

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2\(36\).246774](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2(36).246774)

УДК 1 (091)

Олег Мухутдинов

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ И БОЖЕСТВЕННЫЙ ЗАКОН. «АНТИГОНА» СОФОКЛА В «ФЕНОМЕНОЛОГИИ ДУХА» ГЕГЕЛЯ

Статья посвящена исследованию отношения между философией и художественной литературой на примере «Антигоны» Софокла и «Феноменологии духа» Гегеля. В основании возникновения литературных произведений и философских сочинений находится опыт повседневной жизни. Художественная литература представляет этот опыт в образах, философия возводит опыт исторической жизни в понятия. Результатом философской рефлексии является понятие бытия. В истории европейской метафизики бытие мыслится как бытие сущего. Метафизика немецкого идеализма возвышается до понятия бытия как основы существования. Это понятие становится исходным пунктом в знаменитом повороте в мышлении Хайдеггера. Первоначальное бытие есть воля. В интерпретации «Антигоны» Гегеля бытие как воля появляется в виде понятий человеческого и божественного закона. Диалектическое взаимодействие этих законов составляет основание движения исторического мира жизни людей.

Ключевые слова: Бытие, воля, человеческий закон, божественный закон, мир, нравственная действительность, Софокл, Гегель.

*«Что же Бог – неизвестность? Или явлен он как и небо?
так именно склонен я думать. Лишь он есть мера человека».*
(Hölderlin 1951: 372)

Тема «Философия и литература» изначально предполагает возможность трансформаций различного рода. В зависимости от целей того, кто занимается описанием взаимоотношения между философией и художественной литературой, эта тема может быть, во-первых, связана с обсуждением содержания литературных произведений, претендующих на выражение идеи некоего философского мировоззрения. Во-вторых, сам факт существования философской литературы является поводом для того, чтобы перейти к обсуждению вопроса о необходимости того или иного способа представления философских идей: должна ли философия существовать исключительно в форме строгой науки и не препятствует ли обращение к свободному литературному изложению идеи достижению конечной цели – цели ясного и отчетливого познания? Ответ на этот вопрос

предопределен самой традицией мышления. Выступать приверженцем идеи философии как предельно строгого исследования не означает: отказываться от литературной формы повествования в пользу сухой и лишенной литературного изящества манеры изложения. Доказательство тому дает уже ранняя греческая философия. Формально можно было бы сказать: философия является источником идей, которыми пользуется художественная литература, литературное изложение – одна из форм, которой пользуется философия для представления предмета познания. Однако формальные утверждения не исчерпывают всей сути дела.

К этой сути мы приближаемся не тогда, когда рассуждаем о взаимосвязи философии и литературы, но, скорее, в том случае, когда мы принимаем во внимание их различие. Неискушенному взгляду это различие кажется несущественным, в особенности если принять во внимание ту легкость, с которой наивное сознание смешивает понятия писателя и мыслителя. Наивное сознание стремится к тому, чтобы сделать философское мышление само собой разумеющимся и непосредственно доступным, поскольку в противном случае оно перестает чувствовать себя у себя дома. Знаменитое утверждение Гегеля гласит: для наивного сознания философия является вывернутым наизнанку миром. Наивное сознание стремится сохранить привычный порядок вещей, поэтому предпочитает именовать «философией» все то, в чем оно видит малейшую претензию на глубокомысленность. Само понятие становится подручным средством, при помощи которого наивное сознание пытается сохранить уверенность в достоверности своего существования. Тем не менее, понятие «философия» в выражении «философия» Толстого и Достоевского» имеет совершенно иные смысл и значение, нежели в выражении «философия Канта, Гуссерля и Хайдеггера». Общим здесь является только слово.

Так наряду с фактическим положением дел, не исключающим взаимосвязи между философией как проектом строгого научного познания и художественной формой литературного изложения, появляется и вторая ситуация, связанная с представлением о тотальной противоположности и несовместимости философского мышления и литературного творчества. И все же: «если существует чувство действительности, должно существовать также и чувство возможности» [Musil 1990: 16]. Речь идет здесь не о логическом понятии возможности, предполагающем отсутствие противоречия, речь идет о возможности, обусловленной существованием причины, необходимой для существования соответствующего явления как действия этой причины. Основанием возможности существования философии и литературы является опыт действительной жизни. И философия, и литература возникают из этого опыта: художественная

литература является способом выражения переживания этого опыта, философия является формой рефлексии в отношении этого опыта. Литература выражает переживание опыта действительной жизни в образах, философия возводит содержание этого опыта в понятия. Литература показывает то, что есть. Философия задается вопросом о том, какой смысл мы вкладываем в это «есть». В расхожем представлении это означает: философия в отличие от литературы есть наука, а именно – философия есть наука о бытии, или онтология. Наивное «философское» сознание, руководствующееся очевидностью опыта повседневной жизни, скептически относится к такого рода возможности: бытие не есть предмет, бытие есть только понятие, не может существовать науки о том, что не является предметом. Но эта наивность преодолевается, если мы, вместо того, чтобы оставаться в плену расхожих представлений наивного сознания, обращаемся непосредственно к самим феноменам. Простое сравнение позволяет провести различие между явлением природы, искусственно созданной вещью, алгебраической функцией как онтическими феноменами с одной стороны и такими определениями как «быть явлением природы», «быть искусственно созданной вещью», «быть алгебраической функцией» – с другой. То же самое происходит, если мы обращаемся к существованию человека: мы проводим различие между человеком как эмпирически данным феноменом и определением «быть человеком». Во всех приведенных выражениях содержится некий смысл. Артикуляция этого смысла приводит к возникновению общих понятий «бытие природы», «бытие вещи», «бытие математических объектов», «бытие человека». Поскольку «быть» всегда означает «быть чем-то или кем-то», о бытии всегда говорят как о бытии сущего. Идея философии заключается в выявлении специфической совокупности понятий, которые делают видимым предмет познания. Представление философии как науки о бытии (онтологии) есть лишь общее формальное определение. Конкретное определение онтологии связано с идеей системы универсальных предикатов сущего.

Предварительная формальная дефиниция бытия как бытия сущего является исходным пунктом фундаментальной онтологии Хайдеггера. В лекции, прочитанной в летнем семестре 1927 г. высказывается тезис: «Бытие всегда есть бытие сущего» [Heidegger 1989: 22]. В соответствии с общим планом лекции Хайдеггер обсуждает четыре основных положения западноевропейской метафизики о бытии. К этим положениям относятся:

1. Тезис Канта «Бытие не есть реальный предикат»;
2. Тезис средневековой онтологии «Бытие определяется понятиями сущности и существования»;
3. Тезис новоевропейской онтологии «Основными видами бытия

являются бытие природы и бытие духа»;

4. Принадлежащий логике тезис «В логическом суждении бытие сущего выражается через связку». Этот тезис можно модифицировать следующим образом: «Бытие есть утверждение».

Поскольку о бытии здесь говорится в различных, но вместе с тем связанных друг с другом значениях, возникает естественный вопрос о том исходном универсальном определении смысла понятия бытия, которое могло бы рассматриваться в качестве первой причины всех последующих его модификаций. Однако ни в «Бытии и времени», ни в примыкающих к этой работе текстах и лекциях обсуждения этой темы мы не обнаруживаем. Более того: Хайдеггер отказывается от продолжения проекта фундаментальной онтологии и меняет направление своего исследования. Содержательно изменение сферы интересов Хайдеггера можно проследить по его лекционным курсам конца 20-х – начала 30-х гг. XX века. Однако выявить ведущий мотив мышления Хайдеггера на первый взгляд не так просто. Лекции посвящены различным темам: за лекцией о сущности свободы в системе критики разума Канта следует обращение к «Феноменологии духа» Гегеля, а далее Хайдеггер занимается интерпретацией аристотелевского понятия *dynamis* (в лекции «О сущности и действительности силы»). Внутренняя логика этого движения становится понятной лишь тогда, когда во внимание принимаются казалось бы совершенно внешние обстоятельства. В апреле 1926 г. Хайдеггер пишет Ясперсу: «За томик Шеллинга должен особо поблагодарить Вас сегодня еще раз. В философском плане Шеллинг дерзает пойти значительно дальше, чем Гегель, хотя понятийно он небрежнее. Работу о свободе я только пролистал. Слишком это большая ценность, чтобы для первого знакомства читать ее наспех» [Мартин Хайдеггер/Карл Ясперс 2001: 114]. В письме, написанном в сентябре 1927 г., Хайдеггер вновь возвращается к этой теме: «С тех пор, как Вы подарили мне томик Шеллинга, трактат о свободе не отпускает меня. В следующем семестре буду вести по нему семинар» [Там же: 133].

С трактатом Шеллинга о сущности человеческой свободы связан знаменитый «поворот» в мышлении Хайдеггера. Чем именно оказывается примечателен этот трактат? Здесь Хайдеггер находит пятый тезис о бытии, тезис, который не вписывается в программную установку «Бытие есть всегда бытие сущего». Тезис Шеллинга о бытии гласит:

«Воля есть первоначальное бытие» [Schelling 1809: 419].

В оригинальном тексте этот тезис выглядит следующим образом: «Wollen ist Urseyen». Поскольку приведенная интерпретация отличается от принятого русскоязычного перевода, я бы хотел сопроводить этот фрагмент

небольшим комментарием. Шеллинг пользуется здесь выражением «Wollen», подчеркивающим процесс осуществления воли. Понятие воли с самого начала связывается с идеей бытия как становления. В русскоязычном выражении «воля» содержится двойственное значение: воля как причина осуществления какого-либо действия рассматривается как возможность, но в качестве действующей воли она рассматривается как подлинно динамическое начало и является тем актом, который обеспечивает переход из состояния возможности в состояние действительности. Подобного рода двойственность особенно приветствовалась отдельными представителями метафизики немецкого идеализма. Выражение «Urseyn» указывает на бытие, которое является истоком происхождения сущего. Поэтому оно – первоначальное бытие. Воля как первоначальное бытие есть сущность, которая является основанием существования. Эта воля как бытие Бога предшествует Богу (при этом Бог остается первичным по отношению к своей основе). Эта же самая воля является основанием существования мира. Здесь только следует заметить, что сама по себе воля как первоначальное бытие есть темное начало, болезненное стремление к порождению (die Sehnsucht), не способное тем не менее породить. Акт творения поэтому требует действия божественного интеллекта (божественной способности понимания, для определения которой Шеллинг пользуется выражением «der Verstand»). Этот интеллект действует как воля в воле. Единство воли основания бытия Бога и света божественного интеллекта являются причиной возникновения мира в его всемирности.

Это же единство утверждает идею первоначальной свободы умопостигаемого мира и вместе с тем является основанием возможности конечной практической свободы чувственно воспринимаемого мира. При этом практическая свобода осуществляется в действительности в виде двояким образом действующей воли: речь идет, во-первых, о непосредственно связанном с темной волей основы своеволием партикулярной воли, а во-вторых, с феноменом универсальной воли. Партикулярной называется воля, действующая в границах собственного мира конечного существа. Универсальная воля есть воля, действующая в горизонте всемирности мира. Обсуждение взаимосвязи между партикулярной и универсальной волей приводит Шеллинга к одному из самых глубоких тезисов, касающихся идеи человеческой свободы: «В человеке содержится вся мощь темного начала и в нем же – вся сила света. В нем – глубочайшая бездна и высочайшее небо, или оба центра. Воля человека есть сокрытый в вечном стремлении зародыш Бога, существующего еще только в основе, сокрытая в глубине искра божественной жизни, которую узрел Бог, когда он возымел волю к природе.

В нем одном (в человеке) Бог возлюбил мир; и это подобие Божие было охвачено в центре желанием, когда оно вступило в противоречие со светом» [Шеллинг 1989: 112]. Не только свобода является «субстанцией» человеческого существования; это существование включает в себя одновременно и несвободу.

И теперь появляется возможность вернуться к заявленной в названии статьи теме: «Антигона» Софокла в «Феноменологии духа» Гегеля. У Гегеля отсутствует постановка вопроса о воле как о первоначальном бытии. Тем не менее, неявным образом идея воли обнаруживается в движении системы абсолютного знания. Прежде всего следует указать на фрагмент из лекций по философии истории, где Гегель утверждает: «субстанцией, сущностью духа, является свобода» [Гегель 1993: 70]. С этим положением, далее, необходимо связать принципиальную методологическую установку «Феноменологии духа»: «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но равным образом и как субъект» [Гегель 1992: 9]. Дух, действующий в качестве субъект-субстанции, есть та сила (dynamis), которая позволяет осуществить движение перехода идеи свободы из состояния возможности в состояние действительности. Бытие духа поэтому есть воля. Эта воля является основанием возможности существования духа в виде нравственной действительности: «Дух, поскольку он есть непосредственная истина, есть нравственная жизнь народа; он – индивид, который есть некоторый мир» [Там же: 235]. Феномен практической свободы проявляется в нравственной действительности в виде воли, действующей под именем человеческого и божественного законов.

Форма действительности воли человеческого закона как нравственной действительности исторической жизни народа есть общность, обнаруживающая себя в открытом публичном существовании в виде общности (das Gemeinwesen). Действительность такой воли проявляется в частности в феномене глубинного настроения – специфической констелляции переживаний, определяющей присущий конкретной общности способ восприятия мира: «Есть такое настроение повседневной жизни, которым наполнена привычность, составляющая мой мир у меня за спиной. Мой мир может быть укоренён в привычности именно потому, что привычность связана с основополагающей верой в дальнейшее существование мира.¹ Эта вера является для нас чем-то само собой разумеющимся и обычно остаётся незаметной; она основывается не на теоретических знаниях и тем более не на доказательствах. Она одушевляет нас в форме основополагающего настроения, которым пронизана наша повседневная жизнь» [Хельд 2006: 8]. Связь воли и

глубинного настроения должна быть темой отдельного исследования, здесь же достаточно указать на то, что возникающая исторически нравственная действительность является условием единства общности. Это единство нарушается, правда, время от времени действиями составляющих общность индивидов. Стремление к власти заканчивается противостоянием самостоятельных самосознаний. Результатом этой борьбы становится гибель претендующих на власть граждан:

«Лишь двоим приказала судьба,
Беспощадно пикой друг друга пронзив,
Обоюдную встретить кончину» [Софокл 1988: 180].

Правительство, являющееся «достоверностью духа в качестве простой индивидуальности» [Гегель 1992: 237], восстанавливает единство нравственной жизни общности посредством узаконенного представления о дружественном и враждебном (Креонт у Софокла произносит: «Я не возьму вовек врага отчизны к себе в друзья» [Софокл 1988: 182]). Человеческий закон становится принципом, определяющим границы нравственного мира исторической общности народа.

Так возникает противоречие между динамическим принципом исторической жизни и статической сущностью человеческого закона. Принципом исторической жизни является представление о бытии как воле, действующей в универсальном горизонте всемирности мира. Принципом человеческого закона является представление о границах собственного мира, исключающее ценности внешнего чужого мира. Привязанность к границам собственного мира является препятствием, мешающим открытому отношению человеческого существования к универсальному горизонту всемирности мира. Тем не менее, существование всякого собственного мира является возможным исключительно в отношении к миру как горизонту всех возможных горизонтов. В этом случае возникает необходимость в принципе, преодолевающем ограниченность воли человеческого законодательства. Таким принципом становится божественный закон.

Воля божественного закона осуществляется в непосредственном нравственном самосознании, противостоящем действующей воле государственной власти: «Самосознание, выражающее нравственность в этой стихии непосредственности или бытия, или непосредственное сознание себя как сущности и как «этой» самости в «ином», т.е. естественная нравственная общественность, – есть семья» [Гегель 1992: 238]. Нравственный мир семьи является неотъемлемой частью общественного нравственного мира и включен в пространство действия человеческого закона. С другой стороны, этот нравственный мир является сознанием

божественного закона. Различие человеческого и божественного закона определяется различием общего и единичного: воля человеческого закона направлена на единство общности как общественности, воля божественного закона направлена на отдельное лицо. Член семьи в публичном пространстве общественной жизни действует как гражданин; в качестве положительной цели семьи он рассматривается как обладающая собственным достоинством единичность и в качестве таковой изымается из сферы действия воли человеческого законодательства. Столкновение интересов отдельного лица, действующего в качестве гражданина государства, и лица, чья единичная воля противостоит воле нравственной жизни общности, более не разрешается схемой отношения «господин – раб». Истиной этого столкновения является смерть того и другого. У Гегеля в силу этой принципиальной противоположности действие божественного закона имеет своей целью не живого, а мертвого; у Софокла Антигона противопоставляет человеческому закону Креонта

«Закон богов не писанный, но прочный
Ведь не вчера был создан тот закон –
Когда явился он, никто не знает» [Софокл 1988: 191].

Если пользоваться терминологией Гегеля, божественный закон является «средним термином», связывающим волю, действующую в границах нравственного мира человеческого законодательства, с волей, действующей в универсальном горизонте всемирности мира как горизонте всех возможных горизонтов. И человеческий, и божественный закон необходимо рассматривать в их диалектическом взаимодействии в качестве равнозначальных конститутивных элементов действительности нравственного мира. Заложенное в человеческом законе стремление к сохранению устойчивости жизни общности в установленных границах нравственной действительности преодолевается истинной действительностью исторического движения, сущность которого определяется в «Феноменологии духа» понятием «мир наизнанку» (*die verkehrte Welt*). Подобно тому как «абстрактное законодательство является своей собственной превращенной формой, что означает, что оно не только ведет к несправедливости, но само является высшей несправедливостью» [Gadamer 1987: 44], так и абстрактная нравственность под именем воли человеческого закона превращается в свою противоположность, нарушая тем самым связь между миром людей и миром богов, горизонтом исторической жизни общности и универсальным горизонтом мира. Воля божественного закона является тем не переменным условием, которое позволяет показать идею воли как идею первоначального бытия, лежащего в основании существования исторического мира нравственной жизни

людей.

Но там, где воля есть бытие, там мир становится искусством.

Примечания

¹ Выражение «Вера в существование внешнего мира» является общепринятым для перевода немецкоязычного «Der Glaube an die Existenz der Welt». Тем не менее здесь лучше было бы говорить об *уверенности* в существовании мира. Феномен веры обычно связан с тем, что не является непосредственно предметом моего восприятия: я верю в сверхъестественное, я верю в успех какого-либо предприятия, я верю в светлое будущее и т.д. Но моя вера может оказаться актом, которому в действительности ничего не будет соответствовать. Что же касается уверенности в существовании внешнего мира, то она связана с естественной установкой моего практического существования в мире.

Список использованной литературы

- Гегель, Г. В. Ф. (1992) *Феноменология духа*, Санкт-Петербург: Наука: XLVII + 444 с.
- Гегель, Г. В. Ф. (1993) *Лекции по философии истории*, Санкт-Петербург: Наука: 480 с.
- Мартин Хайдеггер/Карл Ясперс (2001) *Переписка 1920-1968*, Москва: Ad marginem, 416 с.
- Софокл (1988) *Антигона*, в: *Софокл. Трагедии*, Москва: Худ. лит., сс. 175–228.
- Хельд, К. (2006) *Возможности и границы межкультурного взаимопонимания*, в: *Топос. Философско-культурологический журнал*, Минск, № 3 (14), сс. 5–16.
- Шеллинг, Ф. В. Й. (1989) *Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах*, в: *Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2-х тт.* Т. 2, Москва: Мысль, сс. 86-158.
- Heidegger, M. (1989) *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 27*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 474 S.
- Hölderlin, F. (1951) *In lieblicher Bläue...* in: *Hölderlin, F., Sämtliche Werke* in 6 Bd., Bd. 2, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer. 398 S.
- Gadamer, H.-G. (1987) *Die verkehrte Welt*, in: *Gadamer H.-G. Gesammelte Werke. Bd. III, Neuere Philosophie – I. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, Mohr. Ss. 29–46.
- Musil, R. (1990) *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1052 S.
- Schelling, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*,

in: *Schelling F. W. J. Philosophische Schriften*, Landshut, Philipp Krüll. Ss. 397–511.

Олег Мухутдінов

ЛЮДСЬКИЙ ТА БОЖИЙ ЗАКОН. «АНТИГОНА» СОФОКЛА У «ФЕНОМЕНОЛОГІЇ ДУХУ» ГЕГЕЛЯ

Стаття присвячена дослідженню відносин між філософією та художньою літературою на прикладі «Антигони» Софокла та «Феноменології духу» Гегеля. В основі виникнення літературних творів та філософських творів знаходиться досвід повсякденного життя. Художня література представляє цей досвід у образах, філософія зводить досвід історичного життя у поняття. Результатом філософської рефлексії є поняття буття. В історії європейської метафізики буття мислиться як буття суцього. Метафізика німецького ідеалізму підноситься до поняття буття як основи існування. Це поняття стає вихідним пунктом у відомому повороті у мисленні Хайдеггера. Початкове буття є воля. В інтерпретації «Антигони» Гегеля буття як воля з'являється у вигляді понять людського та божого закону. Діалектична взаємодія цих законів становить основу руху історичного світу життя людства.

Ключові слова: Буття, воля, людський закон, божественний закон, світ, моральна дійсність, Софокл, Гегель.

Oleg Mukhutdinov

HUMAN AND DIVINE LAW. SOPHOCLES' "ANTIGONE" IN HEGEL'S "PHENOMENOLOGY OF SPIRIT"

The article is devoted to the study of the relationship between philosophy and literature on the example of Sophocles' "Antigone" and Hegel's "Phenomenology of Spirit". The origin of literary works and philosophical works is based on the experience of everyday life. Literature presents this experience in images; philosophy elevates the experience of historical life into concepts. The result of philosophical reflection is the concept of being. In the history of European metaphysics, being is thought of as the being of being. The metaphysics of German idealism rises to the concept of Being as the basis of existence. This concept becomes the starting point in the famous turn in Heidegger's thinking. The original Being is the will. In the interpretation of Hegel's "Antigone", being as a will appears in the form of concepts of human and divine law. The dialectical interaction of these laws forms the basis of the movement of the historical world of human life.

Keywords: *Being, will, human law, divine law, world, moral reality, Sophocles, Hegel.*

References

- Gegel, G. V. F. (1992) *Fenomenologiya dukha* [Phenomenology of Spirit], Sankt-Peterburg, Nauka, XLVII + 444 p.
- Gegel, G. V. F. (1993) *Lekcii po filosofii istorii* [Lectures on Philosophy of History], Sankt-Peterburg, Nauka, 480 p.
- Martin Hajdegger/Karl Yaspers (2001) *Perepiska 1920–1968* [Correspondence 1920–1968], Moskva, Ad marginem, 416 p.
- Sofokl (1988) *Antigona* [Antigone], v: *Sofokl. Tragedii*, Moskva, Hud. lit., pp. 175–228.
- Held, K. (2006) *Vozmozhnosti i granitsy mezhkulturnogo vzaimoponimaniya* [Opportunities and boundaries of intercultural understanding], in: *Topos. Filosofsko-kulturologicheskij zhurnal*, Minsk, №3 (14), pp. 5–16.
- Shelling, F. V. J. (1989) *Filosofskie issledovaniya o sushhnosti chelovecheskoj svobody i svyazannyh s nej predmetah* [Philosophical research on the essence of human freedom and related subjects], in: *Shelling, F. V. J. Sochineniya: V 2-h tt. T.2*, Moskva: Mysl, pp. 86–158.
- Heidegger, M. (1989) *Die Grundprobleme der Phänomenologie, Gesamtausgabe Bd. 27*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. 474 S.
- Hölderlin, F. (1951) *In lieblicher Bläue...* in: *Hölderlin, F., Sämtliche Werke in 6 Bd.*, Bd. 2, Stuttgart, Verlag W. Kohlhammer. 398 S.
- Gadamer, H.-G. (1987) *Die verkehrte Welt*, in: *Gadamer, H.-G. Gesammelte Werke. Bd. III, Neuere Philosophie – 1. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen, Mohr. Ss. 29–46.
- Musil, R. (1990) *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt Taschenbuch Verlag GmbH, 1052 S.
- Schelling, F. W. J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freyheit und die damit zusammenhängende Gegenstände*, in: *Schelling F. W. J. Philosophische Schriften*, Landshut, Philipp Krüll. Ss. 397–511.

Стаття надійшла до редакції 2.05.2021

Стаття прийнята 18.06.2021

DOI: [https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2\(36\).246777](https://doi.org/10.18524/2410-2601.2021.2(36).246777)

УДК 38.2

Андрій Дахній

У ПОШУКАХ ЛЮДИНИ: ВЗАЄМОДІЯ ФІЛОСОФІЇ ТА ЛІТЕРАТУРИ

У ЗАХІДНІЙ ДУХОВНІЙ ТРАДИЦІЇ

У статті розглядається феномен взаємодії філософії і літератури на матеріалі антропологічної проблематики в межах західної духовної традиції. Показано, що такого роду взаємозбагачення успішно здійснювалося ще починаючи з античності, проте найбільш плідно реалізувалося в Новий та новітній час. На основі засади міждисциплінарності обґрунтовано, що філософська антропологія отримувала найбільш плідні імпульси саме із сфери літератури.

Ключові слова: *філософія, література, взаємодія, античність, Новий час, сучасність, антропологія, західна культура, міждисциплінарність.*

Література та філософія: моменти спільності

Взаємодія літератури та філософії як двох різних та водночас «взаємодоповнювальних» способів пізнання й інтерпретації світу проявилася в західній духовній культурі ще починаючи з античності.

Як відомо, однією з ключових спільних точок дотику у сенсі спорідненості між філософією та літературою є *здивування*. Класична формула Платона й Арістотеля – «наступним етапом філософування є здивування» – виглядає цілком можливою в плані її екстраполяції на літературну творчість. Тобто бажання писати літературні твори породжене приблизно тією ж інтуїцією, що й у філософії, тим самим типом сприйняття реальності – здивуванням. Як зазначає Андрій Содомора, «Подив – ось що спонукало давніх греків до думки, отже, й до поетичної творчості (думка й образ у ті часи були єдиним)» [Содомора 2018: 9].

Проте існують і інші моменти близькості. Зокрема, ані філософія, ані література не мають за мету претендувати на якісь остаточні й однозначні відповіді (як на це, приміром, претендують дослідження наукового штубу) і вельми багато залежить від їхньої інтерпретації, а остання, як відомо, інспірується чинниками *суб'єктивного* прочитання та *історичної, соціокультурної* обумовленості.

Разом із тим щодо літературного чи філософського твору ніколи не можна застосувати поняття *прогресу*. І якщо стосовно науки такий критерій застосувати можна і навіть необхідно (як відомо, кожний наступний етап в історії науки досконаліший за попередній: відповідно, рухалися по «висхідній» фізика Птолемея, Коперніка, Ньютона, Айнштейна, Гокінга),