

ОНТОЛОГІЧНА ПРОБЛЕМАТИКА ТА ЇЇ АНТРОПОЛОГІЧНІ ВИМІРИ: НА ПЕРЕТИНІ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ Й КІНОМИСТЕЦТВА

Бурий А.Р.

Дрогобицький державний педагогічний університет імені Івана Франка

Проаналізовано окремі положення онтологічного вчення екзистенціалізму крізь призму проблеми людського існування. Розглянуто простір і час як апіорні моменти нашого буття, встановлено можливість тлумачення буття як специфічної форми поневолення людини. Актуалізовано кінематографічні рецепції екзистенціалістської онтології.

Ключові слова: онтологія, екзистенціалізм, буття, час, простір, кіномистецтво.

Постановка проблеми. Філософія й кіномистецтво співвідносяться через феномен творчості: філософія, як і мистецтво, є творчістю, до того ж – подекуди – художньою. Тож запитання В. Пеймерло «Чи може кіно філософувати?» [25, с. 41] видається доволі риторичним – маємо усі підстави послугоуватись словосполученням «кінематографічна рефлексія». З філософської творчості, як і з художньої, неможливо усунути елемент живої присутності людини-творця, її власне світобачення. При цьому особистісне творче начало у філософії й у мистецтві спрямовані порізно: у мистецтві – це самовираження художника через створення образу, у філософії – «авторське» занурення філософа у наукову традицію через створення концепції, системи розуміння, поняття, що прагне до обґрунтованості, доказовості, істинності. Однак ХХ століття змінило образ філософії, й видатна роль у цьому належить екзистенціалізму. Його попередник Ф. Ніцше проголосив настання «естетичного століття», коли існування світу може бути виправдане лише з естетичних міркувань. «Смерть Бога», спростування традиційних цінностей культури й головних моральних постулатів, неможливість обґрунтування буття з точки зору універсальних божественних законів призводять до того, що лише глобальне естетичне світовідчуття здатне зберегти позитивність і життєвість. Відтоді філософію з мистецтвом споріднює те, що вона є творчістю й стихією свободи, а не підпорядкуванням «світової даності». Зміна образу філософії та способів філософування у ХХ столітті, зближення філософії з мистецтвом, зростання синкретизму культури зробили завдання розмежування й порівняння філософії й мистецтва складною справою.

Попри те, що питання про специфіку й межі кінематографічного образу досі не має чіткої й однозначної відповіді, можна впевнено констатувати той факт, що філософська природа екранного мистецтва давно перетворилась на органічну рису кінематографа. Сучасний теоретичний підхід до мистецтва кіно немислимий без філософської складової. Теоретична думка прагне виявити у суперечках про драматургію, композицію, сюжет, мову кінематографа філософські погляди на життя й мистецтво. Досліджувати історію кіномистецтва означає, зокрема, необхідність спиратись на аналіз ходу суспільних – матеріальних та духовних – процесів, тобто на філософію, з іншого боку – етапні фільми видатних майстрів кіно не лише складають благодатне підґрунтя для актуалізації філософських контекстів, але й дають вагомий підстави для полеміки з окремими напрямками філософської думки, змушують вдумливого глядача

переосмислювати власні погляди на проблеми буття людства і – автоматично – своє місце й роль у світі загалом і в стосунках з іншими людьми зокрема. За А. Сеном, «кінематограф незгірш за філософію здатен поставити глядача віч-на-віч з проблемами його екзистенції» [26].

Аналізуючи останні публікації з проблеми рецепції екзистенціалізму в образах кіномистецтва, відзначимо, що пропонується стаття є своєрідним продовженням низки наших власних досліджень, опублікованих упродовж 2006–2014 рр. у фахових наукових виданнях України (зокрема, вивчення проблеми започатковано у наших публікаціях: «Ідеї екзистенціалізму у фільмі Бернардо Бертолуччі «Перед революцією»», «Суспільно-історична проблематика у творчості Бернардо Бертолуччі», «Деякі філософські аспекти семіотики святості П'єра-Паоло Пазоліні», «Філософія життя П'єра-Паоло Пазоліні: екзистенційні мотиви», «Християнсько-есхатологіческая ось в западноевропейском киноискусстве», «До проблеми антропологічних вимірів онтології екзистенціалізму» та ін. – у цих статтях міститься розлогий аналіз інших публікацій).

Ще три десятиліття тому екзистенціалізм був найбільш впливовим серед широких кіл освіченого населення (особливо представників гуманітарних професій – літераторів, акторів, художників, а також у всієї університетської мулоді) Європи [6, с. 267], однак сьогодні ми вже не можемо обманювати себе переоцінкою його ролі й значення: натомість резонним виглядає визнання факту певної «деекзистенціалізації» в усвідомленні сучасною людиною свого буття й місця у світі.

«Філософія існування» (надалі ми часто послугоуватимемось саме таким синонімічним варіантом терміну «екзистенціалізм») сколихнула весь духовний світ західного суспільства у часи, які можна назвати «темними». Це була доба, коли, ще не повністю оговтавшись від потрясінь першої світової війни, яка вразила європейців масштабністю та безглуздістю жертв, людство зіткнулось з фашизмом, сталінізмом, другою світовою війною, що посягнули на цінніший світ всього суспільства. Після закінчення Першої світової війни художня література заново пережила все те, що довелось відчувати людині в умовах грандіозної бійни, влаштованої в ім'я боротьби за світове панування ворогуючими групами монополістів. Романи Е. Гемінґуея, Е. М. Ремарка, Р. Олдінгтона, а пізніше К. Абе висловили почуття людини, яка пройшла крізь жорна війни і втратила у них сенс існування. Філософія також відгукнулася на цю ситуацію – спочатку в переможній Німеччині, а потім у Франції. Виникла течія, яка проголосила пошук іс-

тинного буття й знайшла його в існуванні окремої людини: екзистенціалізм звернувся до конкретної людини з її трагічними світовідчуттям, переживанням самотності, нудьги, відчаю – і це звело його до рангу ледь не «єдиної філософії ХХ століття» [9, с. 513] й утвердило у статусі нового світогляду ліберальної інтелігенції, в якому індивід став абсолютом. «Звернення релігійного екзистенціалізму до трансцендентного Бога не змінило справи, оскільки далі йшлося про самотню, закинуту в чужий світ людину, про її самопочуття у цьому страшному світі, руйнівним силам якого вона нічого не змогла протиставити, окрім відчуття своєї абсолютної свободи» [10, с. 135]. Екзистенціалізм – це також спосіб духовно пережити цю кризу, освітись з новою ситуацією й навчитися у ній жити, незважаючи ні на що. Філософія існування з її проповіддю абсурдності світу й (подекуди, але аж ніяк не загалом, як це намагалась накинути радянська філософія) безсенсовості життя навчилася і цього. К. Тепліч відзначає, що кінематограф також є «дітищем цивілізації ХХ століття. ... А традиція нашого цивілізаційного кола вибудована на людському вимірі, тобто на значенні індивідуального начала» [27, с. 27], відтак перегук мистецького пошуку з філософською рефлексією видається зовсім не випадковим.

Мета статті, отже, полягає у висвітленні екзистенціалістської проблематики, пов'язаної з антропологічними вимірами буття у зв'язку з рецепцією екзистенціалізму в образах західноєвропейського кіномистецтва. Реалізація цієї мети пов'язана з комплексною науковою темою кафедри філософії Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка «Діалектика духовних процесів» (державний реєстраційний номер 0110U003047).

Виклад основного матеріалу. Головним предметом екзистенціалізму є буття індивідуального людського суб'єкта, «онтологія суб'єктивності». Пік впливу екзистенціалізму припадає на роки після Другої світової війни і триває до кінця 1960-их років. Після того як Європу сколихнула хвиля лівих молодіжних настроїв, вплив екзистенціалізму почав різко спадати, хоча й близькі до нього настрої залишались вельми впливовими (в інтерпретації А. Зотова й Ю. Мельвіля – ці настрої не породжені екзистенціалістською філософією; радше навпаки: вони були підхоплені екзистенціалістами, перетворені, різною мірою, у філософські (як правило, не надто теоретизовані) конструкції і висловлені у них з високим ступенем концентрації [6, с. 267]. А європейський кінопроцес цього періоду лише тоді починає по-справжньому глибоко підступати до переосмислення уроків екзистенціалізму в нових соціально-політичних умовах, у новій духовній ситуації світу.

Історики філософії зазвичай не демонструють єдності у датуванні екзистенціалізму, ще більшою проблемою є зарахування того чи іншого мислителя до цього напрямку філософської думки. Зокрема, факт віднесення до екзистенціалізму не лише напівлітературних, естетичних та етичних есе, але й власне літературних творів дозволяє припустити, що в особі екзистенціалізму ми справу не стільки з філософією, скільки з філософуванням чи з деякою межовою областю між тим та іншим. Але якраз тому, у випадку екзистенціалізму, стає зрозумілим функціонування філософського мислення як культурної форми суспільної свідомості – способу самовираження, самоусвідомлення й навіть самовизначення соціальної людини. Набуває воно теоретичної форми чи ні – для екзистенціалізму це питання другорядне: на відміну від феноменології, він не претендував на статус не те що стрункої науки, але навіть науки взагалі. «Філософія – ні наука, ні світоглядна проповідь» [23, с. 80], – писав М. Гайдеггер, а «філософувати означає запитувати про щось таке, що виходить за межі повсякденності» [16, с. 97].

У межах екзистенціалізму можна окреслити цілу низку спрямувань. За національною належністю ми зустрічаємо його і серед німців (К. Ясперс, М. Гайдеггер, О.Ф. Больнов та ін.), й у Франції (Ж.-П. Сартр, А. Камю, Г. Марсель, С. де Бовуар), Італії (Н. Аббаньяно), Іспанії (М. де Унамуно, Х. Ортега-і-Гасет), у царині російської філософії (М.О. Бердяєв, Л.І. Шестов). За ставленням до проблем релігії й віри екзистенціалістська філософія виявляє релігійну (теїстичну) (К. Ясперс, Г. Марсель чи М. Бердяєв), іррелігійну (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр, А. Камю) й теологічну течію, причому остання виразно поділяється на християнський (П. Тіліх, М. де Унамуно) та юдейський (М. Бубер) екзистенціалізм. Нарешті, традиційному «песимістичному» екзистенціалістському протистоїть «позитивний» у тлумаченні Н. Аббаньяно чи О.Ф. Больнова. При усіх цих відмінностях екзистенціалізм є єдиною течією, яка має спільні джерела у філософській думці ХІХ – початку ХХ століть і спільні вихідні принципи.

С. К'еркегор оцінюється більшістю істориків філософії як прототип мислителя-екзистенціаліста – як в особистому житті, так і у творчості. У ХХ ст. він набув такої широкої відомості, що навіть екзистенціалізм у період свого зародження отримав назву «відродження К'еркегора» [3, с. 5]. Екзистенціалізм перейняв основні поняття його світогляду: поняття екзистенції як власне людського існування, що протистоїть знеособленому світові суспільства чи безособовому мисленню науки; поняття страху як вихідного, універсального настрою людини; поняття турботи і смерті, істинного й несправжнього існування тощо. На противагу абстрактності гегелівської філософії (а у 1840-ві рр. вона сприймалась як синонім філософії загалом) С. К'еркегор висуває конкретне, окрему особистість: мислитель, який «екзистує», повинен мислити, виходячи з власної суб'єктивності, надаючи мислимому неповторних емоційних барв у світлі своїх особистих почуттів – страху і турботи, любові й трепету, відчаю та віри. Так датський мислитель відкидає думку філософського раціоналізму про те, що вихідним пунктом розуміння світу і людини є розум: не всезагальний, абстрактний розум, а неповторна, унікальна екзистенція визначає людину як особистість. Ця ідея і лексикон філософа складають вихідний пункт екзистенціалізму. При цьому слід не забувати тих суттєвих відмінностей, які свого часу означив М. Гайдеггер, аналізуючи світогляд С. К'еркегора у порівнянні з екзистенціалістською філософією. Зокрема, С. К'еркегор – передовсім релігійний письменник, і категорії його мислення найчастіше випливають з тлумачень основних фрагментів Біблії, хоч ці тлумачення і мають реальну прив'язку до соціальних завдань свого часу. Крім того, датський мислитель тлумачить свої основні поняття психологічно – як реальні стани душі, тоді як антипсихологізм, запозичений екзистенціалістами

у Е. Гуссерля, не дозволяє їм безвідмовно прийняти «психологічні дослідження» чи «християнсько-психологічний виклад» датського філософа. Екзистенціалізм, претендуючи на створення онтології (і навіть «фундаментальної онтології»), повинен був шукати іншого методу.

Суть феноменологічного методу в застосуванні до гносеологічної проблематики полягала в тому, що, відволікаючись від конкретного змісту пізнання, «редуючи» його, філософ приходив до самої абстрактної структури свідомості, яка пізнає. Вона скерована на об'єкт, володіє чуттєвою «матерією» (гюле) й інтенційною «формою» (морфе) та має смисл взагалі (ноеза) й деякий предметний сенс (ноема). Тож знання є знанням лише тоді, коли воно скероване на певний об'єкт, має чуттєвий зміст та форму (зокрема, логічну) і є осмисленим. При цьому Е. Гуссерль проголошує виявлені ним структурні елементи свідомості апріорними елементами, що констатують об'єкт пізнання й визначають собою «регіональні онтології». Однак уже тут доречно наголосити, що ідеї, закладені в окремих філмах західноєвропейських режисерів-інтелектуалів (зокрема, П. П. Пазоліні), будуть виразно дисонувати з таким вибором методів пізнання, складаючи антропологічну опозицію «феноменологізації» екзистенційних напрямків у філософії й мистецтві. У своїх «логічних дослідженнях» Е. Гуссерль вводить поняття «налаштованості» (*Zumutesein*), тобто певного емоційного ставлення, тип якого характеризує усяке пов'язане з ним переживання. Цей елемент «налаштованості» стає одним з головних в екзистенціалістській «структурі свідомості» та в онтології: на місці пізнавальної структури свідомості, що нібито визначає структуру об'єкта (традиційна позиція теорії пізнання в суб'єктивному ідеалізмі), ставиться емоційна структура свідомості, що набуває у зв'язку з цим нової назви – екзистенції.

Третє джерело екзистенціалізму – філософія життя, яка виникла в останній третині XIX століття і була проявом нездатності механістичної методології раціонально пояснити явища життя і психіки. Поняття «матерії», вона замінює поняттям «життя», яке стає основою світоспоглядання й теорії життя, соціальної й етичної доктрини, а під «життям» мається на увазі потік свідомості, психічне життя; виняткова рухливість, мінливість робить його недоякшим для раціональних засобів і доступним лише для безпосереднього переживання, інтуїції. Його внутрішня суперечливість, унікальність, незбагненність є відображеннями ірраціональності життя. Ф. Ніцше, А. Бергсон, О. Шпенглер справили неабиякий вплив на екзистенціалізм. Передовсім, вони займають спільну позицію щодо наукового мислення і його застосовності до «людської реальності»; і ті, й інші вважають, що наука спрощує, знеособлює, об'єктивує життя.

Розвиток у філософії початку XX століття позитивістських та неокантіанських шкіл, які вбачали сенс філософії в дослідженні логічної форми знання (пізнання), породило як свого антипода онтологічні концепції, до яких належить і екзистенціалізм. Екзистенціалізм ставить питання про онтологію як аналітику людського існування. Оскільки пізнання є людською діяльністю, то воно, за М. Гайдеггером, кориниться у способі буття людини, тобто в *Dasein*. «Людське буття (*Dasein*) володіє багатоплановим пріоритетом перед усім іншим сущим. По-перше, онтичним пріоритетом:

це суще визначене у своєму бутті екзистенцією. По-друге, це онтологічний пріоритет: людське існування в собі є «онтологічним»: на підставі своєї екзистенційної визначеності... По-третє, людське буття володіє пріоритетом як онтично-онтологічна умова можливості усіх онтологій» [15, с. 13]. Тож вихідний пункт онтології екзистенціалізму – людське існування. Приймаючи основну ідею феноменології Е. Гуссерля – розуміння феномена як того, в чому мають підставу видимість і явище, – М. Гайдеггер намагається феноменологічно викласти, тобто описати структуру людського існування, яке безпосередньо відкривається інтуїції. Вихідна характеристика цієї структури – «буття-у-світі» (*In-der-Welt-Sein*). Від неї неможливо відволіктись, вважає М. Гайдеггер (на противагу Е. Гуссерлю). Однак це не означає, що людина перебуває у матеріальному світі, що означало б лише онтичне, тобто апостеріорне й таке, що підлягає емпіричному розглядові, відношення. Онтологічне філософське значення «буття-у-світі» полягає в тому, що воно – кореляція чи взаємозв'язок людського буття і світу, їхня принципова координація. «Буття-у-світі» є «буттям-з-(іншими)» і «буттям-самого-себе». «Екзистенційна філософія є висловлення (експресіонізм) мосі власної долі, але моя власна доля повинна висловлювати і долю світу та людини. Це не перехід від індивідуального до загального, а інтуїтивне розкриття універсального в індивідуальному» [2, с. 342], – повторює М. Бердяєв. Звідси, отже, можна сформулювати висновок про те, що таємниця буття осяжна лише в людському існуванні: за М. Гайдеггером, «екзистенцією людини робиться прорив у ціле сущого. ...На підставі розуміння буття людина постає тієї конкретною відкритістю (*Da*), чим буттям здійснюється відкриття, прорив у суще – так, щоб воно могло надавати певної самості собі як такому» [19, с. 132–133]. У цьому сенсі екзистенціалізм – це не академічна філософія, яку викладають з кафедр й уточнюють за допомогою професорських слововишукув (хоч і їх тут чимало). Це радше спосіб фіксації певних настроїв, досить широко розповсюджених у суспільстві. Отже, категорії екзистенціалізму «є категоріями самовисловлення, які мають на увазі певний душевний склад, емоційний комплекс особистості» [8, с. 151–152].

Як апріорні моменти людського існування тлумачить М. Гайдеггер простір і час. Простір як конститутивна особливість «буття-у-світі» означається так: «Простір не перебуває в суб'єкті, і суб'єкт не розглядає світ, як наче б він перебував у просторі, але онтологічно розглядуваний «суб'єкт», людське буття, – є просторовими» [15, с. 111]. Інакше кажучи, основа поняття простору – це «просторовість» (*Räumlichkeit*) людського буття. Просторові відношення, що визначаються людським буттям і визначаються ним, М. Гайдеггер означає поняттям «віддаленості» (*Entfernung*), тобто онтологічним поняттям, яке протистоїть «онтичній» дистанції – у тому розумінні, що об'єктивно найкоротша дистанція, яка є «важким шляхом», може виявитися нескінченно далекою в сенсі «віддалення». Так само розглядає М. Гайдеггер і час. Вульгарне розуміння часу, вважає він, вбачає у часі міру просторового руху, яку фіксує годинник. Насправді час, який стосується людського існування, є «часовість»: людське існування часове. З одного боку, філософ хоче вказати на той загальновідомий психологічний

факт, що сприймання часу залежить від суб'єкта, від його налаштованості: час, який відраховує годинник судді змагання, тягнеться безконечно для гравців команди, яка виграє з незначною перевагою, і летить нестримно для команди-супротивника; з іншого боку, М. Гайдеггер відрізняється від філософів, які перетворювали час на «світловий» час, на «тривалість», що належить світові в цілому (зокрема, від А. Бергсона), – бо ця часовість означає скінченність нашого існування.

Прикладом такого розуміння часу може слугувати один з найперших фільмів італійського режисера Б. Бертолуччі «Перед революцією» (1964), герой якого промовляє у запалі теоретизування, що «час не існує», а набагато пізніше режисер підведе своєрідний підсумок. Його новела «Історія про воду», знята для збірки «На десять хвилин старший: Віолончель» (2002), відображає на сучасний манер і з сучасними персонажами давню індуську притчу. Мандруючи пустелею, Бог попросив людину принести йому води із ближнього села; прийшовши до села, чоловік тут оселяється, заводить родину, але одного разу під час грози втрачає її й знову опиняється в пустелі, де знову стрічає Бога. Бог дивується: чому так багато часу знадобилось, щоб принести води? Справді, час відносний і, тим не менш, дорогий. Тому молодий режисер внутрішнім монологом свого героя (закадровий голос у фільмі «Перед революцією») зазначає: «У мене хвороба – ностальгія за теперішнім: я відчуваю, як спливають миттєвості, які я проживаю. Я не можу змінити теперішнє – я приймаю його таким, як воно є». Врешті, майже усі герої цього режисера прагнуть повернутись у дитинство, де можна почати все спочатку, або поводитись по-дитячому навіть на порозі небуття. Час рухається вільно в обидва боки, даючи ілюзію, що існує безсмертя.

«Формально-екзистенційна цілість онтологічного структурного цілого присутності має бути охоплена в наступній структурі: буття присутності означає: попереду-себе-уже-буття-у-(світі) як буття-при (внутрішньосвітньому зустрічному сячущому). Цим буттям заповнюється значення титулу *турбота*, використовуваного чисто онтологічно-екзистенційно. Вилученою із цього значення залишається будь-яка онтично взята буттєва тенденція, як стурбованість, відповідно безтурботність» [15, с. 192]. Ця ускладнена словесна структура висловлює основну онтологічну структуру людського буття – себто турботу. Однак ж екзистенціал «турбота» вживається філософом не у звичному, побутовому (онтичному) сенсі (онтичне втілення турботи – уся земна, повсякденна стурбованість людини: тривога, смуток, клопіт) – онтологічно вона висловлює буттєву визначеність людини, причому таке розуміння турботи виникло у нього на підставі інтерпретації августинівської, тобто грецько-християнської антропології з урахуванням основних моментів Аристотеля [4, с. 82], але вже у міфології, за М. Гайдеггером, відображено онтологічний (буттєвий) сенс турботи, звідки він і перейшов до християнства (на підтвердження цього філософ посилається на стародавній міф, використаний Й. В. Гете у «Фаусті», де «Турбота» створила людину [повний текст див.: 15, с. 197–198]).

Гайдеггеріві дефініції буття не отримують всезагального прийняття у середовищі екзистенціалістів. Так, у пізніх роботах М. Бердяєва однією з провідних тем розмірковувань постає тема проти-

лежності свободи й буття: «я», особистість, свобода протистоїть тепер не просто об'єктивації, не лише «світові феноменальному» – свобода протистоїть буттю як такому. «Саме буттю тепер оголошується війна в ім'я свободи» [5, с. 462], – зауважує П. Гайденко. Свобода непідвладна не лише природній чи соціальній необхідності, не лише світу об'єктивації, але й самому Богові, бо вона кориниться в «ніщо», у «безодні», яка передує буттю в небутті. А «Бог всемогутній стосовно буття, але це незастосовно до небуття» [1, с. 494]. Бунт проти всього, що не «я», набуває форми знаменитого афоризму: «Рабство у буття і є первинне рабство людини» [1, с. 498] – не випадково «Екзистенційна діалектика божественного й людського» відкривається словами: «Макс Штірнер сказав: *«Ich habe meine Sache auf Nichts gestellt»* – я заснував свою справу на ніщо. Я скажу: я заснував свою справу на свободі. Свобода є ніщо у сенсі реальностей природного світу, не є щось» [2, с. 341].

Понад те, свобода не просто «раніше» всього дійсного, актуального, оформленого, свобода на лише передує буттю, вона визначає собою і шлях буття. «Філософія, яка кладе в основу поняття буття, є натуралістичною метафізикою. Мислити дух як буття – значить мислити його натуралістично, як природу, як об'єкт, але дух не є об'єкт, не є природа, не є буття, дух є суб'єкт, є акт, є свобода. Первинний акт не є буття, буття – застиглий акт. Містики глибоко й правильно навчали, що Бог не є буття, що до Бога незастосовне обмежене поняття буття. Бог є, але не є буттям. «Я є суціль» – головний наголос на «я», а не на «суціль». «Я», особистість, первинніше від «буття», яке постає результатом категоріального мислення. *Особистість передує буттю*. ...Буття не має існування» [1, с. 494]. Відтак «онтологічне зваблення», зваблення буттям стає для М. Бердяєва одним із джерел рабства людини: людина стає рабом буття, яке її повністю детермінує. Отже, онтологія може бути поневоленням людини.

М. Гайдеггер намагався досягнути «сенс буття» через розгляд буття конкретної людини, оскільки, на його думку, справжнє буття «відкрито» лише і тільки людині. Однак він одразу ж застерігає від абсолютизації людського чинника. Адже якщо метафізика є істиною про суще в цілому, то до сущого в цілому належить і людина. «Можна навіть визнати, що людина у метафізиці бере на себе особливу роль постільки, поскільки вона шукає метафізичного пізнання, розгортає його, обґрунтовує й зберігає, передає через традицію – і також спотворює. Попри те це ще ніяк не дає права вважати людину мірою усіх речей, виокремити її як осереддя всього сущого й поставити її паном над усім сущим» [18, с. 174]. Отже, не потрібно робити з виняткових випадків Протагора, Р. Декарта й Ф. Ніцше правила для визначення сутності метафізики та її історії. На цьому наполягав у своїх роздумах і Ж.-П. Сартр: «Екзистенціалізм ніколи не розглядає людину як мету, адже людина завжди незвершена. Й тому ми не зобов'язані думати, що є якість людство, якому можна поклонятись на кшталт Оґюста Конта» [13, с. 343]. Таким чином, «культ людства» і своєрідне обожнення людини шляхом визнання її абсолютної унікальності, проголошення людини господарем всього сущого приводить до гуманізму О. Конта (Ж.-П. Сартр називає такий гуманізм замкнутиим) і – гіпотетично та ймовірно – до фашизму.

У своїй концепції буття М. Гайдеггер відкидає усталене для західної традиції, починаючи ще від часів античності, розуміння «чистого» чи «справжнього» буття як чогось позачасового, що перебуває у сфері Вічності. Онтологічну основу людського існування складає, за М. Гайдеггером, його скінченність. «Скінченність – не властивість, надана нам, а фундаментальний спосіб нашого буття. Якщо ми бажаємо стати тим, що ми є, ми не можемо відкинути цю скінченність чи обманути себе стосовно неї. Скінченність існує лише в істинній спрямованості до кінця» [20, с. 120]. Скінченність – це в принципі те саме, що й тимчасовість, тому час постає найсуттєвішою характеристикою буття, а переживання тимчасовості призводить до висунення на передній план роздумів таких понять, як турбота, страх, рішучість, совість та ін., з допомогою яких провадиться опис структури екзистенції.

Ствердження скінченності як справжньої буттєвої основи людського існування концептуально означає спростування ідеї безсмертя індивідуальної душі – і тим самим глибокий внутрішній розрив з християнською традицією. Однак у філософській системі М. Гайдеггера це ще не означає повного відкидання виміру Вічності й Нескінченності у внутрішньому світі людини. Те, що здійснюється в цій зумовленості кінцем, є останнім усамітненням людини, коли кожен за себе як єдиний стоїть перед цілим. Оце «ціле» – не що інше, як Буття, яке, розкриваючи себе в людині, водночас аж ніяк не зводиться до людського існування. «Тому ми спочатку спробуємо мислити буття як буття. Це означає: не пояснювати більше буття за допомогою чогось суцього» [22, с. 120]. Але М. Гайдеггер не дає однозначної дефініції Буття. Виходить, що Буття за суттю своєю – таємниця. Про Буття можна дати уявлення головним чином через негативні означення, тобто окресливши те, чим воно не є. Буття – не суще загалом, тобто «буття – це ніяка не річ» [17, с. 82], не сукупність предметів, конкретних речей світу. Можна припустити, що під цим поняттям приховується божественне начало. Однак М. Гайдеггер не залишає в цьому плані жодних сумнівів: «Буття – це не Бог і не основа світу» [21, с. 329]. Отже, Буття постає чимось безособовим і позаособовим; це таємниче начало визначає людину, виявляючись у ній. Та й саму суть філософування німецький мислитель розглядав як «захоплення» людини Буттям; людина наче закинута у світ.

До творчості італійського режисера П.-П. Пазоліні усе це має прямий стосунок, який підкреслюється фінальним епізодом з його «Теореми» (1968), коли один з героїв – Паоло (це ім'я є аллюзією біблійного порядку – перегук з одним із апостолів) – прийшовши до радикального рішення позбутися власності (він дарує свою фабрику робітникам), ніби зазнає переродження¹, переосмислює пройдений життєвий шлях, який не витримує жодної критичної перевірки, перестає бути буржуа – усе це підкреслюється метафоричною сценою на залізничному вокзалі, де він скидає з себе весь одяг, ніби символізуючи оновлення, початок нової екзистенції – і потім ми бачимо його оголеного в пустелі, він блукає серед пісків і пагорбів, а потім

видає із себе несамовитий крик. Паоло ніби опиняється в іншому вимірі – екзистенційність такої метаморфози героя не викликає жодного сумніву, адже в просторах нового буття він знову опиниться перед тими ж проблемами, дилемами й таємницями (у цій ситуації варто згадати слова інтуїтивіста А. Бергсона – одного з прямих провісників екзистенціалізму – про крик новонародженого, яким нова людина висловлює неусвідомлене невдоволення світом, в який прийшла). Отже, своїм лементом Паоло ніби заявляє про своє існування, про необхідність визнання факту цього існування з боку решти людей, про усвідомлення суперечностей світу, до життя в якому він переродився, та про принципову неможливість їхнього подолання і спростування.

Мій лемент – щоб звернутися до вашого сумління чи до чиєїсь допомоги, але, можливо, щоби облягати когось із вас. Мій лемент сповіщає у цій безлюдній місцині, що я існую, або ж що не лишень існую, але я є. Це лемент, у якого в глибині нудьги жевріє легкодужий натяк на надію, чи ж це лемент певності – цілком абсурдної – у тому, що відповідь мені не повна безнадія [12, с. 47].

А через три роки після «Теореми» у знаменитому початку фільму «Останнє танго в Парижі» Б. Бертолуччі услід за потягом метро у ранковому місті камера показує нам чоловіка середніх років з неприхованими слідами втоми й розчарування на обличчі, який, піднімаючи вгору очі, надривно кричить: «*Fuckin' God!*» – наче викреслюючи Бога зі свого світу (отже, світ – буття загалом і людська екзистенція зокрема – ні в чому не схожий на Бога і жодною мірою не дозволяє сподіватись, розраховувати, поклатись на нього). До проблеми трансцендентного у Б. Бертолуччі ми ще звернемо окремо, а зараз і сам факт появи персонажа «Останнього танго», і його вигук, на наш погляд, слід вважати фрагментами тієї загальної ідеї, що характерна для всіх філософій, які зазвичай класифікуються як екзистенціалістські, – це те, що існування передує сутності. За Х. Ортего-і-Гасетом, «життя не вибирає світ» [11, с. 39]. Інакше кажучи, ми не маємо впливу не те, як народимося і будемо існувати, нас просто кинуто в існування, людина може своє життя лише визнати чи засудити. «..Філософське охоплююче поняття є захоплення людини, і саме людини в цілому, – вигнаної з повсякденності й загнаної в основу речей» [цит. за: 24, с. 255], – каже М. Гайдеггер, вводячи до філософського обігу категорію *Dasein*.

Корисним для тлумачення цього пам'ятного для історії кіно вступного вигуку героя «Останнього танго» може бути й звернення до ідей Г. Марселя. Аналізуючи їх, Ф. Коплстон зауважує: якщо Г. Марсель і підкреслює первинність екзистенціального, то має на увазі, що «моя включеність у світ через моє тіло чи моя участь в бутті через «втілення» є екзистенційною й життєвою включеністю до того, як я об'єктивую певні концепти «єго» й тіла, тому помилковим є починати з ідеї чи «сутності», скажімо, тіла і потім намагаться теоретично довести, що їй щось відповідає» [7, с. 150]. Це, звісно, не припиняє суперечок довкола «*Fuckin' God!*», але дає наче «обхідне» тлумачення проблеми екзистенції. «Я присутній у світі як «втілений». Це не означає, що моє тіло звичайний інструмент, з допомогою якого я отримую послання (відчуття) з чужого для мене світу. Моє тіло не є інструментом, яким я володію в тому ж

¹ За режисерською концепцією, після спілкування з таємничим Гостем, який втілює персоналізоване божество, Паоло осягає святість (так зване «розслідування святості», до якого вдається П.-П. Пазоліні у цьому фільмі, як і в однойменній повісті, є предметом окремого аналізу).

сенсі, що й окулярами. Дійсно, я можу сказати: «Я володію тілом», однак ж мій зв'язок з моїм тілом не відображається адекватно словом «володіння». Він не відображається адекватно і фразою «Я є моє тіло». Ні те, ні інше відображення не адекватне» [12, с. 197–198]. Таким чином, моє ставлення до тіла «таємниче»; цей зв'язок не редукований, *sui generis*: він не може бути описаний у термінах типу «володіння», взятих зі світу об'єктів. Однак у будь-якому разі через «втілення» ми беремо участь в Бутті, передовсім у просторово-часовому світі. Тож постулат про те, що екзистенція передує есенції, є тим, що об'єднує філософії, які означаються як екзистенціалістські. Навіть поділ екзистенціалізмів на релігійний та атеїстичний, що перетворився на усталену норму в історії новітньої філософської думки, не може заперечити певної цілісності цієї філософської течії. Зокрема, Л. Сев наполягав, аналізуючи філософський спадок Ж. П. Сартра й А. Камю – «традиційних» атеїстичних мислителів, що «...у працях Сартра і Камю часто знаходили приховане християнство. І дійсно, щоразу, коли вони міркують про людське існування, з-під їхнього пера незмінно з'являються релігійні категорії: гріхопадіння, пекло, пристрас-

ті, благодать, втілення і т.д. Замало підправити К'єркегора словами Достоевського: «Бог помер»², щоб екзистенціалістська людина перестала бути релігійною» [14, с. 293]. З огляду на це, ми можемо цілком погодитись з автором, який вважає, що атеїстичного екзистенціалізму не існує в принципі. Адже сама ідея людського існування, незалежно від історії, є ідеєю релігійною.

Відтак головним завданням тепер постає з'ясування визначальних особливостей буття людини у світі, тих атрибутивних характеристик, які і дають підстави вести розмову про власне людський статус буття, тож у **перспективі розгортання дослідження** варто розв'язати таке коло завдань: дослідити визначальні екзистенціали людського існування й пов'язати їх з відображенням у кінематистстві протистояння атеїстично орієнтованого та релігійного екзистенціалізмів; розглянути екзистенціалістське бачення Бога в контексті західноєвропейського кінопроцесу й спробувати діагностувати причини зміни ролі християнства у духовному світі новітньої Європи; простежити суперечливість філософії екзистенціалізму стосовно тлумачення різними її представниками людського співбуття й можливостей здійснення свободи людини у зв'язку з відповідним кінематографічним матеріалом.

² Ймовірно, Л. Сев натякає на працю М. Гайдеггера «Слова Ніцше Бог помер».

Список літератури:

1. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Н.А. Бердяев // Опыт парадоксальной этики / Н.А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Харьков : «Фолио», 2003. – (Philosophy). – С. 425–696.
2. Бердяев Н.А. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев // Диалектика божественного и человеческого / Н.А. Бердяев. – М. : ООО «Издательство АСТ» ; Харьков : «Фолио», 2003. – (Philosophy). – С. 341–498.
3. Богомолов А.С. Основные течения современной буржуазной философии. Выпуск 3 / А.С. Богомолов. – М. : Высшая школа, 1970. – 80 с.
4. Габитова Р.М. Человек и общество в немецком экзистенциализме / Р.М. Габитова. – М. : Наука, 1972. – 224 с.
5. Гайденко П.П. Проблема свободы в экзистенциальной философии Н.А. Бердяева / П.П. Гайденко // Прорыв к трансцендентному : Новая онтология XX века / П.П. Гайденко. – М. : Республика, 1997. – (Философия на пороге нового тысячелетия). – С. 448–467.
6. Зотов А.Ф., Мельвиль Ю.К. Западная философия XX века / А.Ф. Зотов, Ю.К. Мельвиль. – М. : Проспект, 1998. – 432 с.
7. Коплстон Ф. История философии. XX век / Фредерик Коплстон ; [пер. с англ. П.А. Сафронов]. – М. : Центрполиграф, 2002. – 269 с.
8. Мамардашвили М.К. Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра / М.К. Мамардашвили // Современный экзистенциализм. – М. : Мысль, 1966. – С. 149–204.
9. Маньковская Н.М. Экзистенциализм в эстетике / Н.М. Маньковская // Лексикон неклассики. Художественно-эстетическая культура XX века / Под ред. В.В. Бычкова. – М. : РОССПЭН, 2003. – (Серия «Summa culturologiae»). – С. 513–514.
10. Мельвиль Ю.К. Пути буржуазной философии XX века / Ю.К. Мельвиль. – М. : Мысль, 1983. – 247 с.
11. Ортега-и-Гасет Х. Бунт мас / Хосе Ортега-и-Гасет ; [пер. з ісп. В. Бурггардт] // Вибрані твори / Хосе Ортега-и-Гасет. – К. : Основи, 1994. – С. 15–139.
12. Пазолини П.-П. Теорема / Пьер-Паоло Пазолини ; [пер. с ит. Л. Мельвиль] // Искусство кино. – 1992. – № 3. – С. 34–47.
13. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр ; [пер. с фр. А.А. Санин] // Сумерки богов / Сост. и общ. ред. А.А. Яковлев. – М. : Политиздат, 1990. – (Б-ка атеист. лит.). – С. 319–344.
14. Сэв Л. Современная французская философия / Люсьен Сэв ; [пер. с фр., общ. ред., вступ. ст. Г.А. Курсанов]. – М. : Прогресс, 1968. – 392 с.
15. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Биbihин]. – М. : Ad Marginem, 1997. – 452 с.
16. Хайдеггер М. Введение в метафизику / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. Н.О. Гучинская]. – СПб. : НОУ – «Высшая религиозно-философская школа», 1998. – 304 с.
17. Хайдеггер М. Время и бытие / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. А.С. Солодовникова] // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества: Сборник / Мартин Хайдеггер / Под ред. А.Л. Доброхотова. – М. : Высшая школа, 1991. – (Б-ка философа). – С. 80–101.
18. Хайдеггер М. Европейский нигилизм / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Биbihин] // Ницше и пустота / Мартин Хайдеггер / Сост. О.В. Селин. – М. : Алгоритм ; Эсмо. – (Философский бестселлер). – С. 79–297.
19. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. О.В. Никифоров]. – М. : «Русское феноменологическое общество», издательство «Логос», 1997. – 176 с.
20. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Биbihин, А.В. Ахутин] // Вопросы философии. – 1989. – № 9. – С. 116–157.

21. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. Библихин] // Проблема человека в западной философии. – М. : Просвещение, 1988. – С. 314–356.
22. Хайдеггер М. Положение об основании / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. О.А. Коваль] // Положение об основании. Статьи и фрагменты / Мартин Хайдеггер. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ, 1999. – (Серия «Метафизические исследования. Приложение к адьюману»). – С. 17–213.
23. Хайдеггер М. Что такое метафизика? / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В.В. Библихин]. – М. : Академический Проект, 2007. – 303 с. – (Философские технологии).
24. Шемякин Я.Г. История мировых религий / Я.Г. Шемякин. – М. : «РИПОЛ Классик», 2005. – 432 с.
25. Pamerleau W.C. Existentialist cinema / William C. Pamerleau. – London: Palgrave Macmillan, 2009. – 245 p.
26. Sen A. Being, Observations and Back / Arindam Sen [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://sayantangoswami.blogspot.com/2010/11/existentialism-in-cinema-by-arindam-sen.html>
27. Toeplitz K.T. Świat bez grzuchu i jego obraz w filmie / Krzysztof Teodor Toeplitz. – Warszawa : Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, 1964. – 176 s.

Бурый А.Р.

Дрогобычский государственный педагогического университет имени Ивана Франко

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМАТИКА И ЕЁ АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИЗМЕРЕНИЯ: НА ПЕРЕСЕЧЕНИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМА И КИНОИСКУССТВА

Аннотация

Проанализированы некоторые положения онтологического учения экзистенциализма сквозь призму проблемы человеческого существования. Рассмотрены пространство и время как априорные моменты нашего бытия, установлена возможность трактовки бытия как специфической формы порабощения человека. Актуализированы также кинематографические рецепции экзистенциалистской онтологии.

Ключевые слова: онтология, экзистенциализм, бытия, время, пространство, киноискусство.

Buryj A.R.

Drohobych State Pedagogical University named after Ivan Franko

ONTOLOGICAL PROBLEM AND ITS ANTHROPOLOGICAL DIMENSIONS: AT THE CROSSROADS OF EXISTENTIALISM AND FILM ART

Summary

The author analyzes certain thesis of ontological doctrine of existentialism from the viewpoint of the problem of human existence. The space and the time are considered as a priory moments of our existence, the possibility of elucidation of existence is defined as specific shape of human enslavement. There also have been emphasized cinematic reflections of existential ontology.

Keywords: ontology, existentialism, being, time, space, cinematography.