

**РОЗВИТОК ВІТЧИЗНЯНОЇ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ
ТА УКРАЇНСЬКЕ ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВО (ДО ПРОБЛЕМИ РОЗШИРЕННЯ
МЕТОДОЛОГІЧНОЇ БАЗИ)**

**DEVELOPMENT OF DOMESTIC EXPOSURE ANTHROPOLOGY AND UKRAINIAN
LITERATURE AWARENESS (TO THE PROBLEM OF EXPANSION
OF THE METHODOLOGICAL BASE)**

Вірич О.В.,

orcid.org/0000-0001-8249-2624

кандидат філологічних наук,

викладач кафедри слов'янського мовознавства

ДЗ «Південноукраїнський національний педагогічний університет імені К.Д. Ушинського»

У статті здійснюється спроба науково осмислити розвиток вітчизняної екзистенційної антропології та українського літературознавства. Досліджено зв'язок екзистенційного філософування з ментальними глибинами українського культурно-духовного універсуму.

З'ясовано, що химерне взаємопереплетіння і взаємодоповнення екзистенціал-есенціалій і становить феномен людського характеру, який поєднує в собі й універсальні характеристики людини, й специфічні вияви конкретного індивіда, що найрельєфніше виступають у кризових, екзистенційно насичених ситуаціях.

Ключові слова: буття, душа, духовна людина, самопізнання, екзистенціалізм.

В статье осуществляется попытка научно осмыслить развитие отечественной экзистенциальной антропологии и украинского литературоведения. Исследована связь экзистенциального философствования с ментальными глубинами украинского культурно-духовного универсума.

Выяснено, что причудливое взаимодействие и взаимодополнение экзистенциал-эссенциалей и составляет феномен человеческого характера, который сочетает в себе и универсальные характеристики человека, и специфические проявления конкретного индивида, отчетливо выступающие в кризисных, экзистенциально насыщенных ситуациях.

Ключевые слова: бытие, душа, духовный человек, самопознание, экзистенциализм.

The article attempts to scientifically comprehend the development of domestic existential anthropology and Ukrainian literary criticism. The connection of existential philosophizing with the mental depths of the Ukrainian cultural and spiritual universe is investigated.

It is found out that the bizarre interconnection and complementarity of existential essentials is a phenomenon of human nature, which combines both universal characteristics of a person and the specific expressions of a particular individual, which will most clearly act in crisis, existentially saturated situations.

Key words: being, soul, spiritual man, self-knowledge, existentialism.

Постановка проблеми. Скільки б не було спроб звести роль літератури лише до виключно естетичної функції, вона, однак, навіть у найестетичніших своїх виявах залишається людинознавчою галуззю, що розкриває найпотаємніші сутнісні глибини людського ества, душі, буття в цілому.

«Література, – як зазначає М. Моклиця, – мистецтво з додатком, з якоюсь зайвиною, яка не є власне літературознавством. Художня література – це не тільки мистецтво слова, це також психологія і філософія людини» [4, с. 5]. Адже сам формалістський, на перший погляд, безмістовний літературний твір – це завжди вираження світогляду, внутрішніх сенсів людини-творця, його ставлення до світу та розуміння місця людини в ньому.

Особливо повно й рельєфно проступає людинознавчий аспект літератури у великих епічних

жанрах, де місце недавніх одномірних і узагальнених «образів» передовиків виробництва чи героїв-переможців сьогодні займає багатогранна, часто суперечлива чи й морально zdeформована, або, навпаки, на диво цілісна й цілеспрямована людина, здатна перемагати обставини, виходити за межі себе самої й власного буття.

Звільнення від однієї методологічної схеми, заґрунтованої на марксистсько-ленінській ідеологічній концепції, зумовило нові методологічні підходи до літературознавчих досліджень, до яких залучається найширший спектр досягнень філософської думки та психологічної науки.

Особливо активно використовуються набутки феноменології Е. Гусерля, значною мірою доповнені та скориговані Р. Інгарденом; напрацювання філософів-екзистенціалістів К. Ясперса, М. Гайдеґгера, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя;

досягнення в галузі психології, зокрема психоаналіз З. Фрейда, теорія архетипів та колективного несвідомого К.-Г. Юнга тощо.

Разом із тим не можна не помітити, що набутки філософської думки вітчизняних філософів, зокрема вчених Київської світоглядно-антропологічної школи, за винятком праць Н. Хамітова, присвячених проблемі самотності, як методологічний арсенал літературознавчих досліджень залишаються не використаними або використаними неповною мірою, хоча можливості їх використання в дослідженні такої людинознавчої галузі, як література, саме з огляду на органічне поєднання антропологічного та екзистенціалістичного підходів у вченні київських філософів, видаються вельми перспективними.

Мета дослідження – з'ясувати методологічну функціональність екзистенційної антропології.

Виклад основного матеріалу. Макс Шелер, основоположник філософської антропології, вважає, що головною проблемою цієї науки є пошук відповіді на те питання, про яке І. Кант колись сказав, що в ньому сходяться всі основні філософські проблеми, а саме: «Що є людина?» [11, с. 31].

Філософська антропологія – це наука про природу, сутність людини, тобто про ті феномени, що можуть вважатися критеріями «людинності» й виокремлюють її зі всього оточуючого середовища.

Спроб визначити основний критерій «людинності» в історії філософської думки було безліч, починаючи від Арістотеля, що визначив людину, перш за все, як «людину політичну», і християнської філософії, яка бачила в ній образ і подобу Божу, – аж до визначення людини як істоти злочинної [2].

Варто зауважити, що розвиток цивілізації та самої особистості в історичному процесі змінювалися, як, зрештою, і спроби визначення людини: від намагання збагнути її «першосутність» аж до акцентування здатності людини, приміром, до читання чи письма, до гри, до сміху й навіть до брехні. Проте жодна із цих ознак не відображала повною мірою сутності конкретної людини.

«Те, що робить людину людиною, – твердив М. Шелер, – принцип, протилежний усьому життю в цілому, він, як такий, взагалі незвідний до «природної еволюції життя»... Ми хотіли б вжити більш широке за смыслом слово, слово, яке включає в себе поняття розуму, але поряд із мисленням в ідеях охоплює і певний рід споглядання, споглядання першофеноменів або сутнісних змістів, а також певний клас емоційних і вольових актів..., наприклад, доброту, любов, каяття, шанування тощо – слово дух» [11, с. 53].

Розкриваючи сутність поняття «духовна людина», вчений зазначив, що визначенням носія духу буде екзистенційна свобода від тиску навколишнього світу та від власних пристрастей і потягів, відкритість світові, здатність осмислювати не тільки світ, а й себе у світі та усвідомлювати це своє власне ставлення до себе й до світу. Таким чином, за Шелером, саме носій духу може бути названий особистістю, що на основі цих усвідомлень осягає абсолютні духовні цінності. Духовна сутність людини є і моральною її сутністю – базовою есенцією, в структурі якої закладена Любов, що «завжди спрямована не на саму цінність, а на носія цінності – на особистість» [8, с. 218].

Слід звернути увагу на те, що людина в Шелера трактується як багатовимірний природно-соціальний, реальний, а не абстрактний істота, що виявляє себе в діалектиці *Sapiens-demens*. Із цього випливає, що людину характеризують усі її можливі сутності у внутрішньосуперечливому їх поєднанні, які «відбивають певні грані єдиного й водночас внутрішньосуперечливого процесу реальної людської життєдіяльності» [1, с. 159]. Показовим є також уведення до антропологічного дискурсу поняття цінностей як моральної категорії.

Філософська антропологія своїм завданням ставила питання не лише про сам феномен есенції людини та її духовну багатосутність, а й про те, чи притаманні людині есенціальні виявляються у внутрішній її структурі, світосприйнятті та відносинах зі світом. Філософська антропологія порушувала проблеми, що згодом стали предметом осмислення у філософії екзистенціалізму, і формувалася як наука, що обіймає розмірковування про природу (сутність) людини, про критерії «людинності», взаємозв'язок людини і світу, мікрокосм і макрокосм, про вселюдське й унікальне в людині, про її призначення й можливості самоздійснення.

Ці антрополого-екзистенційні тенденції плідно розвиваються вченими Київської світоглядно-антропологічної школи (В. Шинкарук, В. Табачковський, Н. Хамітов, І. Бичко, Є. Андрос, А. Дондюк та ін.), що, акумулювавши досягнення світової філософської думки, спрямували свій науковий потенціал на дослідження екзистенційних вимірів людського буття крізь призму світогляду людини та його трансформацій. Показовим у дослідженнях київських учених є те, що світогляд розглядається ними «не тільки у його зв'язках із теоретичною свідомістю, а й у взаємодії з людським відношенням до світу – світовідношенням» [8, с. 256]. Тому поняття «світогляд»

наповнюється «екзистенційною напруженістю та трансцендуючою активністю людського буття» [8, с. 256].

Оскільки ж світогляд – це не тільки есенційна здатність людини відображати дійсність та осмислювати її, а, відповідно, й формувати своє власне ставлення до неї, то цілком очевидно, що в цьому понятті зливаються й есенційне, й екзистенційне – тобто феномени, властиві лише людському буттю, а отже, цілком слушною є й думка вчених Київської світоглядно-антропологічної школи, що екзистенційна філософія є екзистенційною антропологією.

Стверджуючи неможливість визначення меж людської природи лише на основі есенційних підходів до її трактування й осягнення, екзистенційно-антропологічний принцип засновується на діалектичній єдності есенції та екзистенції людини.

Однією з плідних тенденцій екзистенційної антропології Київської світоглядно-антропологічної школи є метаантропологія – вчення про виміри людського буття й умови комунікації в цих вимірах, яке інтегрувало набутки філософської антропології (М. Шелер, Х. Плеснер та ін.), екзистенціалізму (С. К'єркегор, К. Ясперс, Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер, Г. Марсель та ін.) та персоналізму (О. Кульчицький, Г. Мунье, М. Бубер), що, у свою чергу, зумовило поділ метаантропології на персоналістичну, що досліджує людське буття в екзистенційно-особистісних вимірах, та комунікативну, що вивчає особливості комунікації між різними людськими спільнотами, зокрема й етнічними.

Риси антропо-екзистенціалістського мислення ще задовго до Шелінгових праць спостерігаємо у творчості українських мислителів Григорія Сковороди, Захарія Копистенського, Кирила Транквіліона-Ставровецького та ряду інших, що пропагували думки про духовну людину як про богорівну істоту, про розум, про волю, дану Богом людині як джерело творчості, про добро як богодану людську сутність.

У Григорія Сковороди антрополого-екзистенційні тенденції проглядають уже в символічному зображенні людського життя як кола, де початок переходить у кінець, а відтак символізує початок нового витка – символу, що невдовзі буде використаний у філософських міркуваннях Й. Фіхте, Ф. Шеллінга, Г. Гегеля як уособлення діалектичної єдності та взаємопереходу протиріч чи символу будь-якої субстанції, що свій початок і кінець містить у самій собі (Г. Гегель), або колообігу «необхідного і сталого життя» [12].

Подібним до Сковородинівського є й використання філософами XIX ст. біблійного символу зерна, що вмирає, щоб знову відродитися. Важливими в даному дискурсі є міркування українського філософа про тілесну й духовну єдиність людської природи: «Тепер погляньмо на предивне диво Боже: із двох людей (Людини духовної та тілесної – *О.В.*) складена одна людина – без усякого змішання, але й без розділення, які одна одній вірно служать» [5, с. 124–173]. Місцем, де концентрується духовність людини, її божественна суть, Сковорода, як і пізніше Памфіл Юркевич, вважає серце.

Глибоке серце є не що інше, «як думок наших безмежна безодня..., дійсне єство й істотна дійсність і сама есенція..., і зерно наше, і сила, в якій тільки й полягає рідне життя і буття наше...» [5, с. 124–173]. Тому пізнати Бога – значить сконцентруватись на пізнанні свого серця, бо серце і є «дійсною Людиною» в людині. Пізнання свого серця, своєї людської суті ставить перед людиною важливі морально-етичні завдання: очищення його від «підлих світських гадок, що непокоять душу», моральне самовдосконалення в наближенні до Бога – думка, що перегукується і з ученням Августина Блаженного про необхідність самозосередженості й самоочищення на шляху до Бога, і з міркуваннями Б. Паскаля про неможливість богопізнання без зосередженості на пізнанні свого єства, і з К'єркегорівськими модусами існування у стадії розсіяння та у стадії зосередження, лише остання з яких відкриває можливість пізнання Абсолюту та злиття з ним.

Г. Сковорода, проте, не знає паскалевого та к'єркегорового страху і відчаю на шляху само- та богопізнання. У його вченні серце, очищене від усього «плотського, скотського та звіриного», знаменує «вічну весну», «благовидне небо», «рай умний», «радість», «тишу», «спокій Божий» і «день Великодній», а завданням очищення серця є, щоб «блаженний ранок у серці світити почав» [9, с. 70].

Подібним до Сковородинського є і внутрішнє середовище людини в процесі очищення серця, в її само-собою-наповненні й у Блаженного Августина, в якого людина, що збгнула себе, стає здатною випромінювати радість на своє оточення, робити це оточення співпричетним до істини її внутрішнього досвіду.

Чи не про те саме самопізнання й самоочищення говорив через майже сто п'ятдесят років і Макс Шелер, згадуючи про людей із витісненою із сфери свідомості «абсолютною ідеєю», заміненою «конечними речами і благами, які

сприймаються людиною так, ніби вони і є абсолютними... Це, – твердить Шелер, – фетишизм, ідолопоклонство. І якщо судилось людині вийти із цього душевного стану, то вона має навчитися двом речам..., по-перше, внаслідок самоаналізу осмислити свого ідола, що зайняв у свідомості місце абсолютного буття і добра, а по-друге, ... розбити в друзки цього ідола» [10, с. 5].

Питання про духовність як сутність людини стала центральною і в роздумах українського філософа ХІХ ст. Памфіла Юркевича, який раціоцентричному уявленню про людину протиставив філософію кордоцентризму, поставивши серце і в центр пізнавальної діяльності людини, і в центр релігійних та морально-етичних почувань і дій.

Безперечним і загально визнаним фактом є різноманіття стилів мислення та виявів розумності. «Те, що одні й ті самі наукові, художні, літературні та інші тексти різні люди з різним рівнем освіти можуть по-різному тлумачити й інтерпретувати, оцінювати як глибокі або поверхові, можуть щодо них засмутитися, лишитися байдужими або висловити захоплення – все це переконливо демонструє реальний плюралізм варіантів вияву розумності», – пише наш сучасник-філософ В. П. Табачковський [7, с. 21].

Про це ж говорив свого часу й П. Юркевич, але «розмаїття розумності» виводив не з різного рівня освіченості (хоча роль і цього фактору заперечувати не доводиться), а з участі в процесі пізнання не тільки розуму, а й серця.

«Раціональне пізнання могло б лише відбивати в собі, копіювати те, що відбувається в дійсності ..., – тлумачить Д. Чижевський ідеї П. Юркевича. – Уже просте уявлення, що утворюється нашим мисленням на підставі вражень, які приходять іззовні, може одрізнити дві сторони: знання зовнішніх предметів, що ми їх уявляємо, і той *душевний стан*, що викликаний цим уявленням та знанням» [9, с. 191].

Учений чітко усвідомлював, що наше знання про будь-яку річ містить щонайменше два складника: перший – це те, що нам відкрилося в сутності самої речі, а другий – те, як Я це, відкрите мені, сприйняв, – той внутрішній стан, що був викликаний саме таким сприйняттям. «Правда засвоюється людиною, стає її внутрішнім придбанням... лише тоді, коли вона зачіпає серце людини» [9, с. 192].

Це стосується будь-якого знання й будь-яких моральних, етичних чи релігійних проблем, а оскільки «життя серця» кожної людини є неповторним, то неповторними, суто індивідуальними є і її почування, і її вчинки, і її реакції на зовніш-

ній світ. Отже, українського філософа турбували й такі екзистенційно-антропологічні проблеми, як світовідношення, взаємодія людини зі світом, чи, по-сучасному, проблеми комунікації, актуальні думки, щодо яких зустрічаємо в роботах «Мир з ближніми як умова християнського співжиття» [14] та «З науки про людський дух» [13], де постулюється теза, що основою світовідношення має бути «сіяння миру», несення добра і співчуття не тільки до живих істот, а й до всього природного довкілля, бо саме це властиве людському духові, саме це є богоподібним у людині.

На перевагу в українському філософуванні антропологічних зацікавлень над натурфілософськими, починаючи від княжої та пізньосередньовічної доби, вказують С.В. Бондар, В.С. Горський та інші дослідники.

«... На відміну від космологічної та натурфілософської проблематики... питанням антропології вони (середньовічні українські мислителі – О.В.) приділяли особливу увагу, намагаючись всебічно розкрити своє розуміння сутності людини, з'ясувати сенс і мету свого існування», – пише Я.М. Стратій у роботі «Проблеми людини і світу в «Шестидневі» Іоана Екзарха Болгарського та «Повчанні» Володимира Мономаха» [6, с. 89], ще раз засвідчуючи наявність в антропологічних розмірковуваннях предків екзистенційний складник.

У роботі «Українські предтечі європейського екзистенціалізму» Г. Могильницька [3] простежує спорідненість філософії щастя Григорія Сковороди із загальною схемою людської екзистенції, висунутою європейськими філософами ХХ ст., де першим етапом від доекзистенційного стану до екзистенційного буття є межева ситуація усвідомлення абсурдності й чужості світу, що в українського філософа набрало вигляду відсамітнення, втечі від світу («Світ ловив мене, але не впіймав»). Другим етапом екзистенції є самопізнання й усвідомлення власних цінностей, вільний вибір, відповідний природі саме цієї особистості (Воля моя мѣра). Третій етап екзистенції – це реалізація цього вибору («И нѣтъ радостиѣ, как жить по натурѣ») [3].

Мотиви турботи й відповідальності, співзвучні думкам як «бунтівних», так і християнських екзистенціалістів, виразно прочитуються у творчості Тараса Шевченка; ідея бунту проти абсурдного світу та перемоги над собою, власною зневірою і безсиллям, якою просякнуті «Міф про Сізіфа та інші есеї» А. Камю, виразно звучить у «Contra spem spero» Лесі Українки, а її «Триптих» міг би служити яскравою ілюстрацією до ідеї вільного вибору людини, що «посвячується для

добра, яке сягає за межі її власної долі» [3], якби ця ідея не була висловлена французькими філософами (Жамю, Сартр) більш ніж на півстоліття пізніше, ніж був написаний твір української письменниці.

Ця екзистенційна настанова у творчості українських письменників-класиків тісно пов'язана з «прометеїзмом» як фундаментальною есенціалією особистості, здатної робити жертвний вільний вибір на користь добра.

Усе сказане вище, як і роботи Ю. Шереха, В. Агєєвої, Н. Михайловської, І. Куриленко, С. Павличко, Л. Пізнюк, та ін., присвячені дослідженню творів письменників розстріляного відродження, шістдесятників та сучасників під кутом зору екзистенційної проблематики, переконливо свідчать, що екзистенціалістський спосіб філософування є глибинно ментальним для українського культурно-духовного універсуму.

Разом із тим уже той факт, що навіть існуючи в принципово подібних умовах і функціуючи в принципово подібних ситуаціях, кожен індивід переживає своє буття по-іншому й робить свій власний, не подібний до іншого, життєвий вибір, – знову ж відсилає нас до сутнісних параметрів людини та до проблеми діалектичних взаємозв'язків і взаємовпливів екзистенції та есенції, тобто до екзистенційної антропології,

до напрацювань учених нашої вітчизняної світоглядно-антропологічної школи, які, розвиваючи думку філософів-екзистенціалістів про те, що феноменальне буття виявляє себе як із боку своєї сутності, так і із боку існування (Ж.-П. Сартр), дійшли висновку, що будь-який вияв буття може виступати в ролі сутнісної властивості, адже будь-яка екзистенція має здатність есенціалізуватися, переходити в сутність, а безліч взаємопов'язаних і часто важкоузгоджуваних між собою сутнісних властивостей здатні до екзистенціалізації. А тому головне питання не в тому, «яка екзистенціалія усутнюється сьогодні чи може бути усутнена згодом, а те, як вона, ця нова екзистенціал-есенціалія, співвідноситься з уже наявними» [7, с. 31].

Висновки. Отже, химерне взаємопереплетіння і взаємодоповнення екзистенціал-есенціалій і становить феномен людського характеру, що поєднує в собі універсальні характеристики особистості й специфічні вияви конкретного індивіда, що найрельєфніше виступають у кризових, екзистенційно насичених ситуаціях. Саме тому напрацювання українських філософів у галузі екзистенційної антропології не можуть бути проігноровані вітчизняним літературознавством, а мають бути активно залучені до його методологічного арсеналу.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ:

1. Андрос Є. І. Комунікативний вимір буття як фундаментальне опосередкування колізії сутності та існування. *Людина в есенційних та екзистенційних вимірах*. Київ : Наукова думка, 2004. С. 155–193.
2. Булатов М. Антропологічні ідеї та тенденції розвитку в історії західноєвропейської філософії. *Філософія: Світ людини. Курс лекцій : навч. посібник*. Київ : Либідь, 2003. С. 39–53.
3. Могильницька Г. Українські предтечі європейського екзистенціалізму. *Українська мова й література в середніх школах, гімназіях, ліцеях та колегіумах*. 2006. № 1. С. 108–115.
4. Моклиця М.В. Модернізм як структура : Філософія. Психологія. Поетика : монографія. Луцьк : Вежа, 2002. 390 с.
5. Сковорода Г. Повне зібрання творів: у 2 т. Київ : Наук. думка, 1973. Т. 1. 532 с.
6. Стратий Я.М. Проблема человека и мира в «Шестодневе» Иоанна Экзарха болгарского и «Поучении Владимира Мономаха». *Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов : сб. науч. трудов*. Київ : Наукова думка, 1987. С. 87–97.
7. Табачковський В.Г. Образ людини: від «родової всезагальності» до «тотальності індивідуальної екзистенції». *Людина в есенційних та екзистенційних вимірах*. Київ : Наукова думка, 2004. С. 3–66.
8. Хамітов Н. Історія філософії: проблема людини та її меж : навч. посібник. Київ : Наукова думка, 2000. 172 с.
9. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. Київ : «Орій» при УКСП «Кобза», 1992. 230 с.
10. Шелер М. Избранные произведения [пер. с нем.; сост., науч. ред., предисл. А.В. Денежкина; послесл. Л.А. Чухиной]. Москва : Гнозис, 1994. 337 с.
11. Шелер М. Положение человека в космосе. *Проблема человека в западной философии : Переводы [Общ. ред. Ю.Н. Попова]*. Москва : Прогресс, 1988. С. 31–95.
12. Шеллинг Ф. Сочинения : В 2 т. [пер с нем. сост., ред., А. В. Гулыга]. Москва : Мысль, 1987–1989. Т. 1. 643 с. Т. 2. 641 с.
13. Юркевич П. З науки про людський дух. *Юркевич П.Д. Вибране*. Київ : Абрис, 1993. С. 115–221.
14. Юркевич П. Мир з ближніми як умова християнського співжиття. *Юркевич П.Д. Вибране*. Київ : Абрис, 1993. С. 222–229.