу стала важливою підвалиною мейнстримності такої дискусії. Адже переважна більшість дослідників нині виходять з Проповідникового «погляду» на сенс життя як з деякої *самоочевидності* й дискусія зводиться переважно до того, що саме слід розуміти під цим «сенсом». Гадаю, мені спершу варто повторити свою тезу про істотну зміну підходів у англійських перекладах КП після 80-х років ХХ ст., коли *futility, meaningless, nonsense, pointless, useless*, доповнених зворотами *nothing makes sense, nothing matters*, стали основними відповідниками *hābēl* [Чухрай 2017: 69-70; див. також Meek 2016]. Зрештою, не залишився вільним від впливу цієї традиції й Іван Хоменко, чий переклад Біблії українського вийшов друком 1963 року. У преамбулі до КП перекладач зазначає, що в цій книзі йдеться про «глузд людського життя-буття», «глузд людського існування» [Хоменко 2007: 767]. Кіфер, молодий дослідник, що, приходячи в науку, застає гостру і за давню проблему, природно прагне запропонувати її розв'язання. Але ця його спроба може стати приводом для масштабнішої методологічної дискусії, ніж відображена в його книзі.

Варто зазначити, що книга Кіфера є розгортанням ідеї, викладеної в статті 2019 року [Keefe 2019]. Деякі частини тексту цієї статті без змін наводяться в книзі, особливо це стосується ґрунтового Вступу, присвяченого роз'ясненню базових ідей, методології і структури праці⁴. Тому я вважаю доцільним розглядати підхід автора в динаміці, властивій його дослідницькому проєктові, і звертатися, за потреби як до тексту 2022, так і до тексту 2019 року.

³ Оскільки нові ресурси (і поготів – способи) філософування неминуче тягнуть за собою переосмислення традиції, ми завжди будемо свідками спроб подивитися, наприклад, на Аристотелеве вчення про *ousia* через Гайдегерове *Dasein*, на Гегелів *Geist* через призму «культури», на античне поняття *ψυχή* через призму «психіки» тощо. Праці, подібні до «Європейського словника філософій», описують чималий масив подібних модернізацій. Новації у філософуванні завжди (свідомо чи, рідше, несвідомо) співвідносять себе з традицією, це неминучий процес. Мені ж йдеться не про філософські синтети, а про історико-філософську методологію. В останній теж час від часу стаються революційні зміни, але її специфіка передбачає більшу коректність у поводженні з традицією, більш свідоме й об'єктивне співвіднесення з нею, ніж те, яке можуть собі дозволити творці нових філософських вчень.

⁴ Стаття обмежена розробкою методології: окресленням новітнього трієстого підходу до сенсу в житті, запропонованого Френком Варелою і Майклом Стергером (2016), представниками т.зв.

«Дебати про “сенс життя” в Еклезіасті» Кіфер локалізує в межах наукової біблійної екзегетики, як вона склалася в англomовному світі. Перший академічний приклад такого тлумачення він датує 1904 роком⁵, констатує зростання популярності проблематики протягом XX століття. Особливо відзначено Кіфером 1984 рік, коли вийшла третя редакція New International Version, де *hābēl* у перекладі КП відтворено як «безсенсовість» [meaningless]; ця подія potrаkтована як «кульмінація» (р. 1) зазначеної дослідницької тенденції, що набувала поширення протягом усього XX століття.

Чітко позиціонуючи себе як частину цих дебатів, Кіфер ще у 2019 році поставив собі за мету зближення основних конкурентних позицій в екзегетичній дискусії про те, чи справді Проповідник, концептуальний персонаж КП, веде мову саме про «сенс життя», а не про «альтернативні питання, не менш всеосяжні чи важливі для людського життя, але не пов’язані з його “досенсовістю”» [Keefer 2019: 448]. Деякі дослідники, навіть приймаючи переклад і тлумачення *hābēl* як «безсенсовості», не співвідносять ці моменти з тематикою «сенсу життя». Кіфер цитує як приклад позицію Чун-Леона Сіо (Choon-Leong Seow), згідно з яким Проповідник «має на увазі не те, що все є безсенсовим чи незначущим, а те, що все перебуває за межами людського сприйняття і розуміння» (р. 3). Тематика меж людського пізнання і контролю, звісно, стосується життя в цілому, але не того, як воно може бути «досенсовим».

Ці два табори (ті, хто визнає, і ті, хто не визнає КП текстом про сенс життя) істотно не згодні між собою, але рівень цієї дискусії Кіфер визнає малозадовільним, оскільки опоненти мінімально взаємодіють задля знаходження точок дотику й не прагнуть досягнути порозуміння. Вони просто виходять з того, що КП звертається або не звертається до такого поняття, як сенс життя.

За Кіфером, причина такого стану справ полягає в нечіткості самого питання про сенс життя, самої його постановки в даній дискусії. Воно є «відверто розмитим», це не «погане питання», а питання, яке важко зрозуміти (р. 1). Питання на кшталт «що таке сенс життя? Чи має життя сенс? А також – коли й чому воно стає досенсовим» (ibid.). Усі ці питання неточно поставлені й цілковито залежать від того, що розуміти під «сенсом». Останнє «слово» (Кіфер уникає називати його «терміном») пояснюють по-різному. Цей різнобій природно переноситься й на дебати довкола КП. Отже, виявляється, що учасники дискусії насправді не дуже чітко уявляють ні те, що вони стверджують, ні те, що вони заперечують. А тому може виявитися, що між ними більше згоди, ніж їм здається.

«позитивної психології», і первинними пробами її застосування до тлумачення КП. У книзі, за повного збереження цих методологічних моментів, сенс в житті, інтерпретований як властива тема КП, співвіднесено з мотивом страждання. Тему «страждання – сенс» у книзі проаналізовано на матеріалі давньоєгипетської, давньомесопотамської і давньогрецької літератур. Зазначений аналіз слугує свого роду увертюрою до аналізу власне КП у трьох останніх розділах.

Структура статті: Вступ; Психологічні визначення сенсу життя; Когерентність; значущість, мета; Відношення між когерентністю, значущістю і метою в Еклезіасті; висновок.

Структура книги: Переднє слово; Скорочення; 1. Вступ; 2. Страждання і сенс в єгипетській літературі; 3. Страждання і сенс в месопотамській літературі; 4. Страждання і сенс в грецькій літературі; 5. Еклезіаст і сенс життя; 6. Еклезіаст, страждання і радість; 7. У контексті: Еклезіаст, страждання і сенс у стародавньому світі і в Старому Завіті.

⁵ Звісно, тлумачення КП у контексті «сенсу життя» пропонувалися протягом усього XIX століття, передовсім у літературному середовищі [Чухрай 2014: 197-199]. Утім, Кіферові йдеться лише про локальний екзегетичний контекст, тому його датування є цілком виправданим.

Позиція Кіфера полягає «почасти в тому, що дослідження потребує таксономії» (р. 2). Кіфер визнає слушність аргументу, згідно з яким надто точні поняттєві таксономії усувають «лінгвістичну неоднозначність», інколи вельми корисну для роботи з давніми текстами (адже ця неоднозначність може увиразнити змістову глибину давніх термінів). Але він вважає, що методологічний підхід дослідника не може бути неоднозначним, спиратися на неоднозначні інструменти. А тому, щоби поняття «сєнс життя» було ефективним інструментом, його слід чітко визначити. І застосувати для цього визначення «небіблійні ресурси», а саме – напрацювання позитивної психології.

Оскільки «термін *חַיִת* нам приносить текст, а поняття “сєнс життя” в текст привнесли ми самі» (р. 7), ми маємо тут бути настільки ясними, наскільки можливо. За Кіфером, це є винятково важливою імперативною вимогою у випадку роботи з давнім текстом, що «так легко може стати жертвою анахронічної інтерпретації або вмістисем для сучасних припущень» (ibid.)⁶. Звідси, за Кіфером, строга поняттєва таксономія концепту сєнс життя не тільки не призведе до втрати його суті, а ще й «прояснить багато понять, пов’язаних із цією ідеєю в Еклезіасті» (ibid.).

Однак Кіфер свідомий того, що це висвітлення також несе в собі ризик, ризик «надмірного визначення» (ibid.). Ризик того, що ми бачитимемо в тексті самі лише «сторонні [external] категорії» (ibid.). А саме, «вживаючи гідні довіри психологічні інструменти, ми можемо демонтувати Еклезіаст, скласти всі його частини в три акуратні стоси і висувати, що сєнс життя – єдине піклування Когелета. І вуаля!» (ibid.). Щоб запобігти цьому спотворенню, Кіфер пропонує вживати визначення сєнсу життя як початковий, а не як кінцевий пункт дослідження і неодмінно брати до уваги ті матеріали в КП, «які можуть зовсім не мати до діла із психологією, і пасажі, що розтягують дефініцію сєнсу життя й, можливо, суперечать їй» (ibid.). У результаті, кожна з цих можливостей стане реальністю, де яснота психологічних ресурсів принесе користь інтерпретації КП, запобігши при цьому надмірному визначенню. Надалі ми розберемо, чи має Кіфер методологічні можливості це зробити.

Уніфікувати поняття сєнсу життя Кіфер прагне на основі однієї з доволі резонансних концепцій (т. зв. «троїстої концептуальної схеми»), нещодавно запропонованої Френком Мартелю і Майклом Стегером [Martela, Steger 2016]. Найстислішою характеристикою цієї концепції, на мою думку, є резюме щойно згаданої статті: «Дослідники, здається, мають два основні шляхи розуміння того, що означає сєнс в житті: когерентність і мета, а третій шлях, значущість, привертає дедалі більшу увагу. Когерентність означає відчуття зрозумілості й сєнсу в житті. Мета означає відчуття основних цілей, завдань і напрямку в житті. Значущість пов’язана з відчуттям невід’ємної цінності життя й того, що воно варте життя. ... Стверджуючи, що настав час переходити від невибіркового розуміння сєнсу до розгляду цих трьох аспектів окремо одне від одного, стаття вказує на нове майбутнє для досліджень сєнсу в житті» [ibid.: 351].

Отже, мета Кіфера – «довести, що Еклезіаст справді звертається до сєнсу життя, але звертається «згідно з наперед запровадженим троїстим визначенням досєнсовості, як воно окреслене психологічними дослідженнями» (р. 7)

За Кіфером, когерентність, мета і значущість – три категорії, які не тільки надають дефініцію, широко розповсюджену й нечіткому в біблієзнавчій дискусії поняттю,

⁶ Не можу не погодитися зі справедливістю такого зауваження. Справді, нечіткість сучасних аналітичних інструментів може істотно спотворити розуміння давнього тексту, тому Кіферова настанова на ясноту цілком слушна. Однак її слушність анітрохи не означає, що застосування навіть зразково визначених сучасних понять саме собою було б гарантією від анахронізму.

але й розкривають, як саме Проповідник звертається до різних аспектів сенсу життя і як ці аспекти збагачують наше розуміння КП як цілого.

Показово, що Кіфер, посилаючись на Мартелу і Стегера лише у виносці, воліє в основному тексті вести мову про загалом «дослідників-психологів», прагнучи створити враження широкого консенсусу в царині психології щодо того, «що ми маємо на увазі, коли говоримо про сенс життя»; згідно з цими дослідниками, люди, порушуючи питання про сенс життя, «мають на увазі одну з трьох речей... У житті є глузд [life makes sense]⁷; життя має цілі, які спрямовують його; або ж – життя саме по собі є значущим. Ці три концепції співвідносяться, відповідно, з “когерентністю”, “метою” і “значущістю»» (р. 9). Перевагами застосування цього підходу до білійних досліджень, передовсім до тлумачення КП через призму «досенсовості» і «безсенсовості», Кіфер називає «дефініційну ясноту» і «розширену троїсту концептуальну схему для розуміння сенсу в житті» (ibid.).

Надалі в Кіферовому Вступі докладніше прояснюється суть кожного з елементів описаної щойно «троїстої схеми». Оскільки в книзі цей доволі «схоластичний» матеріал викладено розлогіше, ніж у статті, наведу компактно цитату з останньої:

«“Когерентність”» відноситься до когнітивного розуміння життя людиною, оскільки життя “має сенс”, оскільки в ньому можна розрізнити передбачувані та впізнані моделі. Коли життя є когерентним, воно зберігає епістемологічну цілісність, особливо щодо стабільних моделей причини та наслідку. Другий тип, “мета”, виникає тоді, коли життя має майбутню, головну мету. Ця мета дає напрямок життю і має значення для поточної діяльності, тому сказати “моє життя має мету” означає сказати “моє життя має сенс”. По-третє, “значущість” стосується життєвої цінності або цінності, де фактори минулого, теперішнього чи майбутнього створюють життя, яке “має значення” [matters]» [Keefer 2019: 450].

Зазначена «схоластичність» полягає в тому, що ці результати емпіричних узагальнень не розроблялися як концептуальна схема, й іноді цей брак узгодженості дається взнаки. Наприклад, Кіфер зауважує, що, «виходячи з цих визначень, виникає ймовірність того, що майбутні цілі можуть надати значущості нинішньому життю людини. ... Цей зв'язок передбачає деякий збіг між категоріями мети і значущості та ставить питання про те, наскільки вони насправді відрізняються» [ibid.: 451]. Але Кіфер, щосили прагнучи доповнити так важливу йому «ясноту» належними концептуальними розрізненнями, каже своє *distinguo* й – не складно здогадатися – таки переможно досягає своєї мети⁸. Не полемізуючи з цією віртуозною діалектикою, хочу тільки відзначити,

⁷ Я перекладаю зворот *make sense* (у значенні *be intelligible, justifiable, or practicable*) на основі відповідних йому українських усталених виразів «який в тім глузд?», «у тому є глузд» тощо. Оскільки *sense* не має в цьому усталеному звороті термінологічного значення, я не вважаю за потрібне змінювати усталений термін «сенс життя», що є українським відповідником *meaning of life*. Глузд/*sense* у цьому випадку не має якогось особливого термінологічного значення. Його обрано лише для того, щоб не перекладати *make sense* як «мати сенс», що призвело б до плутанини *meaning / sense*.

⁸ «Хоча ці два концепти справді збігаються, оскільки встановлення мети життя може зробити це життя вартим того, щоб його прожити, вони, зрештою, залишаються різними: значущість оцінює життя в цілому — минуле, сьогодення і майбутнє, тоді як мета зосереджується лише на майбутньому й постає як мотивація до життя. Одна оцінює сьогодення на основі багатьох джерел (значущість); друга дає імпульс для життя, заснованого на майбутньому (мета). Когерентність стоїть окремо від обох цих категорій, оскільки вона просто описує – а не оцінює – світ таким, яким його бачить людина» [ibid.: 451].

яких іноді подвигів вимагає системне узгодження понять, що насправді постали з потоку емпіричних даних і навіть не здогадувалися про те, що між ними існує неабияке системне співвідношення.

Важливо зазначити, що Кіфер є достатньо вдумливим і уважним дослідником, щоби зрозуміти співвіднесеність своєї методології саме з *підходом*, що тлумачить КП через призму сенсу в житті. Ідеться про свідомі зусилля зі вдосконалення саме цього підходу, усунення диспропорцій саме в його застосуванні. Термінологічна чіткість є для Кіфера підставою заявити, що *тільки* завдяки їй з'являється можливість «багато що сказати про сенс життя в Еклезіасті, як і в іншій давній літературі» (р. 8).

Утім, троїста концепція сенсу життя – лише частина Кіферового методу, який теж постає троїстим: «використовувати зовнішні категорії, щоби внести визначення і ясноту в нечіткі концепції, що постали в царині біблійного тлумачення, поряд із цим з однаковою повагою ставлячись і до критичних прийомів біблійних студій, і до того історико-культурного значення, яке Еклезіаст мав для своєї давньої аудиторії» (ibid.). На його думку, біблійні студії досягли того, чого досягли, завдяки не так гебрайській лексикографії і критичному коментуванню Біблії, як тому, що вони послуговувалися «власною мовою й поклалися на свої власні ресурси» (ibid.). І тому саме метод як баланс «зовнішніх» інтерпретативних інструментів і уважного ставлення до самого тексту КП, на думку Кіфера, робить його книгу не просто помітною, а найкраще, ніж будь-яка інша, пристосованою до того, щоб мати справу з «питанням про Еклезіаста і сенс життя» (ibid.). Це питання Кіфер називає «оманливо простим». Але для відповіді на нього не досить діагностувати проблему й обрати найкращий шлях її розв'язання. Потрібно зробити три складних і важливих кроки: (1) тільки чітко визначивши, що таке «сенс життя», ми можемо визначити, чи присутній він у КП, і якщо присутній, то як саме; (2) потрібно запровадити поняття, що є в КП спорідненим із сенсом життя, а саме – поняття страждання, що постає як допоміжна теза Кіферового дослідження; (3) «присутність цих двох ідей, сенсу життя і страждання, має бути ідентифікована в інших текстах стародавнього світу, що утворюють той контекст, в якому Еклезіаст можна буде зрозуміти» (р. 8-9).

Описавши таким чином Кіферову концепцію, я можу перейти до її критики. Мова не про загальну критику даного дослідження, а лише про критику його методології, точніше – методології того дослідницького напрямку, до якого він належить. Саме методологія визначає межі можливої результативності. Перебуваючи в межах методу, ми ніколи не отримаємо більшого результату, ніж дозволяють ці межі. Отже, мене цікавить *тип* питань, на які зможе і на які не зможе відповісти автор, а також відповідність окресленої ним моделі дослідницькому об'єктові. Іншими словами: якщо присутні міркування про сенс життя (хоч і без використання самого цього терміна) справді притаманні КП, чи зможе Кіфер це показати, спираючись на свою методологію? Конкретні ж екзегетичні результати мають оцінювати, звісно, фахівці з біблеїстики і давньосхідних літератур.

II. Пізнавальні можливості троїстої концептуальної схеми і Кіферового «ясного» сенсу життя

Концептуальна яснота завжди бажана в будь-яких дослідженнях, але не завжди вона може стати достатньою умовою успіху. Дещо незвичне звертання біблеїста до психологічних дискусій є сміливим і креативним кроком. Але що сміливіший крок, то

ретельнішою має бути його оцінка, бо дослідницька сміливість цінна тоді, коли є добре обгрунтованою. Щоби зрозуміти пізнавальні можливості Кіферового концепту «сенс життя», буде логічним з'ясувати відповідні можливості його психологічного прообразу.

1. Що досліджують Мартела і Стенгер?

1.1. Автори цитованої Кіфером статті одразу наголошують на принциповій відмінності між сенсом *життя* і сенсом *в житті*⁹. Перший вони вважають продуктом філософування, другий – продуктом життєвого відчуття пересічної людини, що прагне описати своє благополуччя. Отже, ідеться про узагальнення психологічної емпірії, жодним чином не пов'язане з елементарними філософськими узагальненнями, не кажучи вже про долученість до якоїсь інтелектуальної традиції.

1.2. Мартела і Стенгер справді досліджують те, що звичайні люди, відібрані згідно з процедурами створення коректної вибірки, *думають, коли* постає питання про сенс життя. Уся суть підходу психологів – у цій коректності. У відборі випадкових людей, що поставатимуть як репрезентативний зріз суспільства, у замірах масової свідомості (іноді мало відмінної від колективного несвідомого). Ідеться про ті відповідники, які в масовій свідомості деяких суспільств певного часу (західні суспільства перших двох десятиліть ХХІ століття) асоціюються зі «сенсом життя».

1.3. Ці асоціації не пов'язані з якоюсь рефлексією, продумуванням, ба взагалі – бодай якимось знанням предмета¹⁰. Наприклад, Татьяна Шнель вказує, що досенсовість залежить від активної включеності в життя, на тлі якої рефлексія не відіграє про-

⁹ Дуже показово, що Кіфер вважає розрізнення сенсу *життя* і сенсу *в житті* неістотним: «Я використовую сенс життя, щоби позначити те, що Мартела і Штегер називають сенсом у *житті*, тобто те, як люди відчують сенс, хоча ця відмінність не зовсім переконлива» [Keefe 2019: 450]. Адже ці два автори спеціально наголошують на тому, що справді є предметом консенсусу в позитивній психології: «Початковим кроком розуміння в психологічному дослідженні сенсу *в житті* [meaning in life] є відокремлення цього питання від більш філософського питання про сенс *життя* [meaning of life]... Це останнє розглядає життя і всесвіт як ціле і запитує про те, чим є суть життя загалом: чому воно існує і якій меті служить. Цей вид метафізичних питань, утім, стоїть «поза межами досяжності сучасної об'єктивістської наукової методології» (Debats et al., 1995, p. 359), і не є тими питаннями, на які має відповідати психологія. Мета психологічного дослідження сенсу в житті є скромнішою. Це дослідження спрямоване на суб'єктивний досвід людських істот і запитує про те, що робить їхній *досвід* досенсовим в їхньому житті» [Martela, Steger 2016: 532].

Татьяна Шнель, авторка нещодавньої важливої книги з психології сенсу в житті, дотримується такої ж позиції: «Емпіричне дослідження сенсу стосується сенсу в житті. Тому питання полягає в тому, чи, як і коли люди знаходять сенс у своєму житті, з яких джерел вони його черпають і яку мету переслідують. Цей підхід не ставить під сумнів той факт, що багато людей вірять у існування сенсу життя [meaning of life]. Але такі поняття емпірично досліджуються винятково з точки зору особистості» [Schnell 2021: 5].

¹⁰ У важливій узагальнювальній статті Грацієллі Падільї Вейри і Ани Крістіни Гарсії Діас наголошено: «Ми підкреслюємо, що люди не завжди знайомі з питанням сенсу свого життя, і це робить їхнє розуміння СВЖ [сенсу в житті. – Е. Ч.] дуже різним... Загалом більшість людей не розуміють, про що їх запитують, коли вони стикаються з опитуванням про СВЖ, на відміну від того, що відбувається з іншими, більш вивченими психологічними змінними. Це може призвести до плутанини з іншими психологічними змінними. Таким чином, намагаючись оцінити СВЖ, ми можемо насправді оцінювати одну з багатьох проєкцій, пов'язаних із конструктом, а не сам СВЖ... СВЖ — це глобальне сприйняття життєвого досвіду, яке стає чимось дуже складним і менш відчутним для учасників дослідження...» [Vieira, Garcia Dias 2021: 7].

відної ролі [Schnell 2021: 8]. Швидше за все, респонденти, гранично далекі від термінологічних тонкощів, просто асоціюють з питанням про сенс життя *усе* те, що вважають найпозитивнішим для себе¹¹. При цьому дане асоціювання зазвичай супроводжується елементарним незрозумінням предмету.

1.4. Статистика показує, що зазвичай серед таких позитивних речей люди називають те, що підпадає під категорії «когерентності», «мети» і «значущості». Причому ідеться саме про відображення певних рейтингів, отриманих при кількісній інтерпретації психологічних експериментальних даних. Ідеться зовсім не про *систему*, складену з трьох елементів, а просто про *набір* найпопулярніших асоціацій. Ці три показники, що корелюють, слід досліджувати окремо один від одного¹². Будь-яка спроба пов'язати їх і представити якоюсь подобою системи не впливає з їхньої емпіричної суті.

1.5. Ідеться про культурно локалізовані показники. На бразильському, наприклад, матеріалі вони не підтверджені, як і на матеріалі інших культур¹³.

1.6. Нарешті, ідеться зовсім не про «загальне місце» психологічної науки. Навіть ті психологи, які цілковито поділяють емпіричний підхід сенсу *в житті*, далеко не завжди орієнтуються на зовсім нещодавно посталу «троїсту схему» Мартелі і Стенгера. Дехто надає перевагу, наприклад, «четверистій» схемі¹⁴. За деякими оцінками, з 90-х років утвердилися щонайменше п'ять провідних психологічних підходів до дослідження сенсу в житті [Vieira, Garcia Dias 2021: 2].

2. Чи може Кіферове поняття «сенсу життя» бути застосоване для теологічних, філософських чи будь-яких інших світоглядних синтезів?

2.1. Ідеться про поняття зі сфери конкретних психологічних досліджень, що вимірюють *відчуття* благополуччя, властиве масовій людині. Це поняття є результатом первинного емпіричного узагальнення і свідчить про набір кореляцій, природа яких не розкрита.

¹¹ «MEMS [Multidimensional Existential Meaning Scale, спеціальна шкала для вимірювання «відчуття сенсу» в психологічних дослідженнях. – Е. Ч.] показала позитивні кореляції з такими змінними, як суб'єктивне благополуччя, задоволеність життям, духовність/релігійність, позитивний вплив; і негативні кореляції, такі як негативний афект, депресія, тривога та стрес» [ibid.: 5].

¹² Ті три аспекти сенсу *в житті*, які виокремлюють психологи, «мають різні психологічні корені й виконують різні функції в людському житті. Також може бути доведено, що їхня присутність чи відсутність спричиняється різними чинниками» [Martela, Steger 2016: 532]. Отже, їхній статус «аспектів» чогось цілого визначається лише результатами вимірювань асоціацій учасників психологічних експериментів, що показують *кореляцію* між цими доволі гетерогенними показниками.

¹³ Троїстій моделі сенсу в житті, на яку орієнтується Кіфер, а також інструментам, розроблених на її основі, «досі бракує доказів їхньої валідності в бразильському контексті» [Vieira, Garcia Dias 2021: 7]. Йонг Ті і Дженіфер Ян у короткій рецензії на цитовану вище книгу Т. Шнелль (див. прим. 9), зазначають, що її емпірична переконливість здебільшого базується на західному досвіді, «однак культурні відмінності можуть стати причиною різного розуміння сенсу в житті» [Ті, Yang 2021].

¹⁴ Т. Шнелль розробила четверисту модель, яка до трьох звичайних аспектів Мартелі і Стенгера додає четвертий, «приналежність». Четверта «категорія», як сказав би Кіфер, характеризується так: «*Приналежність* означає сприйняття себе як частини більшого цілого, як того, що посідає місце в цьому світі. Це стосується екзистенційного досвіду, а не соціальної приналежності. Це можна розглядати як відповідь на екзистенційну ізоляцію, яку Ялом (1980) називає однією з чотирьох екзистенційних даностей. Екзистенційна ізоляція означає фундаментальну ізоляцію, спричинену ідеєю, що я один відповідальний за своє життя і що я єдиний автор свого життя. Почуття приналежності протидіє цьому нав'язуванню, водночас залучаючи нас. Це можна виразити в різний спосіб, наприклад, узяти на себе відповідальність за сім'ю, друзів, колег, релігію, націю, природу чи людство» [Schnell 2021: 7].

2.2. Це поняття було спеціально вироблене як не-філософське, ба навіть не-теоретичне й не може містити в собі нічого, окрім замірів суб'єктивного відчуття благополуччя в деяких суспільствах.

2.3. Це поняття, за задумом його розробників, не вказує і не має вказувати на жодну загальну концепцію сенсу життя. Воно пов'язане винятково з емпіричним описом емпіричних уподобань, що переважають тут і тепер.

2.4. Коли ж ідеться про світоглядний синтез, ідеться про граничний ступінь узагальнення. Застосування поняття з царини емпіричної психології до текстів рівня КП може обіцяти щонайбільше встановлення кореляції між деякими уривками тексту й деякими масовими настроями деяких сучасних суспільств.

Узагальнення цих тез варто почати з того, що сенс життя є не чим іншим, як філософським поняттям, що сформувалося в XIX столітті у вигляді свого роду секулярного ерзацу релігійної *телеології людини*. Це *нігілістичне* за своєю суттю питання, що ставить світ в залежність від спроможності індивіда до наділення свого довкілля сенсом [Чухрай 2014: 198], є продуктом новітніх часів і постало з ранньоромантичної інтелектуальної традиції, а потім набуло відверто нігілістичного забарвлення в ученні Шопенгауера [ibid.: 197]. Усупереч поширеним поглядам, я вважаю, що сенс життя як філософське за своєю генеалогією поняття не може бути «відчуттям», «інтуїцією», «дореклексивним досвідом» тощо. Фраза «відчуття сенсу», якщо її розуміти буквально, так само суперечлива, як і фрази «відчуття субстанції», «відчуття трансцендентальної діалектичності» чи навіть «відчуття тисячокутника».

Я вважаю необхідним завжди звертати пильну увагу на слововжиток. Коли ми хочемо сказати про своє власне відчуття «сенсонаповненості», «недаремності», «значущості» тощо свого індивідуального життя, нам ідеться про сенс у *житті*, а не про сенс *життя*! Поняття сенсу в *житті* активно використовується в аналітичній етиці [див., наприклад: Metz 2013: 3], а також у психології й інших соціальних науках для позначення деякого емпіричного стану справ, феномену масової психології, констатації наявних «відчуттів». Натомість сенс *життя* (як такого, у цілому) є суто світоглядним поняттям, що має вказати на деякі надчуттєві, ідеальні умови життя, що не буде «гонитвою за вітром». Як свідчить «Сповідь» Толстого, про сенс *життя* цей письменник замислився лише після втрати сенсу в *житті*. Отже, це поняття цілковито різного рівня загальності, тому їхня майже омонімічна схожість не має нікого вводити в оману.

Поширеність і популярність поняття сенс *життя* в повсякденній мові, художній літературі, інших жанрах мистецтва тощо поволі перетворює його на класичне псевдопоняття з надмірно широким змістом, тобто з граничним ступенем змістової невизначеності. Єдине його доречне концептуальне призначення – бути частиною системи *філософських побудов* різного типу, що наділяє той чи інший штиб життя цінністю без вдавання до традиційних телеологій. Ідеться про абсолютне джерело цінностей, яке ніколи не може бути зведене до емпіричного чи суб'єктивного рівня. Поняття сенсу життя може бути метафізичним або принаймні квазіметафізичним (як, наприклад, марксистське поняття матерії, що вічно розвивається), інакше в ньому немає жодної потреби. Наприклад, усі сучасні теологічно-конфесійні версії сенсу життя цілком можуть обійтися без цього поняття, як це було до XX століття. Сенс життя в цьому дискурсі є лише поступкою узвичаєним змістово нечітким способам говорити, не більше. Натомість секуляризовані метафізичні або квазіметафізичні вчення потребують сенсу життя саме як раціонально сконструйованого механізму наділення цінністю тих

чи тих способів поведінки через їх привілейоване співвіднесення з абсолютом (чи квазіабсолютом). *Усі інші вжитки словосполучення «сєнс життя» можуть мати лише переносне або образне значення.*

Отже, Кіфер запозичує для аналізу одного з найпотужніших світоглядних текстів у світовій історії несистематизований набір з трьох «категорій», які по суті лише засвідчують наявність емпіричних кореляцій невстановленої природи! Тому представити їх як деяку «систему» можна лише шляхом ретроспективної «раціоналізації», уможливно припустивши наявність логічних співвідношень там, де є лише емпірична визначеність (можливо, випадкова). Адже це поняття не має якогось «природного» для масової свідомості власного значення¹⁵, тому неминуче *зміщується* з іншими, чіткішими позитивними ознаками.

Утім, не тільки незліченим респондентам Мартелі і Стенгера, але й самому Кіферові іноді властивий дещо спрощувальний пафос. Наприклад, характеризуючи «категорію» значущості він зазначає: «Наприклад, життя з метою заробити гроші може зробити життя вартим, а для людини, яка дотримується цього світогляду, нездатність заробляти гроші може призвести до незначного, нікчемного життя» [Keefег 2019: 451]. Не потрібно бути фахівцем з КП, щоб уявити, наскільки Проповідник визнав би «значущим» життя «з метою заробити гроші». Власне за межі подібного *hāḅēl* суб'єктивного відчуття КП й намагається вивести свого читача. Зрештою, подібні контрасти не дивують, якщо йдеться про намагання продукту високої теоретичної думки аналізувати продуктами кореляцій простого досвіду звичайних людей, що на свій розсуд щось асоціюють із незрозумілим їм словосполученням. Навіть якщо результати цих асоціацій квантифікувати й відобразити в шкалах, це не надто зарадить справі.

III. Чи збігаються історично віддалені форми мислення? Проблема неперекладності

Утім, головні проблеми того підходу, на який, попри дещо ритуальні застереження, орієнтується Кіфер (прямі спроби відшукати сучасні поняття в давніх текстах), лежать у дещо іншій площині. Адже доречність питання про те, чи є сєнс узагалі застосувати поняття «сєнс життя» до аналізу КП, ніхто поки що не спростував. Якщо ми можемо знайти в давньому тексті, наприклад, «когерентність», це зовсім не означатиме, що саме когерентність і виражає його найсуттєвіший мотив, що це «текст про когерентність». У КП легко можна знайти такі сюжети, як «антиномічність», «розумне обмеження амбіцій», «контраст між вкладеною в нас вічністю і неможливістю втілити її в життєвих справах», «неминучість смерті» тощо, присутні й у наших сучасних міркуваннях. Зрештою, автор КП, як і ми сьогодні, писав текст буквами: хіба це доводить, що він свідомо переймався проблемою критики фоноцентризму, що така проблема взагалі усвідомлювалася ним? Звісно, КП можна аналізувати в аспекті фоноцентризму, але ми маємо розуміти, що цей аналіз буде не стільки бодай якоюсь реконструкцією (навіть якщо йдеться про раціональну реконструкцію) змісту КП, скільки ще одним застосуванням нашого новітнього інструментарію, яке не надто переймається об'єктом цього застосування.

На мій погляд, істотним недоліком є всяка спроба застосування новітніх концептуальних інструментів до давніх текстів, що спирається лише на традицію такого застосування («КП давно тлумачать як книгу про сєнс життя, отже, розглянемо, як у ній

¹⁵ Див. вище прим. 10.

потрактовано сенс життя»). Така спроба має сенс лише після попереднього аналізу власної термінології давнього тексту, її системності, співвідношень елементів тощо). Тобто – після застосування принаймні двох початкових принципів методології Жан-Люка Марйона: буквральності і вичерпності [див.: Хома 2021: 296]. Ідеться, зрештою, про просту обачність, якої не зле дотримуватися будь-якому дослідникові.

Найпромовистішим, як на мене, аргументом на користь такої позиції є запропонований Барбарою Касен аналіз Оніансового тлумачення гомерівських понять, зокрема поняття *кардіа*. Оскільки «метод Оніанса ... полягає у радикально неметафоричному вслуховуванні у слова і вирази, якими послуговувались, щоб говорити про тіло... Таким чином уочевиднюються дві взаємопов'язані характеристики: з одного боку, думки й емоції закорінені у тілі, тобто, згідно з модерним слововжитком, немає розокремлення між *res cogitans* і *res extensa*; з другого боку, це тіло не є цілковито нашим, ми не маємо більше тих органів, що їх мали Гомерові герої» [Кассен 2009: 184]. Адже *кардіа* «нерозрізненно позначає серце чи шлунок ..., відповідає за дихання, за серцебиття і пульс, а також – сміється під впливом емоцій» [ibid.]. Ідеться про орган, що існував у межах анатомічних уявлень гомерівських греків, але не є реальністю для сучасної анатомії, що дотримується інших базових уявлень і інших інтерпретаційних схем. Отже, гомерівське *кардіа* не можна перекладати як «серце», *φρενές* і *πρᾶτιδες*, відповідно, як «діафрагма» і «перікард».

І це говориться про органи, тобто цілком конкретні матеріальні об'єкти, що не мали б зазнати змін з гомерівської епохи. Звісно, анатомія людського тіла в її фізичному розумінні з часів Гомера не змінилася, але *змінилися її інтерпретації*. Тож Касен цілком справедливо зауважує, що йдеться не про виправлення деяких перекладів, де не приділено належної уваги цим відмінностям. Ідеться про відсутність у нашому поняттєвому тезаурусі спеціальних понять для тілесних органів, як вони поставали для греків Гомерової доби. Коли ж йдеться не про органи, а про давні типи мисленневих здібностей (*ἦτορ*, *θυμός*, *ψυχή*, *νόος*), то тут невідповідність поняттєвих систем є ще виразнішою. А звідси не просто впливає вимога переробити переклади: «переклади взагалі постають як щось нездійсненне» [ibid.].

Звідси французька дослідниця висноує, що «суміші органів, “ментальні” дистинкції, є нерозрізненними для нас: світ Гомера може пояснювати наш, але не накладатись на нього. Він дає змогу, як підкреслює Оніанс, досягнути те, що ми кажемо, ті вірування, що зберігаються у наших традиційних виразах і жестах... Але наша дистанційованість зумовлена, зокрема, всім тим, що ми успадкували від філософського переопрацювання, яке, починаючи з Платона й Аристотеля, ієрархізує й уніфікує взаємодоповнювальні інстанції в термінах *δυνάμεις*, цілковито приналежних *ψυχή*, інакше кажучи, в термінах “здатностей душі”» [ibid.].

Отже, анахронічне застосування понять, якщо воно відповідає вимозі осмисленості, не може не враховувати цієї невідповідності базових поняттєвих схем. Причому йдеться про поступове накопичення невідповідностей протягом історії, адже «відстань між греками і греками, між тілом героїчної доби і живою істотою, обдарованою рацією, є не меншою, ніж відстань між греками і нами» [ibid.: 185].

До речі, ціла низка давніх понять, про які йшлося в щойно цитованому тексті Касен, мали специфічні буквральні значення. Наприклад:

θυμός – «“щось пароподібне”, “подув”, “пара”, підживлювана кипінням крові, така собі “душа-кров”» [ibid.: 184]; також цей термін має значення «дим», зокрема диму від жертвопринесень;

ἦτορ – поняття, близьке до θυμός, отже, теж має дихально-повітряні конотації;
 ψυχή – на відміну від двох перших понять, ψυχή є «іншим способом висловлюватися про подув, цього разу у сенсі дихання, подиху (корінь *bhes- подувати, як і у випадку фґмі «говорити»): ця “душа-подув”, на відміну від θυμός “душі-крові”, є холодною і розташована у голові; зокрема, у Гомера вона позначає окремішню душу померлих, що розвіюється як дим» [ibid.];

воῦς – «часто описуваний як той, що “у” θυμός, слугує для того, щоб визначити θυμός “як (...) потік, що складається з повітря чи води, але також і визначає, контролює повітря чи воду“...; тож воῦς, оскільки він значно менш явно матеріальний, ніж φρενές, є переважним відповідником “інтелектуальної здатності, інтелекту”. За суттю це щось подібне до “потоків свідомості”, що сприймає через чуття» [ibid.].

Перекладаючи ḥāḇēl, слід пам’ятати про понад двотисячолітню традицію його тлумачення і перекладу, яку було би плідним синтезувати, а не новаторськи спрощувати до «правильного» найновішого тлумачення. У будь-якому разі, ідеться про вкрай складну проблему, яку годі звести до якогось одного «підходу»¹⁶. Наприклад, коли йдеться про Проповідникові ḥāḇēl, ḥāḇēl ḥāḇālim, ідеться про феномени дихання. Отже, ми повинні бути принаймні свідомими, що перекладаючи ḥāḇēl як «meaningless», ми закриваємо саму можливість побачити базову метафору, яка лежить в основі важливого давнього терміна. Ця метафора сама може стати основою для інтерпретації, причому значно менш банальної, ніж редукція до проблематики «сенсу життя».

Яскравий приклад такої інтерпретації можна знайти в нещодавній книзі Теодора Ентоні Пері «Книга Еклезіаст (Когелет) і шлях до радісного життя» [Peru 2015], який виходить не лише з базового значення ḥāḇēl як «дихання», але й вказує на присутнє в цьому ж тексті семантично близьке до ḥāḇēl слово ruakh, що часто перекладається в КП як «вітер», інколи ж як «дух». Це слово Пері цілком слушно інтерпретує як «життя-дихання». Здійснивши цілу низку таких «вчитувань» в оригінал, Пері підставово, на мою думку, закликає «ніколи не забувати вдаватися до буквального значення ḥāḇēl, перш ніж надто покvapливо перестрибувати до інтерпретацій на кшталт “скороминущий” або “абсурдний”» [ibid.: 118] (і, додам, «безсенсовий»), адже це закриває для нас можливість плідного аналізу оригінальних термінів КП.

Висновок

Отже, говорячи про сенс життя в його «сучасному значенні», ми можемо насправді говорити лише про ефект омонімії, про речі, що відрізнятимуться як Гомерові уявлення про анатомію від наших сучасних. У цьому сенсі головний недолік дослідження

¹⁶ Расел Мік у Висновкові до свого огляду історії тлумачень і перекладів ḥāḇēl (ḥāḇēl) зазначає: «До двадцятого століття читання ḥāḇēl було дещо передбачуваним. Єврейські тлумачі розуміли ḥāḇēl насамперед у метафоричному значенні, яке поширювалося від його денотативного значення: дихання чи пари. Ранні християнські тлумачі, з іншого боку, майже виключно дотримувалися популярного читання Єроніма vanitas і відповідно тлумачили як ḥāḇēl, так і книгу Еклезіаста. Попередній огляд досліджень показав, що протягом XX і XXI століть як християнські, так і єврейські вчені значно розширили своє розуміння ḥāḇēl в Еклезіасті. Однак замість того, щоби розв’язати проблеми, створені цим cux interpretum, це розширене розуміння залишило читачам набагато більший вибір варіантів тлумачення, з яких вони могли вибирати. Враховуючи значний ступінь розбіжностей вчених щодо того, як слід читати ḥāḇēl в Еклезіасті, консенсус навряд чи буде досягнутий найближчим часом» [Meek 2016].

Кіфера – надто некритичне ототожнення себе з однією тлумачною традицією. Навіть якщо узгодження позицій серед тих, хто шукає в КП «сенс життя» або «безсенсовість», виглядає як загалом корисна справа, навряд чи доцільно братися за цю роботу, не з'ясувавши попередньо, чи є сенс узагалі тлумачити даний текст через сенсожиттєву призму? Адже важко вважати ймовірним, що автор КП мислив життя цілковито в тих самих категоріях, що й, наприклад, Новаліс, Фридрих Шлегель чи Лев Толстой. Тому критична робота зі з'ясування суті справи мала би передувати спробам зробити узгодженим підхід, що може виявитися втіленням хибного анахронізму.

Але Кіфер не переймається цим питанням. Натомість знаходить концепцію в межах емпіричної психології, щоб застосувати її до аналізу тексту, сповненого символів, рефлексій, універсальних понять. Те, що має бути засобом для аналізу самих лише суб'єктивних уявлень, застосовується до тексту, який претендує на «мудрість», тобто на загальнозначущі твердження. Три емпіричних ознаки, які можна системно співвіднести між собою лише в суто умоглядний і штучний спосіб, застосовуються до доволі системного й продуманого тексту, в якому покоління ексегетів століттями шукають *істотну концепцію*, а не набір емпіричних ознак.

Звісно, попри реверанси психологам, Кіфер просто не міг застосувати «троїсту концептуальну схему» в тому вигляді, в якому вона присутня в Мартелі і Стенгера. Він її штучно систематизував, співвіднісни складові як частини цілого, теоретизував, створивши вчення про те, що сенс життя – це ледь не природне (бо емпірично засвідчене психологами) співвідношення когерентності, мети і значущості життя. Оскільки йдеться про суто штучний концептуальний виріб, таку собі «уявну геометрію», для якої ми можемо на власний розсуд підбирати той чи той набір аксіом, концепція Кіфера, безперечно, має право на існування. Будучи застосована до аналізу текстів, ця концепція, поза сумнівом, може дати якісь «результати». Але що це будуть за результати? Проповідник приділяв увагу «узгодженості життя», наявності життєвої мети й відчуттю значущості миттєвостей, які проживає людина? І на цій підставі говорив про «троїстий» сенс життя? Припустимо. Але він говорив і про багато інших речей. Як довести, у чому полягала суть його концепції, що було в ній головним, що другорядним? Чому аналіз КП взагалі потребує звертання до такого поняття, як «сенс життя», яке з'явилося за дві тисячі років після написання цього твору? Ці питання в Кіфера залишаються без відповіді.

Важко побачити як методологія Кіфера взагалі здатна відповісти на них. Адже методологія, здатна на це, мала би починатися з принципів, а не з «ясних» понять сумнівного походження.

І на завершення маю відзначити, що цей аналіз увиразнив слабкі місця історії філософії як історії проблем. Така історія, як слушно констатував Сергій Секундант у зв'язку з неокантіанцями [Секундант, Орехова 2022: 104], потребує деяких припущень. Зокрема того, що існує свого роду «вічна філософія», складена з «вічних проблем». Можливо, представникові такого підходу, якщо розуміти останній в його ідеальній завершеності, було б не зайве вірити в реальне існування світу ідей. Але точно можна сказати, що філософська проблема постає тим більш «вічною», що менше ми схильні звертати увагу на реальні розриви безперервності. Як не звертав на них увагу Карл Великий, коронуючись як римський імператор, або Тедеус Метс, що вважав Тому Аквінського учасником дискусії про «сенс у житті» [див.: Чухрай 2015]. Вічність філософських проблем, це не тільки тяглість, але й розриви, не тільки відтворення, але й радикальне переінакшення. Особливо специфічною вона постає тоді,

коли «вічними» себе проголошують проблеми, які ледь встигли з'явитись, ретроспективно домальовуючи собі великих попередників і багатосотлітню історію.

Підхід, якому хоче додати ясноти й порядку Кіфер, належить саме до таких «ретроспективно вічних». Можливо, завдяки йому ми можемо частіше знаходити самих себе в текстах минулого. Але через нього ми поволі втрачаємо смак до відмінностей і своєрідностей, несумісний із ретроспективним редукціонізмом. Тому виникає враження, що історія проблеми сенсу життя в КП є історією доволі хибної проблеми.

СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

- Кассен, Б. (2009). Греки Ричарда Онанса: $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$, «душа-кров», і $\psi\upsilon\chi\eta$, «душа-дихання». In Б. Кассен & К. Сігов (Ред.), *Європейський словник філософій* (т. 1, сс. 184-185). Київ: Дух і Літера.
- Секундант, С., & Орехова, А. (2022). Час і простір у філософії Ляйбніца. Частина I. *Sententiae*, 41(2), 98-123. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.098>
- Хома, О. (Упоряд.). (2021). *«Медитації» Декарта у дзеркалі сучасних тлумачень*. Київ: Дух і Літера.
- Хоменко, І. (Перекл.). (2007). Проповідник. In *Святе Письмо Старого і Нового Завіту* (сс. 767-775). Львів: Місіонер.
- Чухрай, Е. (2014). Історико-філософський розгляд проблеми сенсу життя і сучасні аналітичні підходи. *Sententiae*, 31(2), 187-202. <https://doi.org/10.22240/sent31.02.202>
- Чухрай, Е. (2015). Мета життя і сенс в житті: історико-філософські межі раціональної реконструкції. *Sententiae*, 32(1), 143-152. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.143>
- Чухрай, Е. (2017). Чи є Когелетів «hă-hêl» і сучасна «безсенсовність» життя справжніми синонімами? За мотивами деяких сучасних перекладів книги Проповідника. *Sententiae*, 36(2), 66-75. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.066>
- Keefer, A. J. (2019). The Meaning of Life in Ecclesiastes: Coherence, Purpose, and Significance from a Psychological Perspective. *Harvard Theological Review*, 112(4), 447-466. <https://doi.org/10.1017/S0017816019000233>
- Keefer, A. J. (2022). *Ecclesiastes and the meaning of life in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009110082>
- Martela, F., & Steger, M. F. (2016). The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance, *The Journal of Positive Psychology*, 11(5), 531-545. <https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1137623>
- Meek, R. L. (2016). Twentieth- and Twenty-first-century Readings of Hēbel (לְהֵל) in Ecclesiastes. *Currents in Biblical Research*, 14(3), 279-297. <https://doi.org/10.1177/1476993X15586039>
- Metz, Th. (2013). *Meaning in life: an analytic study*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199599318.001.0001>
- Perry, T. A. (2015). *The book of Ecclesiastes (Qohelet) and the path to joyous living*. New York: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316104491>
- Schnell, T. (2021). *The psychology of meaning in life*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367823160>
- Ti, Y., & Yang, J. (2021). Book Review: The Psychology of Meaning in Life. *Front. Psychol.* 12:720828. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.720828>
- Vieira, G. P., & Garcia Dias, A. C. (2021). Meaning in life: understanding this challenging field of study. *Psicologia USP*, 32, e200149, 1-9. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200149>

Одержано 03.09.2022

REFERENCES

- Cassin, B. (2009). The Greeks of Richard Onians: θυμός, “soul-blood”, and ψυχή, “soul-breath”. In B. Cassin & C. Sigov (Eds.), *European dictionary of philosophies* (Vol. 1, pp. 184-185). [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Chukhray, E. (2014). Examination of Meaning in Life Problem in the Domain of the History of Philosophy and Contemporary Analytical Approaches. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 31(2), 187-202. <https://doi.org/10.22240/sent31.02.202>
- Chukhray, E. (2015). The Purpose of Life and the Meaning in Life: History of Philosophy and Limits of Rational Reconstruction. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 32(1), 143-152. <https://doi.org/10.22240/sent32.01.143>
- Chukhray, E. (2017). Are “Hā-ḥêl” of Kohelet and Contemporary “Meaningless” Real Synonymos? (on the grounds of some modern translations of the book of the Preacher). [In Ukrainian]. *Sententiae*, 36(2), 66-75. <https://doi.org/10.22240/sent36.02.066>
- Keefer, A. J. (2019). The Meaning of Life in Ecclesiastes: Coherence, Purpose, and Significance from a Psychological Perspective. *Harvard Theological Review*, 112(4), 447-466. <https://doi.org/10.1017/S0017816019000233>
- Keefer, A. J. (2022). *Ecclesiastes and the meaning of life in the ancient world*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009110082>
- Khoma, O. (Ed.). (2021). *Descartes’ “Meditations” in the mirror of modern interpretations*. [In Ukrainian]. Kyiv: Duh i Litera.
- Khomenko, I. (Transl.). (2007). Ecclesiastes. In *Holy Scripture of the Old and New Testaments* (pp. 767-775). [In Ukrainian]. Lviv: Missioner.
- Martela, F., & Steger, M. F. (2016). The three meanings of meaning in life: Distinguishing coherence, purpose, and significance. *The Journal of Positive Psychology*, 11(5), 531-545. <https://doi.org/10.1080/17439760.2015.1137623>
- Meek, R. L. (2016). Twentieth- and Twenty-first-century Readings of Hebel (חֵבֶל) in Ecclesiastes. *Currents in Biblical Research*, 14(3), 279-297. <https://doi.org/10.1177/1476993X15586039>
- Metz, Th. (2013). *Meaning in life: an analytic study*. Oxford: Oxford UP. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199599318.001.0001>
- Perry, T. A. (2015). *The book of Ecclesiastes (Qohelet) and the path to joyous living*. New York: Cambridge UP. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316104491>
- Schnell, T. (2021). *The psychology of meaning in life*. London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780367823160>
- Secundant, S., & Oriekhova, A. (2022). Time and Space in the Philosophy of Leibnitz. Part I. [In Ukrainian]. *Sententiae*, 41(2), 98-123. <https://doi.org/10.31649/sent41.02.098>
- Ti, Y., & Yang, J. (2021). Book Review: The Psychology of Meaning in Life. *Front. Psychol.* 12:720828. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2021.720828>
- Vieira, G. P., & Garcia Dias, A. C. (2021). Meaning in life: understanding this challenging field of study. *Psicologia USP*, 32, e200149, 1-9. <https://doi.org/10.1590/0103-6564e200149>

Received 03.09.2022

Elvira Chukhrai

Pitfalls of anachronistic analysis: the book of Ecclesiastes, meaning of life and meaning in life

The article carries out a critical analysis of Arthur Keefer's methodology (described in the “Ecclesiastes and the meaning of life in the ancient world”, Cambridge University Press, 2022), namely his concept of “meaning of life” applied to the analysis of the book of Ecclesiastes. The

core argument made here is that the “threefold conceptual scheme” of the meaning of life, borrowed from the field of empirical psychological research (coherence – purpose – significance), cannot be effective in the analysis of theological or philosophical texts, which involve a high level of generalization. On the other hand, since the concept of “meaning of life” is absent from the language of Ecclesiastes and other ancient texts, and its own meaning is extremely vague, it is unable to play the role of a useful analytical tool.

Ельвіра Чухрай

Підводні камені анахронічного аналізу: книга Проповідника, сенс життя і сенс у житті

У статті здійснено критичний аналіз методології Артура Кіфера (описаної в книзі «Еклезіаст і сенс життя в стародавньому світі», Cambridge University Press, 2022), а саме його поняття «сенс життя», застосованого до аналізу книги Еклезіаста. Мій головний аргумент полягає в тому, що «троїста концептуальна схема» сенсу життя, запозичена з царини емпіричних психологічних досліджень (когерентність – мета – значущість), не може бути результативною при аналізі теологічних чи філософських текстів, які передбачають високий рівень узагальнення. З іншого боку, оскільки термін «сенс життя» відсутній в мові Еклезіаста й у інших давніх текстах, а його власне значення є вкрай нечітким, воно нездатне відігравати роль корисного аналітичного інструмента.

Elvira Chukhrai, Senior lecturer of Philosophy Department at Vinnitsia National Technical University.

Ельвіра Чухрай, старший викладач кафедри філософії Вінницького національного технічного університету.

e-mail: chukhrai.e@vntu.edu.ua
