

*І.С. Яцик,
аспірантка Житомирського державного університету імені Івана Франка*

ХРИСТІЯНСЬКА ФІЛОСОФІЯ ЕКЗИСТЕНЦІЇ ЯК ШЛЯХ ВИХОДУ В ТРАНСЦЕНДЕНЦІЮ

Екзистенціалізм, або філософія існування, як філософський напрям виникає в 20-х роках ХХ ст., а свого розвитку дістає в середині ХХ ст. Цей напрям є реакцією на раціоналізм епохи Освіти і німецької класичної філософії, а також на кантіансько-позитивістську філософію, що дістала значного поширення наприкінці ХІХ – на початку ХХ ст.

Сьогодні екзистенціалізм з його оригінальним тлумаченням терміну “екзистенція” є найбільш впливовим напрямом гуманістичної думки, поширеним у всьому світі. Провідними представниками цієї духовної течії є: в Німеччині – Мартін Гайдеггер (1889–1976), Карл Ясперс (1883–1969); у Франції – Жан-Поль Сартр (1905–1980), Альбер Камю (1913–1960), Габріель Марсель (1889–1973), Моріс Мерло-Понті (1908–1961); в Іспанії – Хосе Ортега-і-Гасет (1883–1955); в Італії – Пікколо Аббаньяно (1901–1977), а також Леопольд Сенгор (1906) в Сенегалі, засновник оригінального екзистенціалістського вчення, поширеного в Екваторіальній Африці і на островах Карибського моря. Послідовники екзистенціалізму є також у США (У.Баррет), в Японії (Нісіда, Васудзі), в арабських країнах (Абд-аль-Рахман Бадаві, Таїб Тізіні, Камаль Юсеф аль-Хадж) та ін. [11, 64]. Сучасні філософські дослідження в рідчизні екзистенції продовжені, зокрема, діяльністю Київської світоглядно-філософської школи, осередок якої знаходився у другій половині ХХ ст. в Інституті філософії імені Г.С. Сковороди НАН України, а діяльність пов’язана з іменем Володимира Шинкарука (1928–2001). Названі філософи і представники соціально-гуманітарного знання, праці яких стали опорними при написанні даної розвідки, відіграли значну роль у процесі становлення терміну “екзистенція”.

Датського філософа С.Кіркегора вважають батьком екзистенціалізму і першим із тих філософів, хто витлумачив термін “екзистенція”. За Кіркегором, людина – не “річ” (хай навіть і “мисляча”), і тим паче не “машина”, як і дух не є холодно-універсальним розумом. Людина – духовний індивід, а отже, унікальна, неповторна істота, особистісно-духовне існування – екзистенція, а не субстанційна сутність – есенція. Кіркегор тим самим ніби “розморожує” байдужо-холодну об’єктність (зовнішність) раціоналістичного розумування новочасної (модерної) філософської традиції. Онтологічний суб’єкт Кіркегора в результаті виявляється вже не речовим, “ззовні” визначальним суб’єктом новоєвропейської філософії ХVІІ–ХІХ ст., а специфічно людським існуванням – екзистенцією [7, 36].

Екзистенція (від лат. *existentia* – існування) як філософський термін використовується ще з часів Середньовіччя для позначення “існування” в розумінні наявного (дійсного) перебування чогось у певних (сталих) межах простору й часу. Але Кіркегор звернув увагу на те, що дієслово “існувати” у латинській мові має дві форми – *sistere* і *exsistere*. Перше означає існування у вказаному вище розумінні, а друге, з префіксом *ex-* (який вказує на “трансцендентність” – “за межовість” позначувального сенсу слова, вживаного з цим префіксом), означає дії, пов’язані з порушенням сталих меж існування, з виходом за межі певної сталої “норми”, тобто дії, що позначаються в українській мові дієсловами “виступати” “виходити”, “розтягуватися”, “розширюватися”, “стирчати”, “товстішати” та ін.

Віддієслівний іменник, утворений від дієслова *sistere* додаванням префікса *ex-* (*exsistentia*), означає такий (трансцендентальний) спосіб існування суцього, в якому

реальний його зміст існує за межами наявного його існування. А єдиним (унікальним) існуванням такого роду – екзистенцією – є специфічне існування людини як духовної істоти. І справді, людина існує, здавалося б, так, як існує будь-яка наявна річ – тілесно.

Вона і справді так існує. Але її тілесністю (на відміну від більшості природних феноменів) не вичерпується її реальний зміст; більше того, тілесне (природне) існування людини не виражає її специфічної – людської – сутності. Із суто тілесного боку (як тільки природна, біологічна істота) людина існує лише в межах теперішнього часу і тривимірного механічного простору.

Людина – єдина істота у світі, яка звичайно функціонує – діє – у такий спосіб, що результат її дії має існувати до початку самої дії. На відміну від природних подій і процесів, в яких наслідок (результат) обов'язково виникає після причини, в людській діяльності причинно-наслідкове відношення “перевертається” – спочатку наслідок, потім – причина, або, інакше кажучи, спочатку мета дії (ідеальне уявлення про майбутній результат дії, яке формується на ґрунті минулого досвіду), а потім – реальна (теперішня) дія. Проте для того, щоб таке “перевертання” природного причинно-наслідкового ряду стало можливим, людина якимось чином має вступити у безпосередній контакт з майбутнім (із тим, що ще не є) і з минулим (із тим, що вже не є). Тілесно як природна (біологічна) істота людина не може “переміститися” ні в майбутнє, ні в минуле, як не може зробити це будь-яка природна річ [11, 65]. Але, на відміну від природних речей і тіл, людина має “неприродну” (“замежову” щодо природного буття) властивість – дух. Саме духовно (ідеально) у своїй уяві людина “переноситься” в будь-яку мить майбутнього чи минулого часу.

Отже, людський час містить у собі не лише теперішній (спільний для людини і природи) вимір, а й “замежові” щодо природного буття майбутній і минулий часові виміри. Таким чином, людський час є тривимірним. А людський простір, крім спільного для людини і природи механічного тривимірного простору, містить у собі майже нескінченну множину поля можливостей (того, що ще не є або вже не є, але повинно чи принаймні може, а в певному розумінні навіть не може бути, – адже тільки людина може знати, усвідомлювати не лише можливе, а й неможливе). Тобто реальні детермінанти людської життєдіяльності перебувають, здебільшого, за межами людського тіла (“сущого” людини) і реалізують свою детермінацію через духовні характеристики людини.

Тому Кіркегор і визначає специфіку людського буття саме як екс-зистенцію, саме *ex-sistentia* (а не *existentia*) – існування, що виходить далеко за межі її наявного, дійсного, природного (тілесно-речового) буття. Отже, визначальною детермінантою буття людини є духовність. Тим-то Кіркегор і заперечує правдивість раціоналістично-об'єктивістської новоевропейської (“модернової”) картини світу, вбачаючи її принципову хибність в односторонній редукції людської духовності до розуму, що “перетворює” людське буття на банальну “частину” природи (в матеріалістичних варіантах раціоцентричної філософії) або на не менш банальну “частину” абсолютного (світового та ін.) розуму (в ідеалістичних її варіантах) [7, 25]. Остання обставина і не дає змоги новочасній філософії вийти за межі фаталістичного тлумачення свободи (як пізнаної необхідності), яке практично заперечує саму суть свободи. Отже, з визначення Кіркегором поняття “екзистенції” випливає важливий висновок для всіх інших поглядів філософів-екзистенціалістів: людина створює саму себе, трансформуючи своє існування у сутність. Останнє й означає, що тільки від самої людини залежить те, наскільки вона стає людиною, беручи відповідальність за все, що відбувається з нею та навколо неї. Тому великого значення у побудовах екзистенціалістів дістає свобода як атрибут людського існування, завдяки якому є можливість забезпечити поліваріантність смислів, вчинків і поведінки особистості. Цей вибір здійснюється суб'єктивно, однак в узгодженні з належним в уявленні людини. Таким чином, екзистенціальна філософія – це, насамперед, “екзистенційна антропологія” і “онтологія

людини, в якій центральним є вчення про сенс людського буття і можливості його осягнення та до-сягнення”.

Наступним представником теїстичного екзистенціалізму можна назвати Габріеля Марселя, який у своїх творах приділяв велику увагу тлумаченню терміну “екзистенція” і був засновником нового типу філософських досліджень, що об’єднували філософію відчуття і філософію екзистенції [6, 63]. Заслуга марселівського екзистенціалізму, на думку П.Рікера, полягає у відновленні “щільності” декартівського “Я”, оскільки через “cogito” Декарт утверджував, насамперед, “sum”, але ця єдність була забута його послідовниками [2, 34]. Однак у марселівській критиці раціоналізму була своя істина, своє екзистенціальне тло. Виступати проти “cogito”, на думку Марселя, було б безглуздо. Те, проти чого слід виступати, – це недооцінення Декартом безперечного характеру екзистенції як життєдіяльності за аналогією з оволодінням природного: у нього постійно присутня думка про те, що зачеплене дещо недоторкане в самій серцевині екзистенції.

Марсель намагається ствердити це “невідчужене” начало екзистенції, але уникаючи кантівського раціонального обґрунтування людської гідності й апелюючи до вчень містиків. Оскільки для нього цілісність внутрішнього світу людини, її недоторканість, є цінностями, що раціонально не пояснюються, але при цьому вони абсолютно безперечні, сакральні. Він посилається на думку Майстера Екхарта, згідно з якою душа може врятуватись у тілі, для неї призначеному. Це обґрунтування Марселя вважають перевершуючим у порівнянні з кантівською ідеєю поваги до особистості, адже перша безпосередньо пов’язана з ідеєю інкарнації [6, 65]. Таким чином, вчення Марселя заявило про себе ствердженням ролі феноменологічного опису відчуттів тіла, як вони сприймаються самим суб’єктом.

До представників теїстичного напряму екзистенціальної філософії також належить литовський філософ Антанас Мацейна, який у своєму творі *COR INQUIETUM* (“Збентежене серце”) тлумачить термін “екзистенція”. Простежуючи філософський шлях А.Мацейни, можна знайти не лише його інтерес до філософії екзистенціалізму, а і його світоглядну близькість до деяких найяскравіших його представників, зокрема до К.Ясперса, М.Бердяєва і навіть у деяких аспектах до М.Гайдеггера. Проте, погоджуючись з одним із основних положень екзистенціалізму, згідно з яким буття людини немає в собі основи, що людина завжди існує перед лицем небуття, А.Мацейна ніяк не може погодитися з тим, що екзистенція є лише по цей бік буття. Цей постулат його філософії висвітлено в книзі Іова.

Автор називає книгу Іова першим у світі екзистенціальним твором, який вирізняється із стрункого ряду книг Старого Завіту: історичних, етичних, пророчих, із книг про Ізраїль. Ця книга про людину, в якій Іов жаліється Богові не як представник певного народу, а як особистість, яка у своїх стражданнях висуває питання екзистенції на перший план і намагається знайти на нього відповідь. Усі роздуми Іова є не чим іншим, як пошуком рішення [4, 33]. На нашу думку, Гайдеггер міг би пишатися чіткістю онтологічного питання Іови. І саме тому між ситуаціями пацієнтів Юнга та становищем Іова існує значна відмінність: вони мають різні статуси. Статус ситуацій психоаналізу виключно онтичний, а Іова – онтологічний. Онтологічне Інше проникло в буденне життя Іова, і ніхто – ні дружина, ні друзі, – не можуть дати відповідь. Усі питання звернені лише до Бога. Розглядаючи цей твір, варто провести термінологічну межу між поняттями “щоденність” і “буденність”. Перша (у Ясперса) є “підготовленням і розкриттям історичної екзистенції людини” [4, 51]. Людське буття, по суті, є лише завданням, яке виконується в кожен хвилину. Таким чином щоденність, яка розуміється в сенсі часу, є полем для здійснення нашого буття. Така щоденність може складатися із самих непримітних справ, але вона має велич і вагу. У цьому розумінні – це є відношення людини до самої себе в часі. Водночас, щоденність може бути і відношенням людини до світу, цей стан є буденністю. Гайдеггер називає

буденність існуванням ззовні, “поза” [9, 33]. У повсякденності людина живе не своє життя, а світу. Саме в буденності у людини зникає та стурбованість своїм буттям, яка відрізняє її від тварини.

Страждання викидає людину з буденності. “У стражданні наше існування стає майже відчутним... Ми концентруємося на собі, зосереджуємо всі свої сили, які ще лишилися, тільки на одному своєму Я і прагнемо бути” [4, 74]. Лише страждання дає змогу Іові роздумувати над життям, розсіює його повсякденні клопоти і ставить перед єдиним важливим його особистим існуванням, яке перебуває на “межі буття”. Питання Іова до Бога – це саме показ себе на межі небуття і прохання оновити своє злиденне буття. Цікавий момент: онтологічний статус цього питання вимагає такої відповіді. По-перше, це означає, що екзистенціально людина має змогу лише питати, але відповідати вона здатна лише теоретично. По-друге, екзистенціально людина може питати лише Бога: ніхто інший не дасть їй нове буття. Тому “відповідь Іову” жодним чином не може бути відповіддю (тією, на яку чекав Іов). Людина не самодостатня, оскільки має страх до небуття. У стражданні відчутною стає не лише крихкість екзистенції, а й те, що буття людське Хтось тримає, і до цього “Хтось” і звертається Іов. Тепер, коли ми дійшли до відносин Я-Інший щодо відповідального вчинку, і коли переконалися, що присутність Іншого повертає людину та її єдину буттєвісну точку, слід простежити, в який спосіб відбувається взаємодія екзистенції з навколишнім щодо неї інобуттям.

У сучасній філософській думці помітним стає зміщення фокусу з Я (Его) на Іншого. Дивлячись на самого себе, людина не бачить, хто вона, і саме в пошуках себе звертається за свої межі, до Іншого. Новий лик людини являє собою реальність, яка сутнісно відрізняється від традиційних європейських уявлень про людину. Людину нашої доби не можна вважати класичним суб'єктом антропології та метафізики: “... і якщо старі концепції не пояснюють сучасних антропологічних процесів, значить існує наболіла потреба в нових принципах для антропології, новому погляді на феномен людини у створенні нової антропологічної моделі” [4, 51]. До того ж сучасна філософська ситуація демонструє нам дивне вперте тяжіння людини до своєї межі (в українській модерній філософії це докладно описано у розвідках Н.Хамітова).

А.Мацейна свого часу вважали засновником християнського екзистенціалізму в Литві. Сьогодні, мабуть врахувавши неодноразово підкреслювані ним самим обґрунтування його філософського шляху, його називають скромніше – мислителем, який “християнську філософію поєднував з екзистенціалізмом”. Сам він не залічував себе до жодного філософського напрямку і до жодної філософської школи, обстоюючи незалежність власної думки і маючи перед собою головне завдання – “в екзистенції відкрити трансценденцію”, оскільки все буття людини “до самих його глибин так влаштовано, що собою виражає Бога, шукає Його, Його питає...” [4, 59]. Отже, між буттям і Богом Мацейна ставив знак рівняння.

У своїх творах філософ звертає увагу на те, що у відповідях, які намагається дати людина сама собі, укладена Божа інтерпретація сущого, але ці відповіді ніколи не задовольняють людини, тому вона страждає. Через спроби людини самій відповісти на питання буття породжуються всі нові і нові питання, і цей процес нескінченний [22, 23]. Людина немов постійно знаходиться в помежовій ситуації – у стражданні, і йде в іншу прикордонну ситуацію – в смерть. І лише з'єднання з Богом позбавляє її страждання і смерті і приводить до вічної радості і загального вдосконалення.

Одним із сучасних представників християнського екзистенціалізму є Іняс Лепп, французький професор, який у своїй книзі “Християнська філософія екзистенції” аналізує походження, тлумачення терміну “екзистенція” та дає свою власну характеристику співвідношень екзистенції з різними екзистенціалами людського буття. Лепп звертає увагу на те, що, за Гайдеггером, людська екзистенція є станом абсолютної закинутості [9, 44]. Будучи не в змозі вибирати існування і навіть існуючи, людина може мати лише трагічну долю, лише нещасну свідомість. Акт

усвідомлення своєї екзистенції збігається з іншим, надто болючим усвідомленням знання того, що людина є закинутою-в-світ, де все хитке, випадкове, все неминуче призводить до поразки, і все її життя – це очікування смерті, яка також є цією найвищою і невідворотною поразкою.

Буття людини з буттям-для-вмирання і єдина справжня річ, яку дозволено робити людині протягом її існування, полягає в усвідомленні свого ніщо та в реалізації певним, своєрідним способом свого буття-для-вмирання.

Ми бачимо, що Гайдеггер, так само, як і Кіркегор, заперечує раціональний оптимізм; його постійно турбують суперечності й розлади людського становища, і саме через це він з повним правом може називати свою філософію “екзистенціалістською”. Але якщо віра Кіркегора, незважаючи ні на що, дає проблиск надії крізь темряву, всередині якої він борсається, то для Гайдеггера це абсолютний морок, оскільки для нього не існувало ні Бога, ні віри [3, 27]. Отже, екзистенція радикально відрізняється від буття-речі, коли останню розуміють як матеріальну “субстанцію” чи як “буття-в-собі” Жан-Поля Сартра.

Вона також відмінна від того Буття, яким його сприймає спіритуалістична онтологія Моріса Блонделя. Для цього філософа, заслуги якого у спіритуалістичному відродженні французької філософії важко переоцінити, буття – це єдине, нерухоме, вічне, але так само можна казати, що жодна реальність нашого універсуму не є буттям, що єдиний Бог є Буттям [3, 46]. Те, що Блондель говорить про буття людини, не надто відрізняється від того, що ми називаємо екзистенцією.

Екзистенція не є непрозорою і непроникливою річчю. Остання, як говорить Сартр, перебуває тут, абсолютно безглузда, переповнена, згущена, масивна, без підстав для існування, без зв'язку з іншим буттям, зайва для вічності. І справді, якби Сартрів феноменологічний опис матеріального буття не можна було б доповнити спіритуалістичною онтологією Блонделя, то універсум був би абсурдним і без підстав для існування. Це саме тому, що “матерія існує для життя, життя – для духа, дух для Бога” [3, 29]; найскромніше матеріальне буття перестає бути непрозорим і непроникливим, одержує свою підставу для існування і значення. Втім, воно не стає від цього екзистенцією, оскільки остання, як доводить Іняс Лепп, за сутністю є свідомістю і свободою.

За християнським екзистенціальним тлумаченням, ніщо не може бути більш довільним, ніщо краще не свідчить про найзагальніше невігластво щодо того, про що говорять, ніж уявна опозиція між екзистенцією і буттям. Звичайно, екзистенція не є буттям, так само, як вона не є річчю. Але вона аж ніяк не є, як це думав Ж.-П. Сартр, “негацією буття” [5, 99]. На відміну від абсолютного Буття й емпіричного буття, які є тим, чим вони є, і які можуть бути охоплені визначенням буття екзистенції – це щось дане, завершене, що перебуває цілком в бути.

Кіркегор, описуючи екзистенцію як “напругу”, вдало вловив специфічну властивість цього буття, такого відмінного від усіх інших буттів.

Не більше, ніж буттю, екзистенція не протистоїть сутності. Бо якщо справедливо, що екзистенція – це напруга, потрясіння, ностальгія, відчай, страждання, радість..., то вона аж ніяк не є чимось подібним до хаосу. У ній існує постійне ядро, яке чинить так, що, незважаючи на їх різноманітність, усі ці феномени тяжіють до єдності. Сутності наперед не дані, але саме в екзистенції і через екзистенцію вони реалізуються, так що ми не можемо говорити про примат однієї над іншою [3, 29]. Творення – не унікальний акт, що мав місце па початку століть, раз і назавжди, і час для якого був би лише актуалізацією: творення триває кожної миті. Як відзначав Бергсон [2, 127], у світі постійно з'являється щось небачене, автентично нове. Слово, яке було на початку, було не чистою Ідеєю, а чистим Діянням.

Отже, згідно з працями представників теїстичного екзистенціалізму, сутність і екзистенція становлять одне ціле лише в Богові, і сутність людини породжується в

екзистенції. І якщо деякі філософи екзистенції, здається, це ігнорують, то через те, що вони припускаються помилки, протилежної помилці “есенціалістів”, і не можуть побачити, що в надрах екзистенції існує екзистуюче.

Також доходимо висновку, що екзистенція є часовою, а вічність – це тривалість Буття, Бога. Час для неї не зовнішня, об’єктивна міра, а сама тканина її інтимності.

ЛІТЕРАТУРА

1. *Кьєркегор С.* Страх и трепет. – М., 1993.
2. *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители. – СПб., 2000.
3. *Лепп І.* Християнська філософія екзистенції. – К., 2004.
4. *Мацейна А.* Драма Йова. – СПб., 2000.
5. *Сартр Ж.П.* Объяснение “Постороннего” // Называть вещи своими именами: Программные выступления мастеров западно-европейской литературы XX века. – М., 1986
6. *Тавризян Г.М.* Габриэль Марсель: философский опыт о человеческом достоинстве // *Марсель Г.* Трагическая мудрость философии. Избр. работы. – М., 1995.
7. Українська К’єркегоріана: Доповіді міжнар. семінару, присвяченого пам’яті Григорія Маланчука “Сьорен К’єркегор і його роль в інтелектуальному житті Європи”. Львівський державний університет ім. І.Франка, 26–27 листопада 1997, переклади, документальні матеріали. – Л., 1998.
8. Философский словарь. – М., 1991.
9. *Хайдеггер М.* Бытие и время.– М., 1997.
10. *Хамітов Н.В., Гармаш Л.Н., Крилова С.А.* Історія філософії. Проблема людини та її меж. – К., 2000.
11. *Ярошовець В.І.* Історія філософії: від структуралізму до постмодернізму. – К., 2004.
12. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991.
13. *Яцик І.* Релігійність як фактор впливу на вчинок особистості в екстремальній ситуації // Суспільно-політичні виміри релігійних процесів в Україні. – Чернівці, 2008.
14. *Яцик І.* Вживання людини у філософській парадигмі екстремальних умов // Психологічна безпека та адаптація особистості. – Дніпропетровськ, 2007.