

**ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ ТА ЇЇ УКРАЇНСЬКІ  
АНАЛОГИ**

*В статті зроблена спроба вказати на типові риси екзистенціальної філософії історії, а також вибудувати паралелі між цією течією філософії історії та деякими ідеями представників української філософської культури ХХ століття. Так, ідею про обумовленість зовнішньої історії внутрішніми структурами душі можна спостерігати в українського філософа Юліана Вассіяна, а Микола Шлемкевич намагається подати опис основних зразків екзистенціального існування української людини. Саме перехідні періоди в історії як періоди радикальних зрушень в існуванні певних спільнот примушують людську свідомість особливо загострено сприймати час та історичні події. Найбільша ясність свідомості, коли людина найповніше відчуває світ та себе в ньому, приводить її до стану особливої відкритості міжлюдським ситуаціям з їх базовою екзистенціальною невизначеністю й тривогою. І саме у найвищих точках прозріння людині відкривається найглибша єдність смислу історії та її сутність.*

**Ключові слова:** екзистенція, філософія історії, історичність, антеїзм, перехідний період.

Філософія екзистенціалізму відобразила «дух» свого часу, періоду глибоких потрясінь, що спіткали західноєвропейську цивілізацію в першій половині ХХ століття. Це філософія кризової свідомості, й тому закономірним є її звернення до проблеми критичних ситуацій, у які потрапляє людина в періоди жорстоких історичних випробувань. Описавши нестійкість, ламкість і кінецьність існування людини, екзистенціалізм (виключаючи, мабуть, Ж.-П. Сартра) усе-таки намагається відшукати в людині екзистенціальний шар автентичного, первинно-істинного, в якому й виражається її ідентичність.

Серед українських істориків філософії найбільше досліджували цей філософський напрямок Ігор Бичко, Костянтин Райда, Андрій Дахній, Віталій Лях, Віталій Табачковський, Сергій Кримський. У своїй розвідці ми спробуємо вказати лише на типові риси екзистенціальної філософії історії та звернути увагу на паралелі між цим типом філософії історії та деякими ідеями представників української філософської культури ХХ століття.

Центральною категорією екзистенціальної філософії історії є категорія історичності, яка від Г.В.Ф. Гегеля через «філософію життя» проникає і в екзистенціалізм. Смысл її полягає в тому, що оскільки все суще може існувати лише в часі, то воно є лише потік безперервних змін, тобто все воно «історичне». Історичний процес є тією основою, на якій і можливий розгляд усього сущого; історія, таким чином, – це той абсолют, поза межами якого в принципі нічого існувати не може. У самій екзистенціальній філософії значення принципу

історичності порівняно з попередніми його тлумаченнями дещо змінюється. Замість фіксації загальної мінливості в часі всього суцього на перший план тут виходить утвердження сутнісної незворотності історичного процесу, унікальності й неповторності його станів, їх вкоріненості у змістовній історичній плінності.

Екзистенціалісти на відміну від позитивістів чи марксистів підкреслюють не закономірність, причинність чи необхідність в історії, а її свободу та проблематичність. Проблематичність історії – це проблематичність самої людської екзистенції. І мета екзистенціальним чином зрозумілої історії полягає у відкритті такого минулого, що допомагає розкрити й підтвердити істину неповторної екзистенції в теперішньому часі.

Непевність екзистенції вкорінена в умові історії – мінливому часі. Початкова свобода екзистенції, що існує в часі, породжує такі стратегії проживання в ньому, що можуть бути названі розмаїттям можливостей. Екзистенція існує в умовах, коли завжди є можливість зберегти себе або загинути, оновитися або розпастися. Всі аспекти зміни в часі – це реалізація певної можливості. Причому можливість завжди є відкритістю в майбутнє. У свою чергу, реалізація можливості в майбутньому можлива завдяки відкритості цієї можливості в минулому. Майбутнє завжди проблематично прикріплене до минулого в точці «тепер». Теперішнє можливості – це перспектива на майбутнє, яка вкорінена в минулому. Тобто можливість як проект майбутнього містить у собі певний образ минулого. Як писав із цього приводу відомий правий інтелектуал Юліан Вассиян (1894–1953): «Ми ж маємо перед собою власну майбутність і тому минуле досліджуємо не з уваги на нього самого, але головно з уваги на спосіб вияву своєї волі в будові дальших ланок історії» [3, с. 102].

148

У межах екзистенціалізму історія постає як потік індивідуально-психологізованої свідомості. Ще творець феноменологічної філософії Едмунд Гуссерль (1859–1938) у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології» писав, що «історичний світ є первинно даним наперед як соціально-історичний світ. Але він є історичним тільки через внутрішню історичність індивідів» (цит. за: [8, с. 344]). «Тобто, – розвиває далі думку Гуссерля український філософ Степан Кошарний, – через феноменологію внутрішнього часоусвідомлення людини як трансцендентальну умову можливості історії та історичного світу» [8, с. 344].

Час у Гуссерля «не есть время мира опыта, но имманентное время протекания сознания» [6, с. 6]. Тобто, він виводить конституцію історичного світу із життя свідомості. Виходячи із таких настанов, у філософії вже іншого класика екзистенціалізму Карла Ясперса (1883–1969), наприклад, внутрішня історичність на відміну від уявлень про об'єктивну історичність покликана в першу чергу фіксувати «проектність», принципovu незавершеність людини й відкритість її спектру майбутніх можливостей. Людина є те, чим вона є, тільки разом зі своїм минулим, історія – її єдина основа, і вже тому людина історична.

За учнем Гуссерля, творцем «фундаментальної онтології», Мартином Гайдеггером (1889–1976), також історію може «мати» лише світ, людина ж історії не має, вона як буття-у-світі безпосередньо вже «є» історією. Як бачимо, на відміну від гуссерлівських поглядів, часовість (яка, у свою чергу, є умовою історичності), у нього вкорінена не у внутрішньому, суб'єктивному часі свідомості, а в людському бутті. Тобто людина історична сама по собі, внутрішньо, безвідносно до періодів зовнішньої (суспільної) історії. Отже, Гайдеггер розрізняє історію як об'єктивний, існуючий у часі взаємозв'язок подій та історичність як суб'єктивну форму таких сутностей, які визначені у своєму внутрішньому бутті тим фактом, що вони володіють історією<sup>1</sup>. І саме завдяки існуванню історичного Dasein (тут-буття, присутності) стає можливою і вторинна та зовнішня суспільна історія з її епохами й закономірностями, або, як він пише: «Первично історично – утверждаем мы – присутствие (Dasein). Вторично же исторично внутримирно встречное, не только подручное средство в широчайшем смысле, но и мироокружающая природа как «историческая почва». І далі: «можно показать, что расхожее понятие «всемирной истории» возникло именно из ориентации на это вторично историческое» [12, с. 381].

Проте Гайдеггер усе ж таки в першу чергу зацентровує увагу на часовій структурі індивідуального життя, на фазах самого акту здійснення неповторної людської долі як умови освоєння нею зовнішньої історії.

Таким чином, екзистенціальне бачення історії – це підхід до образу історії як *внутрішнього набутку* свідомості людини. Історична ж наука постає лише як систематизація цього набутку. Саме «історичність екзистенції історіографа» «...екзистенціально фундирует историографию как науку вплоть до ее неприметнейших, «ремесленных приемов» [12, с. 394]. Інакше кажучи, ситуацію минулого ми можемо зрозуміти лише в тому разі, коли розуміємо себе в ситуації теперішнього. Відтак знаряддям історичного дослідження стають спогади, власна історична пам'ять суб'єкта дослідження, які й формують уявлення про внутрішню достовірність історії.

Аналогічний спосіб обумовленості зовнішньої історії внутрішніми структурами душі спостерігаємо, відзначаючи відчутне захоплення філософією Гуссерля, у все того ж українського філософа Юліана Вассіяна (1894–1953). В одній зі своїх статей він пише, що відношення людської особистості «... до рідної історії буде передусім зумовлений душевною структурою і життєвим станом першої, а не, як здавалося б, формуватись за впливом завершеної дійсності, яка вимагає для себе, як для того, що сталося і минуло, вшанування факту і справедливого до нього підходу» [5, с. 14].

---

<sup>1</sup> На підтвердження вищенаведених тверджень – кілька цитат із «Буття і часу» Гайдеггера: «...історичність как бытийное устройство экзистенции есть «в основе» временность» [12, с. 404]; «анализ историчности присутствия (Dasein) пытается показать, что это сущее не потому «временно», что «выступает в истории», но что оно, наоборот, экзистировать и способно экзистировать лишь потому, что в основании своего бытия оно временно» [12, с. 376]; «Присутствие (Dasein) всегда имеет фактично свою «историю» и способно подобную иметь, поскольку бытие этого сущего конституируется историчностью» [12, с. 382].

Розмірковуючи про вплив екзистенціальної філософії та почасти феноменології на рефлексії українських мислителів над історичним процесом, потрібно саму екзистенціальну філософію у цьому контексті розуміти більш широко. Справді, екзистенціалізм можна розглядати як вершинні зразки цієї філософії у Карла Ясперса, Мартина Гайдеггера, Габрієля Марселя, Жана-Поля Сартра, Альбера Камю чи Ніколо Абаньяно, проте існує ще й, скажімо, таке нестроге екзистенціальне філософування, як спосіб самовираження європейських інтелектуалів середини ХХ століття. Отже, вже і таким чином зрозуміла екзистенціальна філософія – це сукупність спільних мотивів думки, що притаманні й професійним

149

філософам, і літераторам, і психологам, які саме через категорію екзистенції осмислювали трагічний історичний досвід ХХ століття. Якраз за широкого розуміння цього поняття ми можемо зауважувати наявність екзистенціальних мотивів навіть у Біблії, теології Августина Аврелія, філософії Блеза Паскаля чи поезії Райнера Марія Рільке.

Що ж до поглядів таких українських інтелектуалів, як Юліан Вассиян, Віктор Петров (1894–1969), Микола Шлемкевич (1894–1966) чи Олександр Кульчицький (1895–1980), то тут ідеться швидше про *«контекстуальну спорідненість»* із екзистенціалізмом, ніж про глибоке знання «класиків» екзистенціальної думки та реалізацію їхніх ідей у вітчизняному філософському топі. Якщо «ідеальний тип» екзистенціалізму, приміром, уявити точкою (полусом) згущення мотивів, то погляди вищеперелічених українських філософів – це те, що *тяжіє* до неї.

Насамперед, активна участь цих українських інтелектуалів у політичному житті, власний досвід переживання й осмислення світових воєн, революцій, економічних криз, політичних репресій та голодоморів підштовхнули їх до культивування екзистенційного світовідчуття, яке, у свою чергу, виливається у стихійне філософування з його моментами «межових» ситуацій, «ходіння по муках» самотньої людини, абсурдності й бездушності зовнішнього соціального світу та драми цієї самотньої людини, закинутої долею в цей повністю чужий їй світ. За екзистенціалізмом, людина усвідомлює глибинний сенс життя на межі його втрати. Скільки українців у цей час змушені були зазирнути у вічі смерті? Мова йде про мільйони. Тому, наприклад, у статті «Наш час як він є...» Віктор Петров, уже перебуваючи поза межами Советського Союзу, стан жаху – як умову виникнення екзистенційного світовідчуття від спогадів про великий голодомор 1932–1933 років – передає такими картинками: «Голод більше не був нічиєю вигадкою, але як наважитися згадати про ту матір, що їла з горщика юшку, зварену з м'яса власної дитини, або ж як хотіти від людини, що з непохололого тіла свого друга вирвала печінку, щоб ця людина розповіла про смак сирого м'яса?» [11, с. 29].

Інший відомий український мовознавець та літературний критик і емігрант після Другої світової війни Юрій Шевельов (Шерех) (1908–2002), аналізуючи повість Юрія Косача «Еней і життя інших» (1946), задумується над

перспективами поширення екзистенціалізму в українському інтелектуальному середовищі: «Наскільки органічна ця філософія в наших обставинах? – запитує він. – Чи не є просто наслідування сучасної західньо-європейської моди? Можна думати, що поява цієї філософії в наших обставинах має своє коріння. Якщо ми визначили екзистенціалізм у Франції як важливий відлам філософії французького резистансу (тобто руху опору. – В. А.), то антеїзм має свій ґрунт в українському резистансі і в кризі українського резистансу. Поразка українського резистансу в війні 1939-1945 років уже сама собою повинна була породити елементи песимізму й скептицизму. Продовження українського резистансу наперекір усім і всьому зумовлене тим, що рух став масовим, народним, надавало цьому песимізові й скептицизові активістичного забарвлення. Розсадження, а почасти й загнивання орденсько-конспіраторської системи («донцовізму» – В. А.) закономірно породжувало антеїзм. На нього нашарувалися від початків властиві українському визвольному рухові месіянстичні нотки й точки» [13, с. 19–20].

Як бачимо, йдеться про аналогічні соціальні та історичні передумови поширення екзистенціальних умонастроїв – що серед французів, що серед українців. До того ж, важливим моментом у цьому уривку також видається пропозиція називати український варіант екзистенціалізму антеїстичним<sup>2</sup>.

Але все-таки, мабуть якщо тут і вибудовувати якість аналогії, то краще спертися на думку історика Бориса Крупницького (1894–1956), який твердив, що той тип атеїстичного екзистенціалізму, що його репрезентує Ж.-П. Сартр є чужим українській душі. Ближче повинна бути філософія християнської екзистенції, приміром, Романо Гвардіні, що спирається на Блезя Паскаля [9, с. 201].

Деякі ідеї феноменологічної філософії Гуссерля спробував зреалізувати аналізуючи специфіку історії, все той же Юліан Вассиян, що й знайшло виразний відбиток у його уявленні про онтологічне підґрунтя історичного процесу. Вассиян намагається вибудувати аналог однієї з основних категорій філософії «пізнього» Гуссерля – «життєсвіту» (Lebenswelt), який у нього дістає назву «основного досвіду» людини. «Основний досвід» стає апіорною основою світу історії, своєрідним комплексом елементарних сил, що творять органічне життя, «...єдиною підставою-джерелом всякого дальшого досвіду...» [4, с. 82]. Далі Вассиян формує його структуру. Для нього це кілька «елементарних

150

почувань» – любов, голод, страх, цікавість. Саме такий афект, як цікавість, транслює первісний досвід у досвід загальний, історичний. «Цікавість є добровольним зворотом уваги в напрямі відкриття повних форм досвіду...» [4, с. 85], – підсумовує автор, а буденне життя людини є тим критерієм, що визначає вже цінність певного афекту. «Основний досвід» – це сфера принципової нерелективності, або, як він описує його дію, «внутрішнього автоматизму»,

---

<sup>2</sup> Пізніше значення цього терміна український філософ Ігор Бичко пояснив так: «антеїзм» (від імені античного міфологічного персонажу Антея, могутнього своїм зв'язком з матір'ю-землею)... у якому розкривається така риса, як «зрощеність», «злитість» людини з природою, ненькою-землею, лірично-поетичне, пісенне переживання рідної природи» [1, с. 59].

«спонтанної стихійної органічної інтуїції» [4, с. 87], «спонтанного виловлювання життя без попередньої інтервенції свідомих процесів духа» [4, с. 88]. Усе наше повсякденне життя ґрунтується на цій «безпосередній інтуїційно-спонтанній сфері» [4, с. 89]. Вассиян, констатує «апріорну природу» «основного досвіду», називає цей досвід як і в розумінні Канта, умовою загального життєвого досвіду, не будучи сам при цьому результатом його функціонування. По-іншому, весь наш історичний досвід проходить «процес добору й селекції ...згідно з процесами первісно-досвідної сфери життя» [4, с. 89], тобто «основний досвід» є для нього матрицею інших видів емпіричного досвіду. У свою чергу, об'єктивізація «основного досвіду» у форми загального життєвого досвіду у Вассияна є моментом історії [4, с. 89], або, як він зазначає, «первісний досвід» стає «мотором життя й історії». Сама історія як процес виникає внаслідок здійснення з великої кількості можливостей («з хаосу хотінь») деяких із них, тобто об'єктивізації можливості в дійсність. Історія – як сфера здійсненого людського досвіду – має «найвищу пробу», оскільки вона «безсумнівна відносно своєї фактичної природи».

Отже, Вассиян для характеристики своєї ідеї «основного досвіду» використовує гуссерлівське розуміння «життєсвіту». Як і в Гуссерля, його «основний досвід» є дорефлексивною смисловою очевидністю, що сприймається як сама собою зрозуміла річ. Він наперед заданий досвідові історичного світу й постійно об'єктивується в ньому як щось первинно зрозуміле. Такий допредикативний досвід смислових актів свідомості складається з первинних почуттєвих сприйняття, якими у Вассияна, як уже зазначалося, є любов, голод, страх та цікавість. «Основний досвід» має телеологічну структуру, оскільки всі елементи його співвідносяться з доцільною (практичною) діяльністю людини в історичному світі.

Гуссерль свою ідею *Lebenswelt*'у почав розробляти у 20-ті рр. минулого століття, й у «Кризі європейських наук та трансцендентальній феноменології», що була вже видана посмертно, залишив найдетальніший опис цього поняття. Звісно, що ці філософські розробки «пізнього» Гуссерля були якимось чином відомі і Юліану Вассияну.

Інший український філософ, Микола Шлемкевич (Іванейко), у своїй книзі «Загублена українська людина» (1954) намагається подати опис основних типів переживання дійсності українською людиною новітньої доби й особливо зразків екзистенціального існування<sup>3</sup> українців після Другої світової війни – і тих, що пішли в еміграцію, і тих, хто залишився під «Советами». Конкретніше, він пише про феномен масових «душевних зламів» у носіїв української ідентичності, переживання стану «межових ситуацій», якщо послуговуватися словником класика екзистенціалізму Карла Ясперса (1883–1969). У самого Ясперса аналогіями «межових ситуацій» особистого життя людини в історії є перехідні періоди. Перехідний період в історії як період радикальних зрушень в існуванні певних спільнот примушує людську свідомість загострено сприймати час та

---

<sup>3</sup> Термін «екзистенціальне існування» взятий у німецького філософа О.Ф. Больнова (1903–1991).

історичні події. Найбільша ясність свідомості, коли людина найповніше відчуває світ та себе в ньому приводить її до стану особливої відкритості міжлюдським ситуаціям з їх базовою екзистенціальною невизначеністю й тривогою. Саме у найвищих точках прозріння людині відкривається найглибша єдність смислу історії та її сутність. Історія, яка не має смислу, не має і єдності, й історія, яка не має мети також не має смислу, бо мета є реалізацією цього смислу. Тому великі історичні події завжди звершувалися в точках перехідних періодів, – стверджує Ясперс [15, с. 197–199].

Те, що Ясперс називає моментом межовості в перехідних ситуаціях, Шлемкевич фіксує в таких словах: «Це ще не кінець горя розщепленої української людини. Аж тут починається її *розгубленість*. Великі трагедії, тяжкі переживання нації часто є струсом духа, після якого приходять глибокі відкриття» [14, с. 32].

Образно висловлюючись, для України вся перша половина ХХ століття є своєрідною перманентною точкою переходу, суцільним перехідним періодом. Революційні події 1905–1907 років, Перша світова війна, буржуазна революція 1917 року, державницькі змагання 1917–1921 років, установлення більшовицького режиму, НЕП, насильницька колективізація й індустріалізація, голодомор 1932–1933 років, страшні репресії 30-х рр., Друга світова війна, возз'єднання Західної України з Великою Україною, спроби утворення української державності в 1939 році на Закарпатті (Карпатська Україна) та Акт про відновлення державності від 30 червня 1941 року, – всі ці доленосні

151

події постійно й корінним чином змінювали світосприйняття тих конкретних людей, що ідентифікували себе з українською нацією, тобто на рівні їхнього особистого життя вони ставали межовими ситуаціями. Такі соціальні, економічні, політичні, культурні кризи породжують і відповідний їм кризовий стан свідомості, що тяжіє до ірраціональних способів світосприйняття.

Шлемкевич пише про всеобіймаючу кризу української людини, що в карколомних подіях ХХ століття загубила чіткі світоглядні, моральні й естетичні орієнтири свого існування. Мистецька творчість замість того, щоб бути в безпосередній близькості до життя, до відображення його почуттєвої правди, ставала прозовою чи віршованою ілюстрацією більшовицької та націоналістичної ідеології. Такий «спутаний Ерос» на службі в ідеологій і є знаком загубленості української людини у глибинах власної душі. Взагалі мистецтво, завдання якого через актуалізацію почуттєвого начала показувати прояви та мету людського життя, поводить себе так, нібито воно є світоглядом, тому що повчає й веде людину до якихось великих цілей. Світогляд же «замість роз'яснювати дороги життя» і давати людині чіткі моральні норми й ідеали намагається «зворушувати» людину, ніби він і є мистецтво.

Етос, життєвий порядок української людини, теж перебуває у кризовій ситуації, оскільки відсутня гармонійна суспільна ієрархія, яка притаманна спільноті за стабільного стану. Гармонійна ієрархія передбачає широку основу масової, «порядної людини», над якою вивищується політична, мистецька й

духовна еліта. На думку Шлемкевича, якраз на масі «порядних людей» (філістерів) тримаються суспільства. Саме спосіб життя «порядної людини», її моральні цінності стримують людей елітарного типу в їхньому бажанні вийти за межі ідеї суспільного обов'язку чи обов'язку перед законами родинного життя. І лише у сфері громадсько-політичного та духовно-творчого життя «порядна людина» дозволяє людині елітарного типу бути собою, тобто звільнити себе від законів життя філістера. Адже, врешті-решт, автентичність еліти працює тут на розвиток всієї цілісності, якою є історична спільнота. З іншого боку, наявність еліти («проводу») не дозволяє перетворитися «порядній людині» в одноплосинний натовп, юрбу («масу порядних людей перетворює в суспільство людина вищого порядку, втілення вищого морального ідеалу» [14, с. 70]). Натомість українці у своїй новітній історії або мають зрізану суспільну піраміду без еліти, або ж через велику кількість претендентів на елітарність насправді творять псевдоеліти, що добре засвідчили, приміром, події в таборах для переміщених осіб (DP) після Другої світової війни. Перебуваючи вже в еміграції, наприклад, у США, українська людина сліпо пристосовується до матеріальних цінностей американської «порядної людини», знову ж таки за умов відсутності власної еліти. Так само, як і у випадку з мистецтвом, первинний порядок порушений, бо зрушена рівновага і в суспільній ієрархії, і в ієрархії моральних цінностей та ідеалів, що відображають суспільну.

Та найчіткіше екзистенціальну історичність відображає у Шлемкевича «заблуканість» української людини у світоглядних засадах свого існування. Насамперед він констатує наявність стану відчуженості між людьми (навіть близькими) у тоталітарних суспільствах, де панують «великі» ідеології (націонал-соціалізм і більшовизм), що перетворює їх у натовп, а не «органічну» спільноту. Саме за таких режимів «...людина-ближній стає тільки одним примірником у череді, в людській юрбі; вона стає одним екземпляром у масі тих, що їх «дуже забагато» (Ніцше)» [14, с. 58]. Далі він пише про принципову самотність української людини в західному (американському) «суспільстві споживання» 50-х років ХХ століття: і «яка ж страшна та самотність душ серед крикливої порожнечі!» [14, с. 144] – вихоплюється у нього. Шлемкевич подає цілий спектр описів несправжніх форм існування масової людини. Душі людини, що потрапила в американське матеріально благополучне суспільство, притаманне універсальне відчуття – це «тупий погляд нудьги» [14, с. 141]. Автомобільна «безцільність погоні» на «гайвеях» стає символом марнотної гонитви за щастям, метою життя стає «зробити найбільше гамору», і як висновок – мета життя такої людини – це «вічна гонитва» без мети [14, с. 143]. Подружнє щастя – це теж не більше, ніж «холодна війна», чергове перемир'я [14, с. 247]. На рівні «культури споживання» немає й того великого почуття, ім'я якому кохання. Все перетворюється «на статистику й техніку кохання». І як підсумок: «немає людини. Є «ми-ми»: на залі, і на сцені! Її величество: маса!» [14, с. 142]. Безоглядно віддаючись масовим способам існування, ми й чавимо ту справжню людину, що, можливо, ще живе в нас [14, с. 144]. Екзистенціальне ж існування якраз і протистоїть несправжнім масовим формам існування, існування людини як «усередненої посередності» («das Man» в інтерпретації М. Гайдеггера).

Колись Ніцше пророкував смерть Бога й народження надлюдини, Шпенглер говорив про смерть духу (культури) й триумф техніки (цивілізації), тепер же Шлемкевич песимістично стверджує, що «на наших очах помирає людина!». І закликає: «О, приятелі: – рятуймо ж людину серед нас, рятуймо людину в нас!» [14, с. 152].

Й український філософ, продовжуючи осмислювати типові життєві ситуації українців, цілком в екзистенціальному дусі ще й ще раз говорячи «про покинутість людини, про тривогу як її основне

152

почування, про тривогу як про праматерію душі» [14, с. 39] ставить остаточний діагноз модерній людині та й усій епосі, яка породила ці проблеми. Ще предтеча екзистенціалізму Сьорен К'єркегор (1813–1855) писав, що здатність бути самим собою залежить від вміння зустрітися зі своєю екзистенціальною тривоگوю й рухатися вперед, не зважаючи на неї. Тривога у такому розумінні не має якоїсь предметної спрямованості. Життя в непевному світі породжує й розмиту, невизначену та постійну екзистенціальну тривогу, глибинна причина якої – можливість опинитися на межі небуття. Та саме стан тривоги створює можливість виведення індивіда за межі свого несправжнього існування, тому що змушує шукати чітку спрямованість у майбутнє; майбутнє це часто також невизначене, однак є хоча б надія, що саме там людина може позбавитися цього всеосяжного почуття. Тому стан тривоги найчастіше є конструктивним, для людського існування він означає, що людина здатна прямувати у своє майбутнє, сподіваючись, що в ньому її ще щось чекає. Які ж можливі варіанти виходу з екзистенціальної кризи пропонує Шлемкевич українській людині, як можна вирватись зі стану буденної несправжності із його постійним відчуттям душевної спустошеності, суцільної нудьги, а в його абсолютній формі – із переживанням відсутності сенсу власного існування?

Шлемкевич твердить, що, незважаючи на екзистенціальну несправжність американського суспільства (та, напевно, як і будь-якого іншого), українці не можуть не пристосовуватися до умов його існування, інакше їх розчавить ця нова для них реальність [14, с. 141]. Але, пристосовуючись, одягаючи потрібні «життєві маски», все ж таки не потрібно забувати й про «свій український світ». Якраз цей «український світ» у нього й створює можливість прориву до автентичного буття, до своєї екзистенції.

Екзистенціальне засвоєння історичної спадщини означає переведення зовнішньої історії у внутрішню, тобто перетворення певних історичних фактів чи цінностей значущих для формування історичної ідентичності української нації у складові особистого життя індивіда через «вижимку» із них певного духовного смислу та сприйняття його як «прозріння» під час екзистенціальних актів, а потім і «введення» до складу власної ідентичності. Завдяки таким «ідентифікаційним процедурам» людина «втягується» в загальний потік історії. Кожне покоління проходить через набуття своєї історичної ідентичності, й розпочинається воно з точки виникнення, тобто кожна людина повинна прийти до своєї «втягнутості» в

історію. Та історична спадщина, що на рівні суспільства розглядається багаторазовим засвоєнням одних і тих самих фактів та цінностей окремими індивідами, на рівні душі окремої людини стає її особистим набутком. І будь-яке повторне (з точки зору функціонуючого в часі суспільства) засвоєння історичного досвіду для окремої людини є не поверненням до того, що вже було, а завжди черговим *першим* пробудженням на шляху до стану екзистенціального існування. На рівні людської душі таке минуле кожного разу здійснюється наново, і саме через таке екзистенціальне вперше/повторення особистість творить свою неповторність.

Покоління українців середини ХХ століття, на думку Шлемкевича, і повинне пройти свій шлях до виходу зі всеохоплюючої кризи українства через такі неповторно-свої екзистенціальні пробудження.

Таким чином, наявність спільного контексту – трагічного історичного досвіду першої половини ХХ століття – дозволяє нам провести паралелі між філософсько-історичними ідеями екзистенціалізму та думками таких представників української філософської культури як В. Петров, Ю. Вассиян, М. Шлемкевич. За екзистенціального сприйняття історичності мова йде лише про використання фактів історії для конструювання власної людської ідентичності на основі екзистенціальних прозрінь. Тобто минуле тоді підкоряється ситуації теперішнього, в якому перебуває людина. Представники наукової історіографії могли б мабуть тут закинути, що екзистенціальна історичність є таким собі видом «буденного» розуміння минулого, в якій відсутня критична позиція щодо власних сприйняття історичних фактів і яка часто має тенденцію до їх міфологізації.

#### **Використана література:**

1. *Бичко І. В.* Українська ментальність і проблеми гуманізації національної вищої школи / Ігор Валентинович Бичко // Розбудова держави. – 1993. – № 3. – С. 58–63.
2. *Больнов О. Ф.* Философия экзистенциализма / Отто Фридрих Больнов; [пер. с нем. С. Никулина]. – СПб.: Лань, 1999. – 224 с.
3. *Вассиян Ю.* Простір між Москвою і Візантією / Юліан Вассиян // Твори / Юліан Вассиян. – Т. 1: Степовий сфінкс. – Торонто: Євшан-зілля, 1972. – С. 81–106.
4. *Вассиян Ю.* Історія як дефініція // Одиниця і суспільність (суспільно-філософські нариси) / Юліан Вассиян. – Торонто: Золоті ворота, 1957. – С. 77–90.
5. *Вассиян Ю.* Історія і людина / Юліан Вассиян // Тризуб. – Брукселя, 1948. – Ч. 5. – С. 13–14.
6. *Гуссерль Едмунд.* Феноменология внутреннего сознания времени; [пер. с нем. В. И. Молчанова] // Собрание починений / Эдмунд Гуссерль. – Т. 1. – М.: Гнозис, 1994. – 102 с.
7. *Керкегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» (Фрагменты) / Сьорен Кьеркегор; [пер. с дат. Д. Лунгиной] // Логос. – 1997. – №10. – С. 139–147.

8. *Кошарний С. О.* Феноменологічна концепція філософії Е. Гусерля: критичний аналіз / Степан Олексійович Кошарний. – К.: Український Центр духовної культури, 2005. – 372 с.
9. *Крупницький Борис.* Основні проблеми історії України / Борис Крупницький; [на правах рукопису]. – Мюнхен [Б. в.], 1955. – 221 с.
10. *Петров В.* Екзистенціалізм і ми // Розвідки: у 3 т. / Віктор Петров. – Т. 2. – К.: Темпора, 2013. – С. 871–883.
11. [Петров В.] *Віктор Бер.* Наш час, як він є / З приводу статті Нормана Казнса “The Saturday Review of Literature” / Віктор Петров [Віктор Бер]. – New York, 1946 // Рідне слово. – Мюнхен; Фрайман, 1946. – Ч. 8. – С. 28–40.
12. *Хайдеггер Мартин.* Бытие и время / Мартин Хайдеггер; [пер с нем. В. В. Бибикина]. – М.: Ad Marginem, 1997. – 452 с.
13. *Шерех Юрій.* Прощання з учора («Коли ж прийде справжній день?») / Юрій Шерех. – Мюнхен: Сучасна Україна, 1952. – 52 с.
14. *Шлемкевич М.* Загублена українська людина / Микола Шлемкевич. – К.: МП «Фенікс», 1992. – 168 с.
15. *Ясперс К.* Про сенс історії / Карл Ясперс; [пер. з нім. А. Гордієнка] // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки: Хрестоматія. – К.: Ваклер, 1996. – С. 183–210.

**Артюх В. А. Философия истории экзистенциализма и ее украинские аналоги.** В статье сделана попытка указать на типичные черты экзистенциальной философии истории, а также выстроить параллели между этим течением философии истории и некоторыми идеями представителей украинской философской культуры XX века. Идею об обусловленности внешней истории внутренними структурами души можно наблюдать в украинском философа Юлиана Вассияна, а Николай Шлемкевич, пытается представить описание основных образцов экзистенциального существования украинского человека. Именно переходные периоды в истории как периоды радикальных сдвигов в существовании определенных общностей заставляют человеческое сознание особенно обостренно воспринимать время и исторические события. Наибольшая ясность сознания, когда человек наиболее полно ощущает мир и себя в нем, приводит его в состояние особой открытости межчеловеческим ситуациям с их базовой экзистенциальной неопределенностью и тревогой. И именно в высших точках прозрения человеку открывается глубокое единство смысла истории и ее сущность.

**Ключевые слова:** экзистенция, философия истории, историчность, антеизм, переходный период.

**Artyukh V.O. Filosofiya of history of existentialism and its Ukrainian analogs.** In article attempt to point to typical lines of existential philosophy of history, and also to build parallels between this current of philosophy of history' and some ideas of representatives of the Ukrainian philosophical culture of the XX century is made.

It is claimed that the central category of existential philosophy of history is the category of historicity which from Hegel through "life philosophy" gets and into existentialism. And the history within existentialism is interpreted as a stream of individual psychology consciousness, that is existential vision of history is an approach to an image of history as internal property of consciousness. So, the idea about conditionality of external history internal structures of soul can be observed at the Ukrainian philosopher Yulian Vassiyau.

Other Ukrainian philosopher, Nikolay Shlemkevich, tries to submit the description of the main models of existential existence of the Ukrainian person. He analyzes transition periods of the Ukrainian history, as analogies of "boundary situations" Charles Jaspers. Transition periods in the history as the periods of radical shifts in existence of certain communities force human consciousness is especially aggravated to perceive time and historical events. The greatest clarity of consciousness when the person most fully feels the world and in it, brings it into a condition of special openness interhuman situations with their basic existential uncertainty and alarm. And in the highest points of enlightenment to the person the unity of sense of history and its essence opens deep.

**Keywords:** existencia, history philosophy, historicity, anteizm, transition period.