

Питання теоретичні

Людмила Тарнашинська

ЛІТЕРАТУРОЗНАВЧА АНТРОПОЛОГІЯ: НОВИЙ МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПРОЕКТ У ДЗЕРКАЛІ ФІЛОСОФСЬКИХ АНАЛОГІЙ

У статті простежено витоки антропологічної рецепції на перехресті різних дисциплін, зокрема власне антропології, літератури, культури, філософії. Концептуалізуються проблеми вироблення методологічної свідомості літературознавчої антропології, пошуку спільної когнітивної моделі цієї методики. Розглядаються напрямки досліджень українських, польських та російських науковців.

Ключові слова: антропологія літератури, літературознавча антропологія, методологічна свідомість, спільна модель, субдисципліна, мімесис, когнітивна антропологія, антропоцентричність, досвід, "себе-досвід".

Liudmyla Tarnashynska. Literary anthropology: A new methodological project in the mirror of philosophical analogies

The paper traces back the sources of anthropological reception, viewed as a junction of different areas of study, that is, of anthropology proper, as well as of literature, culture, and philosophy. In order to conceptualize the major problems arising from elaboration of the methodological basis of literary anthropology and thus impeding the search for the common cognitive model of this methodology, the author analyses the ways those problems are obviated by Ukrainian, Polish, and Russian scientists.

Key words: anthropology of literature, literary anthropology, methodological consciousness, common model, subdiscipline, mimesis, cognitive anthropology, anthropocentrism, experience, self-experience.

Винесена в назву статті методологічна проблема постає з нинішньої методологічної ситуації, яку я вже перед цим сформулювала як "набуття себе-досвіду" [25] новою літературознавчою дисципліною. Остання намагається заявити про власну спроможність напрацювання методологічної свідомості в парадигмі пошуку нових практик літературознавчих інтерпретацій. Ширше: ця ситуація розгортається із загальногуманітарного горизонту останніх десятиліть, коли на зміну модерній та постмодерній теорії літератури приходять та, за якою вже усталився статус культурологічної теорії і в якій домінують "не так теоретизування, як різноманітні практики інтерпретації, що залучають диференційовані культурні контексти, в яких бере участь літературний текст", унаслідок чого здійснюються своєрідні "реконтекстуалізації літературних текстів" [3, 454].

Нинішня відкритість літературознавства, іншою назвою якої і стало означення "культурологічний переворот" [3, 430], виявилася певним наслідком методологічних перетворень ХХ ст. і на порозі ХХІ ст. поставила перед теоретиками низку категоріальних проблем, оскільки у площині вироблення мов інтерпретації методологічний інструментарій змушений поступово освоювати терени філософії, антропології, соціології, культурології "як очевидних нині кіл пізнання" [1, 11]. Тоді як сам культурологічний поворот теорії означає передусім позицію, зосереджену на залученні до інтерпретативної практики найрізноманітніших зв'язків літературного твору і взаємодії різних культурних дискурсів [3, 458].

Безперечно, в основі будь-якого методу лежить те чи те розуміння світу як Універсуму. Вивчення ж людини в її буттєтриванні в різних виявах пропонує і різні методологічні підходи, що визначаються сьогодні, за С.Кримським, “зміною методологічної свідомості сучасної науки” [11]. Так, прагнення збагнути людину в усіх її сукупностях крізь призму власне антропології, літератури, філософії, етнографії, культурології тощо в їхніх розгалуженнях і дало поштовх розвитку *аналітичної*, як її визначає В.Подорога, *антропології літератури* [21]. Можна констатувати, що нині вона, перебуваючи на початку шляху набуття “себе-досвіду” (хоча її прояви можна було знайти й раніше), проходить непростий період ініціації. Мета його – вироблення методики, за допомогою якої можна було б побачити людське “я” в різних проекціях.

Тим-то польський дослідник М.П.Марковський класифікує антропологію літератури на сучасному етапі її розвитку радше як “найновішу літературознавчу мутацію, яка, згідно з модерними поглядами – перетворює свій предмет, винаходячи нові способи дослідження” [17, 492], а не окрему дисципліну, з окремим предметом досліджень і притаманним їй інструментарієм.

Однак виникає цілком закономірне запитання: чому ця методологія прокладає собі самостійний шлях, намагаючись виокремитися з-поміж усталених та вивірених практикою методологій саме нині? Наскільки ця тенденція є своєрідною методологічною модою і наскільки – відповіддю на виклики часу? Можемо погодитися з думкою філософа, що в періоди “спокійного розвитку” людства і, відповідно, філософії “людина осягає себе як частину світу, пояснює себе з іншого, об’єктивує себе”, а в нестабільні, кризові періоди, коли руйнується образ світу й образ людини, вона “стає для себе проблемою і намагається зрозуміти себе із себе самої, через власну індивідуальність, із власної повноти і цілісності” [18, 45]. Саме в такий час одним із головних питань філософії стає антропологічне запитання: “Що є людина?”. Тобто якщо періоди спокійного розвитку “вбудовують інтуїції про людину в концептуальні картини світу”, то якраз періоди “ломки” “щоразу по-новому ставлять і формулюють проблему людини” [18, 45].

Очевидно, по-новому постала проблема людини в сучасному світі має й по-іншому сформульоване пояснення. В умовах, коли постмодернізм як феномен культури, що проповідує “майбутнє в минулому” (Ж.-Ф.Ліотар), відмову від істинності висловлювань на користь відносності будь-чого, зокрема будь-якого дискурсу, коли культивується життя без істин, ідеалів, норм та будь-якої узвичаєності, людина опиняється беззахисною перед множинністю ймовірностей та плинністю множинностей. Тим-то постмодерні теорії у світі хистких невизначених понять, коли людина з усім комплексом своїх проблем набуває статусу плинної маргінальності, самі стають хисткими, непевними, втрачаючи ключові позиції, провокують пошуки нової методологічної свідомості, інших парадигм дослідження.

Потрібен центр, точка опертя, в якій людина могла би сконцентруватися, відшукати саму себе, усталитися у світі розмитих понять та ідеалів. І такою точкою опертя людина знаходить саму себе, свій внутрішній генетичний та набутий досвід. Звідси бере початок тенденція пошуку *спільної* (аналітичної) *моделі антропології літератури*. Водночас сучасні антропологічні пошуки часто спрямовані до спільного горизонту – філософії мови, що, на думку польських літературознавців, постійно привідкриває перед дослідниками нові перспективи [35, 23]. У такому контексті антропологія літератури пропонується як спроба інтердисциплінарних досліджень, які могли б упроваджуватися на межі антропології та літературознавства, а самі дослідження набувають сенсу контекстуальності [37, 104].

З другого – і також логічного – боку, літературознавча антропологія виникає як неминуха реакція на появу багатьох літературознавчих дисциплін, що обрали об'єктом дослідження – через посередництво літературного тексту – людину в різних аспектах її буття. Вона, відповідно, прагне цілісного бачення цієї людини через тканину літературного твору. Власне, літературознавство нині дзеркально відображає ситуацію у філософії, яка з цієї ж причини виокремилася зі свого “лона” філософську антропологію, надавши їй самостійного статусу.

На перший погляд *аналітична антропологія* в літературознавстві мала би виходити начебто з антропологічної школи [див.: 8; 32], що її означено як наукову школу в етнографії й фольклористиці, мовознавстві та культурології, яка відокремилася від соціології наприкінці XIX ст. [36, 80]. Зрештою, “батько” літературознавчої антропології німецький учений В.Ізер заґрунтовує свої погляди, викладені ним у статті “Що таке антропологія літератури?” (доступній нині хіба в перекладі польською мовою [див.: 33]) у теорію фундатора генеративної антропології Е.Ганса. Однак літературознавчий аналіз художніх текстів не може сьогодні обмежитися таким колом гуманітарних дисциплін. Диктат епістемологічних установок, що стосуються мови, безперечно, зумовив реорганізацію традиційного дискурсу між різними гілками антропології. Він виявив моделі пізнання, прикметні для кожної з них, а також розкрив, що предметом/суб'єктом філософської антропології є *універсальна людина, людина взагалі* [35, 23-24].

Якщо в цій площині *універсальної людини, людини взагалі* власне антропологія звіддавна підтримується біологією, фізикою, хімією, а в пізнішому часі – соціобіологією, етологією, зближується з філософською антропологією в точці “універсальних вимірів своїх пошуків” [35, 24], то *конкретна людина* як продукт конкретного контексту, яка і оприявнює себе в цій культурі, що її сформувала, становить предмет/суб'єкт культурної антропології.

Польські літературознавці у своїх антропоцентричних дослідженнях¹ шукають точок дотику переважно з *антропологією культури*, оскільки керуються настановою: щоб зрозуміти конкретну людину, треба знати й розуміти її культуру. При цьому вони виходять із переконання щодо унікальності окремих національних та регіональних культур, до яких належить і художня література [35, 24], і цим питанням унікальності кожної моделі культури знімають контрзапитання опонентів про стосунок між антропологією та літературою. Більше того, вони акцентують увагу на тому, що *антропологія літератури* повинна вступати в різні стосунки з *антропологією культури*, оскільки є не лише її похідною, а й повністю залежною від неї [35, 27].

Саме послаблення останнім часом епістемологічної перестороги призвело до екстраполяції антропологічних кодів на всі види мовних творів. Попри те польські дослідники застерігають, що стосунки між *антропологією культури* та *антропологією літератури* потребують обережних та різноспрямованих роздумів [35, 25]. Існує потреба враховувати як питання про сучасний статус антропології культури, так і проблему ролі літератури в культурі та придатності художнього тексту для культурологічних досліджень. Адже кожний текст інспірований культурою. У цьому силовому полі, на їхню думку, залишається також коло питань, пов'язаних із проблемою предмета й конвенційно створюваним образом автора [35, 25].

Вочевидь, цим не вичерпуються можливості *аналітичної антропології літератури*, однак саме в цій площині *зосередження* вони виявляють себе

¹А саме на їхні розробки спиралася окремі доповідачі всеукраїнської наукової конференції “Новітня теорія літератури і проблеми літературної антропології” (Тернопіль, 10-11 квітня 2008), зокрема В.Дуркалевич, С.Яковенко, А.Тарнашинська, репрезентуючи власний погляд на розгортання цього методологічного дискурсу.

повною мірою. Складається враження, що польське літературознавство, вступивши в діалог з антропологією культури, утверджує своє право на власну дослідницьку “територію” та верифікаційну систему всередині “власної культури”, власного культурного хронотопу.

“Антропологія культури досліджує культуру через людину. Антропологія літератури може досліджувати культуру, розглядаючи специфічний витвір рук людських – літературний твір. Жодна з цих наук не повинна узурпувати собі права на предметне трактування особистості – адже без людини немає культури” [35, 26], – подібне застереження має всі підстави бути почутим. Тим-то *антропологією літератури* можна вважати ту концепцію, згідно з якою література (слово в його різних культурних проявах і висвітленнях) постає як символічна й універсальна сфера діяльності людини [40, 329].

Пропоновані польськими літературознавцями підходи до аналізу літературних текстів мають на меті показати, що художній текст становить опосередкований культурологічний документ – саме він слугує джерелом інформації, цікавої для антрополога, оскільки доповнює його знання деталями, які іноді неможливо побачити через посередництво інших медіа [35, 27]. Адже саме художній текст дає різні репрезентації людського “я” і його психофізичних натур через антропологічні універсалії [40, 329]. Тим більше, що “процедури сприйняття дійсності”, більш-менш детально описані в художніх творах, належать до царини основного досвіду людини. Отже, об’єднання *антропології культури* із знаннями про літературу може “привести до глобальнішого пізнання правил, що керують людськими суспільствами, і збагатити дослідницьку палітру кожної із дисциплін” [35, 28]. Розставляючи крапки над “і”, а саме: чим же насправді є антропологія літератури (це ззаважає, зокрема, С.Яковенко [31, 152]), – В.Ізер, по суті, заакцентовується на концептуальній відмінності між “пояснювальною” фікцією науки і так само фікцією, але “відкриваючою” – художньої творчості [33, 27]. Унаслідок трансресивної креативності останньої людина стає свідомою множинністю значень, яку розкриває творчість [33, 33]. Однак тут виникає цікаве запитання про з’ясування взаємозалежності: тож насправді література є документом для антропології чи антропологія – документом для культури?

Попри надання переваги конвергенційним процесам літературознавства з антропологією культури, у польській науковій рецепції бачимо також спробу наукової інвентаризації різних моделей *антропології літератури* та спробу класифікації її як певної *субдисципліни*. Згідно з цим пропозиції польського літературознавства щодо сучасної антропології можна “вкласти” в кілька тенденцій: 1) на перетині поетики, історії літератури та досліджень культурології [див.: 38]; 2) як відповідник американської антропологічної інтерпретації [див.: 39]; 3) трактування літератури як ілюстрації процесів, що описуються через етнологію чи етнографію [див., зокрема, праці польського дослідника П.Ковальського]. Інша можливість – використання в літературознавчих дослідженнях здобутків наук емпіричних. Тож шлях нейропсихологічних досліджень, що також розвивається в польській науковій рефлексії [34], а в українській певною мірою досить давно означив А.Макаров [15], бачиться трохи осібним.

Однак тут увиразнюється і *зворотній зв’язок*, на який вказують Е.Косовська та Є.Яворський: літературознавство, яке має певні традиції і вироблений дослідницький апарат, може передати антропології свій досвід у царині інтерпретації писемного тексту [35, 25].

На думку М.П.Марковського, поки що невідомо, яким буде чергове відкриття цього “методологічного театру”, однак дослідник не заперечує самого розгортання “антропологічної зміни варті”, що зазіхає як на “структуралістську незалежність, так і деконструктивістську витонченість” [17, 493]. Проте

незаперечною постає в парадигмі означеного методу *концептуальність досвіду* як філософської категорії, яка дедалі більше розгортає себе в дотичних дисциплінах, наразі літературознавчих.

Характеризуючи погляди теоретика модерної антропології (“антрополога-симпатика”) Л.Неполомського, дослідник пов’язує між собою два мотиви *астигматизму людини*, котра не може знайти “точного формулювання самої себе” в контексті культури як “сукупності несамототожних винаходів”, котрі зводяться до тези “несамототожності я, що розпадається на окремі мотиви переживань і досвіду” і яке збігається з “розхитаністю світу, який утратив свою апіорну єдність” [17, 493]. В основу цієї тези, власне, покладено розуміння стабільності такого, хоч як би це звучало парадоксально, *вічно плинного людського досвіду*. Саме у процесі набуття досвіду й відбувається самоідентифікація (а взагалі краще це означити як *принцип темпоральності*), адже досвід – це категорія, що може служити мірою часу, вагою часу, глибиною часу.

У філософській традиції досвід трактується як “безпосередньо дане знання повсякденного”, оскільки ототожнюється з житейським, повсякденним, а не трансцендентним знанням, що його отримуємо “безпосередньо в процесі індивідуального проживання” [19, 491], а тому, маючи статус буття, проживання повною мірою “поглинається” літературою як художньою практикою. Головне, що набувається у процесі досвіду, який насправді є амбівалентним, парадоксальним, як саме повсякдення, – це готовність до оновлення, зміни, зустрічі з “іншим”, яке стає “своїм” [19, 492].

Світ творить із людини “*суб’єкт досвіду*” [17, 495], а саме категорія досвіду – одне з найбільш засадничих понять філософії – є, на думку М.П.Марковського, основною в дискусії з епістемологічним розумінням суб’єкта і спрямовує нас чітко в бік антропології. Його теза досить чітко сформульована: “Поворот від структурально-феноменологічно зорієнтованого літературознавства до літературознавчої антропології полягає саме у відході від епістемологічного суб’єкта досліджень і визнання *прагматичного суб’єкта досвіду* (курсив мій. – Л.Т.). Або ще ліпше: гуманістичного суб’єкта досвіду” [17, 495]. Свою тезу дослідник розгортає міркуваннями В.Джеймса і підкріплює постулатом Гайдеггерового “Листа про гуманізм”, згідно з яким гуманізм постає, по суті, не процесом ошляхетнювання чи огранення людської природи, а “джерелом поразки сучасної людини, яка відмовилася від питання про те, що суттєве, й сама поставила себе в центрі світу як його зручний маніпулятор” [17, 495]. Саме поняття “гуманізму” дає “шанс безконфліктного переходу до антропології” [17, 495].

У Джеймсовій теорії, розгорнутій М. П. Марковським, ключовою категорією стає досвід, “протиставлений як теорії в епістемологічному розумінні, і як апіорному знанню на тему світу, так і ідіосинкратичному божевіллю, яке не в змозі обґрунтувати власні погляди” [17, 501]. У полі зору Марковського Джеймсове розуміння досвіду, по-перше, як плідних взаємин із дійсністю (у такому випадку в це поле взаємин включається й досвід спілкування з фіктивною дійсністю тексту, що постає із визнання акту “читання досвідом” [17, 496], з яких виникає, за моїм означенням, кільцева детермінованість, потрактована в такий спосіб: “...Суб’єкт є різнобічно детермінований тим, що йому трапляється в досвіді, тобто, найпростіше кажучи – тим, що він читає”; і навпаки: “Дійсність є змінною, і її змінність залежить від дії суб’єкта, який вносить у дійсність її інтерпретацію” [17, 496].

Отже, залишаючись джерелом методики антропології літератури, досвід вказує на її темпоральність та змінність (плинність) інтерпретацій, осердям яких стає допитливе людське Я (пошукове, уседотичне до світу).

Саме з іманентної змінності досвіду, що “імплікує його перспективічну природу (хоча й позбавленим об’єднанчю, за В. Г. Ляйбніцем, перспективи), Джеймсове

розуміння *процесуальності* (і це є другою властивістю, означеною Джеймсом) й перспективності досвіду призводить до того, що перемовинам суб'єкта зі світом немає кінця", а це, своєю чергою, означає, що сама відповідність досвіду й переконання формує основу "будь-якої інтерпретації" [17, 497], лише в *плині досвіду*, суб'єктом якого залишається людина (як сума різних досвідів), у *плині формування переконань* (а не їх усталення й канонізованості) – як аксіологічних, так і гносеологічних – можлива *антропологічна інтерпретація*.

Джеймсовий гуманізм, зіштовхуючи певним чином поняття абсолютної об'єктивності (у статусі істини) та досвіду як фактора нестабільності (своєрідного поля набуття самоідентифікації) передбачає наявність тексту останнього (досвіду), який водночас і постає "єдиним верифікативним фільтром" [17, 498]. Проте якщо "вирішує досвід", то, відповідно, вирішує й культура, тому що досвід, який не був би "культурно детермінованим", виявляється цілковито порожнім [17, 428]. Те саме стосується й літератури як своєрідної "бібліотеки досвіду", а герменевтичні методології її "відчитання" роблять цей, сказати б, книжний досвід вічно плінним, змінним, таким, що постійно прирощує смисли.

Водночас Джеймсове поняття "гуманізму" розгортає себе як антипод догматизму, адже сам досвід (поняттєвий і чуттєвий) антидогматичний. Він постає модератором антропологічних інтерпретацій внутрішніх смислів. Так само поняття "досвіду" передбачає поняття "взаємодії досвідів", оскільки досвід змінюється "під впливом іншого досвіду або досвіду когось іншого" [17, 500], тобто саме поняття "досвіду" передбачає його *діалогічну структуру*. Отже, підсумовуючи, можна сказати, що категорія досвіду виступає *молекулою антропологічної інтерпретації*, атомами якої є все, що визначає модули інтерпретації.

Саме ця молекула щораз нового досвіду розбиває канонічні інтерпретації, які узгоджують різні досвіди на "дуже високому рівні загальності" [17, 501]. Оскільки ж людина як найбільший *креатор досвіду* постає змінною "величиною", інтерпретаційні можливості цієї антропологічної опції практично необмежені.

У вибудовуванні подібної теорії імпує та обставина, що саме *категорія досвіду* дозволяє "обминути крайні полюси універсальних теорій" і одиничних спроб і в цьому сенсі залишається основною антропологічною категорією, що "описує людину, занурену у життя, яка намагається про це життя розповісти щось іншим для того, щоб інші могли її зрозуміти" [17, 501]. Тож мусимо визнати, що досвід – це єдина "санкція, яка легітимізує будь-яку інтерпретацію" [17, 501], навіть якщо ця інтерпретація виходить за межі випробуваних методологій і намагається утвердитися на полі літературної та літературознавчої антропології.

Власне, *аналітична антропологія літератури*, синтезуючи множинність інтерпретацій антропологічної онтології, є збірною, *соборною метаметодологією*, що засвідчує тенденцію до інтердисциплінарності [див.: 24], оскільки у виробленні своєї методологічної системи координат не може обійтися без таких самостійних напрямків, як, першою чергою, *філософська антропологія* (від Л.Фейєрбаха, що заклав її початки, до М.Шеллера, Х.Плеснера, А.Гелена, М.Бубера), *соціальна антропологія* (Л.Морган, Дж.Фрезер, Л.Леві-Брюль, Е.Дюркгейм, К.Леві-Строс, М.Мід, Е.Фромм та ін.), *антропологія культурологічна*, *антропологія християнська*, репрезентована, скажімо, відомим іменем св. Августина, зокрема, у російській філософії вирізняється *антропологія православна* (Григорій Богослов, В.Соловйов, П.Флоренський та ін.).

В осмисленні людини як "повноти і цілісності" через метамову художньої літератури, вочевидь, слід спиратися передусім на *філософську антропологію*,

яка, маючи статус самостійного напрямку в системі філософських наук, експансивно втручається в царину екзистенціалізму, герменевтики, феноменології, персоналізму, прагматизму, культурології та інших онтологічних та гносеологічних напрямів, намагаючись вирізнити сферу “власне людського”. Філософська антропологія, офіційний статус якої підготовлений багатомісячним розвитком філософської думки, різними варіантами концепцій людини, бере свій самостійний формотворчий початок від філософії Л.Фейєрбаха й остаточно оформлюється в самостійний філософський напрямок у 1920-х роках у німецькій філософії (концепції М.Шеллера, Х.Плеснера, А.Гелена, М.Бубера).

Ясна річ, це лише деякі з окреслених підходів, адже насправді *аналітичний принцип* антропології літератури дає можливість застосування широкого спектра філософських моделей. Саме ці антропоцентричні концепції, в основі яких лежить “сукупність підходів до проблеми людини в контексті різних філософських систем, осмислення світу і шляхів його розвитку та зміни” [7, 37], можуть стати базовими для новітніх досліджень.

Оскільки філософська антропологія репрезентує гуманістичні цінності, вона цілком підставово перебуває у сфері культури як цивілізаційного набутку людства або культури як інтегральної цілісності, в якій людина посідає основне місце.

Безперечно, нова аналітична методологія, вибірково адсорбуючи антропоцентричні філософські підходи “людиновдивляння”, мусить знайти коректну методологічну рівновагу між домінуючими чинниками філософської антропології, яка намагається через “антропологічний принцип пояснити і саму людину, і навколишній світ, зрозуміти людину і як унікальний вияв “життя взагалі”, і як творця культури та історії” [18, 45], та власне літературознавчою методологічною палітрою. *Аналітична антропологія літератури* повинна виробити свою термінологічну “таблицю Менделєєва”, враховуючи та повновому засвоюючи існуючий понятійно-категоріальний апарат, творячи свою інтерпретаційну систему. Адже саме поняття антропоцентризму у філософських пошуках та літературознавстві має суттєву розбіжність, що на неї треба при цьому зважати. Так, у першому випадку під цим терміном розуміють трактування людського буття як “мети світового процесу”, а позиції людини у світі – “як центральної”: саме з цим пов’язана ідея принципово необмеженої перетворювальної діяльності людини, позиції якої нині значно ослаблені у зв’язку з загостренням екологічної кризи [10, 53]. Розбудова цієї методології, вочевидь, має базуватися на філософських засадах, оскільки, за Гете, людина пізнає себе тією мірою, якою пізнає світ [5, 278]. Натомість у систему літературознавчих дисциплін антропоцентризм прийшов як “заперечення теоцентризму середньовічної культури, одна з визначальних характеристик Ренесансу, як і титанізм та індивідуалізм” [14, 81], власне, як опозиційна модель світобачення. (З огляду на історичну ретроспективу чи не означає це, що можемо в перспективі бачити також опозиційну модель чи просто модель принципово необмеженого самопізнання людини через сфери різних дотичних дисциплін?). Тож цим поняттям означуємо комплекс “людинознавчих проблем” соціокультурної парадигми, які лежать у площині буття в координатах взаємодії людина/світ, людина/соціум, людина/культура, людина/людина, людина/власне “Я”.

Звісно, людина “завжди знає сама, що становить дещо більше, ніж усе те, про що йдеться в антропології, психології, соціології” [6, 93]. Адже принцип антропологічної інтерпретації “спрямовано до сфери стійких емоційних станів – онтологічної передумови людської екзистенції” [6, 228]. Саме до тієї сфери, що стає полем обсервації художньою свідомістю. Тож очевидно, більшою

мірою знає це не так сама людина, як художня література, чи – метамовно – літературознавство, якщо воно здатне відчитати всю систему антропологічних кодів. Саме художня література є “вмістилищем” того, що виходить за межі антропології, соціології, філософії разом узятих, оскільки володіє особливою системою відображення й пізнання світу – образотворчою системою, безмежно відкритою до нових моделей і практик людського буття.

На те, аби вмістити в собі оте “дещо більше”, може по праву претендувати хіба художня література, адже художня свідомість відтворює, реалізує себе у “фокусі віддзеркалень” (М.Ільницький) і психології, і соціології, і філософії, і антропології в тексті за цілковито іншими законами, аніж свідомість наукова, дослідницька, аналітична.

Якщо “герменевтична інтерпретація виходить з інваріантної візії сутності людини, то антропологічна інтерпретація ґрунтується на вивченні людини, виходячи з унікальності проявів її особистісного буття” [6, 228]. Тим більше, що антропологічна інтерпретація, за О.Больновим, на відміну від монологічної позиції екзистенціалізму, становить “єдину методологічну засаду і можливість для відтворення позитивної та цілісної картини буття людини” [цит. за: 6, 228].

Мабуть, не можемо відкинути, власне, засадничу антропологічну складову бачення людини як істоти “вертикального спрямування” (тіло-дух). Адже людина володіє не тільки духом (сферою духовного), а й специфічною тілесною організацією, укоріненою в тілесність і психіку, і “самою природою спроектована і пристосована для культурної форми її існування” [4, 192]. Філософія визначає тіло як універсальну філософсько-антропологічну категорію, сутнісну ознаку, “з якої можна вивести найфундаментальніші людські права: на життя, на недоторканість і неушкодженість власного тіла та його частин, навіть право на власність, яке, принаймні почасті, засноване на володінні тілом – для підтримання його життя. (Г.Райнер)” [27, 69], а постмодерні інтерпретації з їхнім тяжінням до зрівнювання бінарних опозицій дозволяють досліджувати проблему в різних соціокультурних контекстах.

Адже саме тіло (за всієї аналітичності підходу до людинознавчих проблем) є найпершою формою людської домівки, “оформленим” просторовим буттям людини, більше того, осердям її “просторового самовизначення” (А.Севера Еспіноза). Тим-то “...соціальність утворена людьми із плоті і крові” як співтілесна присутність, коли неможливо заперечити “присутність однієї людини в перцептивному полі іншої...” [28, 33].

Те, що нині часто видається за “самовідкриття” доби постмодернізму, насправді супроводжує нас віддавна. У фокусі філософських віддзеркалень доцільно нагадати, що тему тілесності актуалізував ще Л.Фейєрбах, який, власне, відштовхуючись від концептуальності тілесності, і надав наукового статусу філософській антропології. “...Я жодною мірою не є відкритим світові як такий, “завдячуючи самому собі”, але тільки завдячуючи собі jako тілесній істоті... На противагу відособленому Я тіло являє собою об’єктивний світ... Бути тілесним означає бути заангажованим у світ” [26, 104-105]. Намагаючись узгодити дихотомічність людської природи, він, зокрема, писав: “Чи не має своєрідна сутність душі виявитися скоріш не в тому, щоб упокорювати собі тіло, а в тому, аби надати йому можливості чинити як завгодно? Чи не є насправді уявна сила, що з її допомогою душа утримує владу над тілом, радше виявом тієї сили, за допомогою котрої тіло утримує владу над душею...” [цит. за: 27, 63].

Інша річ, як “вписувати” цю тілесність у дослідницьку парадигму: оптика постмодернізму за всієї її поліваріативності навряд чи пропонує оптимальні й “вичерпні” моделі інтерпретації. Адже позбавлена “об’єднавчого духу”,

а отже, і глибини бачення людини як істоти, що має родову сутність, вона позиціонує людину, вирвану зі своєї “кореневої системи” і приречену на почуття есхатологічності, катастрофізму або принаймні “зависності” в полі невизначеності та фрагментарності.

Очевидно, фундаментальною підвалиною і тут може стати філософська антропологія, зокрема, М.Шеллера, який, враховуючи погляди й уявлення попередників (Л.Фейєрбаха, З.Фройда, К.-Г.Юнга та ін.), вирізняв людинознавчі проблеми в окрему філософську дисципліну, встановивши систему ієрархій у сфері вивчення проблем людини, домінантою якої виступає одухотворене поняття “особистості” як діяльного центру.

У нинішню добу філософської та соціокультурної реабілітації людської тілесності українське літературознавство, здається, найкраще засвоює одну, хай і засадничу складову літературознавчої антропології – людську тілесність, уписуючи її в конфігурації мімесису, не завжди, проте, “вмонтовуючи” цей підхід саме в проект літературознавчої антропології, оскільки в текстових стратегіях дослідження постмодерністської літератури усталюється практика звертання до т. зв. тілесно-міметичного методу аналізу художніх творів [див.: 29], що розпросторює себе від спроб трактування будь-якого тексту “як живої істоти” (у метафоричному переважно сенсі) з усією її “просторовою вертикаллю” й відповідно наданню тексту як знаковій системі антропологічного сенсу [9] до думки, що література – один із виявів тілесного буття [29].

Пошуки “мови вираження” в царині літературознавчої антропології та антропології літератури на пострадянському просторі ведуться переважно в парадигмі філософських інтерпретацій. Принагідно: сектор аналітичної антропології Інституту філософії Російської Академії наук, що його очолює В.Подорога, якраз і звертається до аналізу антропологічного виміру деяких філософських концепцій останніх тисячоліть – саме у площині формування соціальних та художніх практик людської діяльності [див.: 21], що засвідчує факт частішого апелювання філософів до досвіду художніх текстів (очевидно, маємо сугестивний вплив відомої праці М.Мамардашвілі “Психологическая топология пути. М.Пруст. “В поисках утраченного времени” [16]. Однак і в сучасну українську філософську рецепцію хоч і дуже повільно, проте органічно “приходять” твори українських письменників, по праву займаючи в ній місце дослідження антропологічних аспектів буття через посередництво художнього тексту.

Чи не першим з-поміж українських філософів удався до цього методу В.Табачковський, зробивши професійну спробу проаналізувати творчість бодай одного українського письменника (Ю.Андруховича) у контексті методологічного інструментарію філософської антропології [23, 98-139]. Дослідник, зокрема, наголошує на правомірності розмаїття гіпотез буття – як мистецько-рефлексивного набутку кожного митця (зокрема і Ю.Андруховича), що й засвідчує “невичерпність буття” та людини як його невід’ємного дітища – передусім у художньо-мистецьких і, зокрема, літературних практиках, надаючи їм статусу феноменологічних [23, 117]. Власне, цим він актуалізує як предмет зображення “родові, сутнісні особливості людини” (посилаючись, зокрема, на дослідження Е.Соловей) у своєму уточнювальному варіанті – “у індивідуальному заломленні цих родових особливостей” [23, 116], що у варіанті феноменологічно-мистецької спроби Ю.Андруховича постає як індивідуальна спроба “умасштабнення “малості” людини” в її онтологічному вимірі.

Така конвергенція досвіду двох дотичних дисциплін, безперечно, розширює пізнавальні стратегії буття й буттеоприЯвлення людини, однак тут, безперечно, домінують філософські практики аналізу тексту.

Тобто в дослідницькій практиці виокреслюються принаймні *два шляхи* розвитку аналітичної антропології літератури, точніше, дві її гілки: *літературознавчо-культурологічна*, репрезентована переважно польськими дослідниками, та *філософсько-літературознавча*, що її розбудовують російські та частково вже й українські науковці. Так, пропонуючи метод антропологічного аналізу, В.Подорога вважає, що саме він “дозволяє розглядати літературу з максимально об’єктивних позицій” [21, 15], оскільки дає можливість простежити “становлення ідеї твору (літературного)” [21, 9], де саме антропологія окреслює різницю “між двома домінуючими формами мімесису” [21, 9], а ширше – моделями візії світу, в основі яких лежить зовнішній мімесис (поза твором, перша модель) та відповідно внутрішній (усередині твору, друга модель).

Однак ця позиція за всієї привабливості, очевидно, найприйнятніша для філософа, який не володіє повною мірою методологічним інструментарієм (та й понятійним апаратом) літературознавства й може розглядати літературу так (за порівнянням В.Подороги), як розглядає антрополог незнайоме йому туземне співтовариство. Це дає йому можливість стати “*чистим* спостерігачем”, який попервах “описує, нічого не розуміючи з того, що бачить”, і навіть набуває з часом “розуміння може виявитися хибним, обмеженим тими уявленнями, мовою та ідеями, що їх використовує спостерігач” [21, 15]. Така слушно означена В.Подорогою проблема, як “*парадокс спостерігача*”, мабуть, вступатиме в конфлікт із позицією дослідника-літературознавця. Проте в царині літератури, безперечно, існують лакуни, де “*антропологія погляду*” (В.Подорога) і справді постає якщо не єдиною, то досить продуктивною умовою прямого бачення “конструктивних сил літературного твору”, коли первинні “не інтерпретація, а *конструкція*, склад і розташування основних елементів твору” [21, 16]. На цьому шляху на дослідника очікує досить складна проблема конвергенції літературного тексту та філософської домінанти в їх антропологічному переплетінні.

Однак треба взяти до уваги ту обставину, що в українській науковій рецепції наразі спостерігаємо термінологічну невизначеність і різнотлумачення, які беруть початок від вивчення польських джерел (на сьогоднішній день у польській літературі панують терміни “*antropologia literatury*” та “*antropologia literacka*”) і пояснюються, на думку С.Яковенка, некоректністю української перекладацької традиції. Автор статті “Предмет літературознавчої антропології. Польський варіант” пропонує усталити термін “*літературознавча антропологія*”, яка “обирає своїм предметом антропологічні виміри художнього світу літературних творів (тобто є різновидом інтерпретації і послуговується в такому розумінні звичною герменевтичною методологією” – на відміну од поняття “*антропології літератури*”, “предметом якої стають антропологічні основи, функції та інші характеристики літератури як людської інституції”. При цьому, вважає дослідник, саме літературознавча антропологія набуває ширшого значення і має шанс “поглинути в себе” антропологію літератури саме в рамках інституцій з “традиційно літературознавчою зорієнтованістю, а відтак і методологічними узвичаєннями” – і цю тезу він підтверджує прикладом, що при інституті полоністики Ягеллонського університету (Краків) існує кафедра літературознавчої антропології. Саме тому автор пропонує вживати термін “літературознавча антропологія” і як “колективне означування” обох вище названих напрямків, і як “прямий відповідник [...] *antropologii literackiej*” [31, 149].

Прийнявши це спостереження-застереження як слушне й доказове, у подальших літературознавчих розгортаннях мусимо мати на увазі також різні інтерпретативні моделі, одним полюсом яких бачиться наразі філософська школа В.Подороги, а другим – польська антропологічна школа, яка розвивається

в річищі засвоєння західних антропологічних практик, у її варіативних підходах та особистісних переломленнях.

Тим часом польські дослідники виокремили проблему заґрунтування антропології літератури на доробку філософської антропології як таку, що розвивалася б у напрямку абстрактного мислення про людину загалом, її надто універсальні можливості. Думається, подібна засторога щодо ймовірності такого дослідницького шляху лежить радше у площині остраху перед глибиною подібних досліджень і невідповідності сучасного літературознавства до побудови складних філософсько-художніх моделей пізнання світу.

І тут можна посперечатися із твердженням польських літературознавців, нібито “сьогодні вже не можна шукати смислу літературного послання виключно методом передчуттів і домислів”, адже “знання про культуру стають для літературознавця-герменевта умовою *sin qua non*, а теорія культури може, своєю чергою, значно збагатити теорію літератури” [35, 27].

Не відкидаючи останнього й не локалізуючи проблему поняттям “виключності” чи “винятковості”, ризикну висловити припущення, що українська літературознавча наука розвиватиме обидва антропологічні шляхи, хоча, мабуть, ментально ближчий і, можливо, перспективніший для нас саме другий, який завдяки різним аналітико-інтерпретаційним моделям дає широкі можливості для виявлення антропологічного багатоманіття “антропологічної почуттєвості” в пізнанні світу через універсальні антропологічні концепти. У цьому розумінні можемо говорити про те, що літературна антропологія, як і філософська, “органічно виходить з традиції, що визначає образ української філософії, і у своїх витоках сягає антропології та практичної філософії Г. Сковороди та кардіософії П.Юркевича” [6, 4].

У світлі всіх окреслених і неокреслених підходів, безперечно, постає проблема “мови” дослідження. Як і філософська антропологія з постанням її як окремої дисципліни шукала “змішаних жанрів” філософування, так і, очевидно, літературознавча антропологія намагатиметься адсорбувати техніки обсервації та інтерпретації, які в сукупності здатні будуть претендувати якщо не на інтердисциплінарний проект, то принаймні на окрему літературознавчу дисципліну. І тут важливо знайти ту тонку павутину взаємоперетинів, яка допоможе досягти бажаного. Певний образний “ключ” до подібного пошуку можна наразі висловити спостереженням П.Юркевича: “Чому докладна карта країни – ще не ландшафт? Чому портрет – то ще не детальне, заглиблене в усі подробиці відображення особи? Карті не вистачає єдності, яка є абсолютно ідеальною, портретові – множинності, що є абсолютно реальною, тобто байдужою до ідеї” [30, 703]. Звісно, ця умоглядна схема не дає повного уявлення про пошуки кодів інтерпретацій, проте одне безперечно: на зміну постструктуралізму з його холодним концептом “вихолощеного розуму” приходять більш “чуттєва” настанова вивчення реального світу. Недаремно ж у публікаціях на цю тему раз по раз зринає ім’я Ж.Лакана.

Антропологічна концепція досвіду в її гуманістичному звучанні виводить також на *проблему інтерпретатора* – не як холодного обсерватора (спостерігача й “суддю”), а особистість, занурену у плін буття й здатну цей “досвід зануреності” співвідносити з інтерпретаційним досвідом. Ідеться про досвід у широкому розумінні – не як відсторонене споглядання й примат “холодного розуму”, адже в такому разі “їх [дослідників] (як догматичних теоретиків і тривіальних спостерігачів. – Л.Т.) задовольняє знання, яке не належить до їхнього життя, оскільки в цьому житті [...] немає жодних цікавих переживань, якими б вони могли поділитися” [17, 502], що апіорно припускає можливість осуду (безапеляційних, не перевічених власним досвідом суджень), а про той

буттєвий досвід як суму досвідів пізнання й чуттєвого доторку до різних аспектів буття, найперше пов'язаних із об'єктом дослідження. При цьому не можна відкидати й ту обставину, що досвід апіорі припускає наявність помилок, адже “ніхто й ніщо заздалегідь не обґрунтовує [...] поведінку”, тим-то людина постійно мусить переконуватись у слушності власних вчинків [17, 502]. Таке “вивіряння” досвіду, перенесене в інтерпретаційні моделі, насправді збагачує новим сенсом, надає дослідженню стереоскопічної глибини.

Можливо, надто категорична і не всіма прийнятна імперативна теза Джеймсового “гуманізму”: “А хто не може нічого цікавого сказати про життя, літературою не повинен займатись узагалі, і навпаки, хто не може цікаво розповідати про літературу, той нічого не може пережити в житті” [17, 502], – а проте вона дає добру поживу для роздумів.

Отже, гуманістичне спрямування антропологічних досліджень постає із *персоніфікації досвіду*, що, по суті, має у своїй основі повагу до *Іншого* (читай: толерантність), намагання зрозуміти іншого через його неповторний досвід і свій власний досвід теж. Категорія досвіду, що відображає сутнісне людське “Я”, розгортається таким чином у дзеркальну категорію вдивляння в себе та в *Іншого*.

Аксіологічний вектор антропології літератури найчіткіше на сьогодні означається С.Савіцьким [22]. Антропологічну сферу відносин він вважає третім аспектом аксіологічного оцінювання твору (критерії) – після категоріального та ідеографічного. Сприймаючи літературний твір як “своєрідне послання людини до людини”, дослідник наголошує: твір має бути віднесений “до особових вимірів людини”, де означення “особових” вказує на характер антропологічної системи посилань для оцінювання згаданого третього аспекту відносин” [22, 244].

Цей підхід передбачає *відважність погляду на людину*, що було абсолютно неможливим за епохи соцреалізму з його вимогою лакування дійсності. Тим-то такий погляд розгортається в парадигмі сила/слабкість, гідність/ницість. “Точка розуміння” має зберігати рівновагу між захопленням її силою і лояльністю (розуміння) її слабких рис характеру, адже в основі такого підходу має лежати поняття гідності, аби жодною мірою не принизити людину, яка апіорі володіє презумпцією гідності.

Антропологічне прочитання як малюнок потенційної людини, що формується у стосунках з іншими, переходить свої власні межі у “вимірах істини”. Цей підхід не виключає, а радше охоплює як “трансценденцію, яка наближається до того, що перебуває поза людиною”, так і те, що “робить можливим погляд у глибину самого себе” [22, 245], – а це вже сфера філософської антропології, що веде лабіринтами самопізнання.

Отже, антропологія, яка методологічно орієнтувалася на верифікацію результатів пізнання всередині власної дисципліни, дедалі більше виходить за власні межі, набуваючи певного досвіду в дотикальних інтелектуальних сферах. Однак мусимо пам'ятати, як слушно зазначає С.Кримський, що методологічна свідомість “не існує проте в чистій “стратосфері” думки. Вона за своєю природою предметна, занурена в конкретний предметний матеріал. Ця зануреність у предметність зумовлює подальшу специфікацію та збагачення компонент методу. Так, ціннісні настанови методологічної свідомості в залежності від конкретного матеріалу, зв'язку із завданнями спеціальних наук виявляють певні стереотипи наукового пояснення та опису (так звані парадигми) та науково-дослідницької програми. А сам спосіб занурення методу в конкретний матеріал виражає в методологічній свідомості стиль пізнавальної діяльності. У стилі фіксується ціннісне засвоєння канону та передпосилки застосування методу. В результаті сама методологічна свідомість може бути

в загальній формі охарактеризована як єдність стилю та методу пізнавальної діяльності” [12, 114].

Тим-то нова наукова рефлексія має можливість розкошувати в напрацюваннях різних концепцій людини – екзистенціалістських, персоналістських, психоаналітичних, феноменологічних, герменевтичних, філософсько-антропологічних, релігійних тощо, що їх може об'єднати *аналітична* або, краще сказати, *когнітивна антропологія*.

Метод як категоріальна характеристика науки [12, 110] передбачає не тільки певні нормативно-ціннісні установки, а й певний кодекс “наукової коректності” [12, 110], що його антропологія літератури ще тільки починає виробляти у процесі свого становлення й розвитку. Ідеться про понятійно-категоріальні запозичення, модифіковані відповідно до літературознавчої науки з тією мірою коректності, яка дозволяє адаптувати їх до парадигми дослідження художньої свідомості. Жоден метод у будь-якій галузі, зазначає С.Кримський, не може конституюватися поза використанням певних процедур, оскільки їх відсутність “є рівнозначною відсутності самого методу”: “Це дозволяє навіть оцінювати нові теоретичні напрями з погляду можливості їх перетворення в метод” [12, 112].

Нині ж мусимо констатувати, що аналітична антропологія літератури (в її варіанті літературознавчої антропології) заявляє про свою потугу бути дослідницьким методом, виходячи із засад цілого корпусу гуманітарних дисциплін. Концепція монадності людини, “тобто її здатності репрезентувати Універсум” [7, 35], якраз і дає літературознавчій антропології найширші можливості для набуття “себе-досвіду”.

Яку перспективу має цей методологічний проект з огляду на те, що на нинішньому етапі він сприймається досить амбівалентно і навіть з певною дозою іронічності: як методологічна альтернатива, найновіша методологічна мутація, як “методологічний театр” (17, 492), “інтелектуальний рух” [25, 125], природний методологічний протест проти “залогізованих” інтерпретаційних моделей чи “пришестя” метатеорії?

Позитивно відповісти на це запитання можна тією мірою, якою постмодерністські теорії своєю настановою на поліваріативну розмитість основоположних засадничих філософсько-світоглядних понять провокуватимуть конституювання інтегральних, стереоскопічних підходів до літературознавчих досліджень. Тоді питання про теорії-симулякри (С.Яковенко) не стоятиме, а сама література, за прогнозом цього ж дослідника, постане не документом і джерелом знання для антрополога, а “своєрідним антропологічним об'явленням” [31, 154], що дає можливість осягнути нові виміри людського оприявлення у світі складних апорій. Водночас слід пам'ятати слова М.Бахтіна: “...Нічого остаточного у світі ще не відбулося, останнє слово світу і про світ ще не сказане, світ відкритий і вільний, ще все попереду і завжди буде попереду” [2, 284-285].

Тому, попри певний скептицизм, мусимо все ж визнати: методологічне розмаїття вироблених референтних стосунків між інтерпретативними практиками в царині теорії літератури зрештою зробило культурологічний поворот, виправданий намаганням максимальної “практичності”, що передбачає, своєю чергою, ширше дослідницьке поле для “вилущування” цього коефіцієнту корисної дії, від чого, можливо, виграють як теорія, так і історія літератури, а в ідеалі – сама людина, яка зможе побачити себе у фокусі нових віддзеркалень, зокрема й філософських.

Попри всі застороги і скепсис, ця методологія, покликана до життя епохою переосмислення, якою постає рубіж ХХ-ХХІ століть, цілком вибудовується у струнку й логічну інтерпретаційну систему, здатну ефективно засвоювати нинішні ламані лінії переосмислень.

ЛІТЕРАТУРА

1. Бакула Б. Від упорядника // *Теорія літератури в Польщі: Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст.* – К., 2008.
2. Бахтин М. Проблемы поэтики Достоевского. – М., 1972.
3. Бужинська А. Культурологічний поворот теорії // *Теорія літератури в Польщі: Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст.* – К., 2008.
4. Буржуазная философская антропология ХХ века. – М., 1986.
5. Гете И.В. Избранные произведения. – М., 1964.
6. Головка Б. Філософська антропология. – К., 1997.
7. Гутов Е. Антропологический принцип // *Современный философский словарь / Под общей ред. В. Кемерова.* – М., 2004.
8. Дельеж Р. Нариси з історії антропології: Школи. Автори. Теорії. – К., 2008.
9. Карасев А. Живой текст // *Вопросы философии.* – 2001. – №9. – С. 54-70.
10. Кемеров В. Антропоцентризм // *Современный философский словарь / Под общей ред. В. Кемерова.* – М., 2004.
11. Кримський С. Зміна методологічної свідомості сучасної науки // *Запити філософських смислів.* – К., 2003.
12. Кримський С. Методологічна свідомість. Метод та стиль мислення // *Запити філософських смислів.* – К., 2003.
13. Кримський С. Смысл постистории // *Философська думка.* – 2006. – №4.
14. *Літературознавча енциклопедія: У 2 т. / Автор-упоряд. Ю.Ковалів.* – К., 2007. – Т. 2.
15. Макаров М. П'ять етюдів. Підсвідомість і мистецтво. – К., 1990.
16. Мамардашвили М. Психологическая топология пути. М. Пруст. “В поисках утраченного времени”. – СПб, 1997.
17. Марковський М.П. Антропология, гуманизм, интерпретация // *Теорія літератури в Польщі: Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст.* – К., 2008.
18. Мясникова Л. Антропология (философская) // *Современный философский словарь / Под общей ред. В. Кемерова.* – М., 2004.
19. Мясникова Л. Опыт // *Современный философский словарь.* – М., 2004.
20. *Опыт и чувственное в культуре современности: Философско-антропологические аспекты.* – М., 2004.
21. Подорога В. Мимесис: Материалы по аналитической антропологии литературы: В 2 т. – М., 2006. – Т. 1.
22. Савіцький С. Аксиологічна проблематика в літературознавстві // *Теорія літератури в Польщі: Антологія текстів. Друга половина ХХ – початок ХХІ ст.* – К., 2008.
23. Табачковський В. Полісутнісне ното: філософсько-мистецька думка в пошуках “неевклідової рефлексивності”. – К., 2005.
24. Тарнашинська Л. Доляння міждисциплінарних бар'єрів: експансія методів чи набуття системності? // *Презумпція доцільності. Абрис сучасної літературознавчої концептології.* – К., 2008.
25. Тарнашинська Л. Літературна антропология: “набуття себе-досвіду” (пролегомени до напрацювання методологічної свідомості) // *Studia methodologica.* – Вип. 24. – Тернопіль, 2008.
26. Фейербах Л. О начале философии // *Избранные философские произведения.* – М. 1955. – Т. 1.
27. Філософська антропология: Екзистенціальні проблеми. – К., 2000.
28. Филиппов А. Пространство власти и констукция массы: Канетти и политическая социология // *Вопросы философии.* – 2007. – №3.
29. Штейнбук Ф. Засади тілесного міметизму у текстових стратегіях постмодерністської літератури кінця ХХ – початку ХХІ століття: Монографія. – К., 2007.
30. Юркевич П. Історія філософії права. Філософія права. Філософський щоденник. – К., 1999.
31. Яковенко С. Предмет літературознавчої антропології. Польський варіант // *Studia methodologica.* – Вип. 24. – Тернопіль, 2008.
32. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли. – М., 2003.
33. Ixer W. Czym jest antropologia literatury? Różnica między fikcjami wyjaśniającymi a odkrywającymi // *Teksty Drugie.* – 2006. – № 5. – S 11-35.
34. J. Kordys. Mózg s znaki. – Warszawa 1991; Його ж: Kategorie antropologiczne i tożsamość narracyjna. Szkice z pogranicze neuroaemiotyki i historii kultury. – Kraków, 2006.
35. Косовска Е., Яворски Е. Вступительное слово // *Antropologia kultury – antropologia literatury.* – Katowice, 2005.
36. Kosowska E. Antropologia literatury. Szkice, konteksty, interpretacie. – Katowice, 2003.
37. Kosowska E. О некоторых przesłankach uprawianie antropologii literatury // *Narracja i tożsamość.* – Т.І. – Warszawa, 2004.
38. Nycz R. Kulturowa natura: słaby profesjonalizm. Kilka uwag o przedmiocie poznania literackiego i statusie dyskursu literaturoznawczego // *Sporne i bezsporne problemy współczesnej wiedzy o literaturze.* – Warszawa, 2002; Його ж: Kulturowa teoria literatury. Główne pojęcia i problemy. – Kraków, 2006.
39. Nycz R. Literaturologia // *Jezyk modernizmu. Prolegomena historyczoliterackie.* – Wrocław, 1997.
40. Rembowska-Pluciennik M. Poetyka i antropologia (na przykładzie reprezentacji percepcji w prozie psychologicznej dwudziestolecia międzywojenne // *Literanura i wiedza.* – Т. 87. – Warszawa, 2006.