

**Філософія:** Світ людини. Курс лекцій: Навч. посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н. В. Хамітов та ін. — К.: Либідь, 2004. — 432 с

# Філософія: СВІТ ЛЮДИНИ

## Курс лекцій

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України  
Навчальний посібник для студентів вищих навчальних закладів  
Київ  
"Либідь"  
2004

Розповсюдження та тиражування без офіційного дозволу видавництва заборонено

Автори: Віталій Табачковський (керівник авторського колективу), Михайло Булатов, Назір Хамітов, Євген Андрос, Андрій Дондюк, Валерій Загороднюк, Галина Ковадло, Геннадій Шалашенко, Олег Ярош

Рекомендовано Міністерством освіти і науки України (лист № 14/18.2-180 від 28.01.2002 р.)

Головна редакція літератури з гуманітарних наук Головного редактора Світлана Головка Редактор Тетяна Янголь  
ISBN 966-06-0278-2

© Віталій Табачковський, Михайло Булатов, Назір Хамітов та ін., 2004

ПАМ'ЯТІ  
світоглядно-антропологічної  
Володимира Шинкарука

фундатора

Київської  
школи

## Зміст

Передне слово (Віталій Табачковський) .....	9
<b>ТЕМА 1 Предмет філософської антропології. Різновиди антропологічного пізнання (Віталій Табачковський).....</b>	<b>15</b>
Філософська гуманістика та філософська антропологія як спеціальна галузь знання .....	17
Позитивна чи негативна антропологія? (Метаморфози антропоцентризму) .....	23
Різновиди філософської антропології.....	29
<b>ТЕМА 2 Антропологічні ідеї та тенденції розвитку в історії західноєвропейської філософії (Михайло Булатов).....</b>	<b>39</b>
Періодизація західноєвропейської філософської антропології .....	40
Рух від філософії природи до філософії людини як закономірність поступу філософської антропології на Заході .....	41
Філософські науки про людину. Основні засади. ідеї та принципи.....	44
Класична і післякласична філософська антропологія ...	53
<b>ТЕМА 3 Антропологічні ідеї в історії української філософії (Михайло Булатов) .....</b>	<b>61</b>
Загальні особливості української філософії .....	62
Основні періоди й відповідні їм ідеї.....	65
Систематика антропології.....	74
<b>4</b>	
<b>ТЕМА 4 Філософська антропологія та спеціальні науки про людину (Андрій Дондюк, Геннадій Шалашенко) .....</b>	<b>79</b>
Антропологічний поворот у філософії та в спеціальних науках про людину .....	81
Феномен людського у світлі природничо-наукового аналізу.....	84
Гуманітарні дисципліни про основні виміри буття-людини-у-світі .....	89
<b>ТЕМА 5 Філософська антропологія та релігійні уявлення про людину (Геннадій Шалашенко).....</b>	<b>97</b>
Пік антропологічної ситуації: проблема смислу буття в цілому.....	99
Ідея Бога як досвід розв'язання основної напруженості антропологічної ситуації.....	102
Здобутки релігійного самопізнання. Тематизація божественної першопричини в християнській антропології . . .	107
Основні напрями сучасної західної релігійно-філософської антропології (Олег Ярош) .....	111
<b>ТЕМА 6 Багатомірність людського буття та сутності людини (Андрій Дондюк).....</b>	<b>121</b>
Поняття "образу людини". Історичність та мінливість "образу людини" в історії культури .....	123
Образ людини в епоху модерну .....	125
Суперечливість уявлень про сутність людини в епоху постмодерну. Ідея "втрати суб'єктивності" (М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз). Антропоморфність постмодерну (П. Козловський).....	128
Багатомірність людського буття та сутність людського в епоху постмодерну .....	134
<b>ТЕМА 7 Екзистенційний та есенційний підходи до витлумачення людини і світу (Віталій Табачковський).....</b>	<b>139</b>
Різновияви есенційності.....	140
Чи обмежується питання про сутність людини "суперечністю між сутністю та існуванням"? ("Homo sapiens" та "sapiens-demens").....	144
Від монізму — до плюралізму сутнісних властивостей. Про користь розумного гносеологічного обмеження . . .	147
<b>ТЕМА 8 Проблема "Я - Інший" як осереддя антропологічної рефлексії (Віталій Табачковський) .....</b>	<b>157</b>
Моє "Я" та якісна своєрідність "Іншого" .....	159
<b>5</b>	
Толерантнісні прозріння "батька антропології" .....	162
Від ідеї антропологічної толерантності до передчування громадянського суспільства.....	167
Справедливість, законність, толерантність, повага до "Іншого" — предикати правової держави .....	171
Деякі слова про толерантнісний етос у буденних міжлюдських стосунках.....	174

<b>ТЕМА 9 Соціокультурне та антропокультурне у людським світовідношенні (Віталій Табачковський)</b> .....	179
Субординація чи координація розмаїтих форм буття? . . .	181
Сутнісні властивості людини: взаємодія чи "витіснення"? . . .	184
Сублімативність світовідношення (сублімація, надсублімація, десублімація).....	188
Міра антропологічної сприйнятливості соціуму. "Приватна частка світу" та усвідомлення прав людини.....	194
<b>ТЕМА 10 Особистісні виміри людського: духовність, свобода, творчість, моральність (Віталій Табачковський)</b> .....	199
Проблема духовності як наріжна для філософської гуманістики .....	201
Духовність як безупинна турбота людини про себе.....	208
Духовність, творчість, свобода, відповідальність.....	211
Духовність і моральність (Галина Коваadlo).....	217
Буттєва вкоріненість духу як націленість на "тих, хто буттєє".....	221
<b>ТЕМА 11 Комунікативна природа людського буття (Євген Андрос) . . .</b>	225
Монологічність та діалогічність як прикметні риси людського світу.....	227
Екзистенційне бачення світу людини й комунікації: його резони та обмеженість.....	229
Комунікативний вимір буття очима філософських антропологів.....	231
Комунікативний вимір буття очима філософських антропологів.....	234
Спадкоємність і деконструкція як складові суспільної стабільності й поступу .....	236
Співвідношення критичної раціональності, свободи та відповідальності.....	237
Суспільна комунікація і проблема соціального партнерства.....	238
6	
<b>ТЕМА 12 Людина у самотності та комунікації (Назіп Хамітов).....</b>	243
Зовнішня та внутрішня самотність людини .....	244
Самотність як предмет вивчення психології та екзистенціальної антропології .....	247
Внутрішня комунікація: визначення поняття .....	250
Внутрішня самотність та внутрішня комунікація: екзистенційні виміри легітимації .....	252
Вихід за межі самотності у внутрішню комунікацію: феномен толерантності.....	255
<b>ТЕМА 13 Родова бівалентність людського буття: феномени чоловічого та жіночого (Назіп Хамітов).....</b>	263
Стать як філософсько-антропологічна проблема.....	265
Філософія статі та її предмет.....	268
Чоловічість та жіночість: духовне та душевне начала . . .	270
Любов: гармонізація відносин чоловічого та жіночого , . .	272
<b>ТЕМА 14 Свідомість та самосвідомість як даність та як проблема (Євген Андрос).....</b>	281
Специфіка філософсько-антропологічного бачення свідомості та самосвідомості.....	282
Принцип "cogito ergo sum" ("мислю, отже існую") як фундаментальний для європейської культури.....	285
Посткласична раціональність і проблема відкритого суспільства .....	288
Поєднання раціоналізму та кордоцентризму — одна з передумов національного відродження України .....	296
<b>ТЕМА 15 Людина як істота, котра трансцендує (Валерій Загороднюк) 303</b>	
Від трансцендентального суб'єкта до трансцендентальної комунікації.....	304
Цілепокладання як спосіб людської трансценденції: есенційні та екзистенційні виміри .....	313
Сенс буття людини: трансцендентні та іманентні аспекти 317	
<b>ТЕМА 16 Метафізична та постметафізична доба у європейській гуманістці (Євген Андрос).....</b>	323
Здобутки та вади європейської гуманістики.....	325
Становлення метафізичної парадигми європейської культури.....	327
Перехід від метафізичного до постметафізичного періоду .331 Пошуки нових засад філософування у контексті сучасної онтології.....	334
7	
<b>ТЕМА 17 Ноосфера і "проблема людини" (Михайло Булатов).....</b>	339
Ідея порядку і форми впорядкування світу.....	340
Концепція ноосфери.....	343
Зв'язок теорії ноосфери з "утрудненнями людства" . . .	345
Ступені розвитку уявлень про ноосферу.....	348
"Всезагальний стан світу" і "принцип корисності" . . .	349
Феномен ноосфери і глобальні проблеми в їх відношенні до "проблеми людини" .....	353
<b>ТЕМА 18 Антропологічні та соціально-культурні виміри наукового пізнання (Валерій Загороднюк) .....</b>	357
Сцієнтизм — антисцієнтизм.....	358
Екстерналізм — інтерналізм .....	362
Соціально-культурна детермінація науки .....	365
Людиномірність науки.....	368
Гуманістичний образ пізнання .....	371
<b>ТЕМА 19 Мова як "домівка буття".....</b>	379
Розмаїття образів мови (Валерій Загороднюк).....	380
Мова та екзистенція (Валерій Загороднюк).....	384
Мова і дискурс: уцербність "новоязу" (Валерій Загороднюк) .....	387
Світ людини та творча співконститутивність мови щодо нього (Геннадій Шалашенко).....	390
Пріоритет мовних подій над системою мови (Геннадій Шалашенко) .....	392
Здійснення людини у мові. Мова як симптом, символ, сигнал (Геннадій Шалашенко) .....	394
<b>ТЕМА 20 Людина і народ: етноантропологія (Назіп Хамітов).....</b>	399
Етноантропологія як філософська дисципліна.....	400
Архетипи національної культури як фундаментальна проблема етноантропології .....	403
Архетипи української культури: визначення і логіка прояву.....	406
Місце України в Європі: спроба етноантропологічного прогнозу .....	409

Післямова .....	415
Предметний покажчик .....	416
Іменний покажчик .....	423
8	

## Переднє слово

Коли Бог створив за законами мудрості світ, він зажадав, аби був хтось, хто б оцінив сенс такої великої роботи, любив би її красу, захоплювався її розмахом. Проте не було нічого потрібного ні в прообразах, із яких можна було витворювати нових нащадків, ні в коморах, що їх творець подарував би у спадок новому синові, ані на лавах небосхилу, де воссїдав сам споглядач Всесвіту. Все вже було завершено, все розподілене щодо вищої, щодо середньої, а чи нижчої сфери.

І ось, замисливши людину, Бог вирішив, аби той, кому він не міг дати нічого власного, мав спільним з іншими все, що було властиве окремим творінням. Пристав Бог на те, що людина -творіння невизначеного образу, й, поставивши її у центрі світу, сказав: «Не даємо ми тобі, Адаме, ні власного місця, ні певної подоби, ні особливого обов'язку, аби місце й подобу, і обов'язок мав ти за власним бажанням, згідно зі своєю долею та власним рішенням. Подоба інших створінь визначена в межах установлених нами законів. Ти ж, не скутий ніякими межами, визначиш свою подобу за власним рішенням, на волю якого я тебе полишаю. Ставлю тебе у центрі світу, щоби звідтіль тобі було зручніш оглядати все, що є довкіль. Я не зробив тебе ні небесним, ані земним, ні смертним, ані безсмертним, аби ти сам, свободний та славний майстер, сформував себе у подобі, якій віддаси перевагу. Ти можеш переродитись у нижчі, нерозумні істоти, але можеш за велінням власної душі переродитись у вищі, божественні».

У людей, що народжуються, було, отже, вкладено зародки найрізноманітнішого життя, й залежно від того, як кожен про них дбає, вони виростають і дають у нім свої плоди...

- Так сформулював думку, що стала своєрідним кредо ренесансного світорозуміння, італійський філософ-гуманіст Джованні

### 9

Піко делла Мірандола у «Промові про достоїнство людини». То мало бути вступне слово на римському диспуті філософів усієї Європи 1487 року.

Диспут тоді не відбувся. Проте відлуння наведених уболівань щодо людської подоби проймає філософську гуманістку відтоді й донині.

Але ж ... сплинуло п'ять віків. І ось знову, як тоді, на зламові віку - ба, нині ще й тисячоліття - ми вже вкотре повертаємося до того ж питання. Світ змінився й людина змінилася, вона чимало скоїла, побачила й почула. Чимало спізнала, але якось дивно те робила: щобільш пізнавала, то менше вірила у себе. То чи ж варто посилатися на якісь там ренесансні сподівання, вони ж бо -оптимісти - хіба могли уявити наші негаразди, сумніви та манівці?

А мабуть-таки варто, бо ж у сподіваннях, котрі ми навели на початку розмови, чи не більше важать застереження щодо ницості, аніж зачарованість «величчю» людини.

Погодьтеся, вельми своєрідною виглядає ота гуманістична ейфорія, що нею так докоряє «модернові» - «постмодерн», якщо вслухатися у квінтесенцію Пікових міркувань: «І що то за чудо -людина! Найщасливіша з усіх істот і гідна всезагального захоплення - може бо сягнути найвищого злету або власти у найглибшу прірву. Хіба не дивовижні її хамелеонство, мінливість подоби й химерність характеру!» (наведені кваліфікації «розкидано» по тексту вже згаданої промови). Самовихваляння тут чи щось складніше, драматичніше, а то й трагічніше? Чи то, бува, не Кантова нездоланна суперечність (антиномія) вже визири з-за ренесансного плеча? Чи не отакі драматичні, а то й трагічні суперечності становлять суть новоєвропейського гуманістичного дискурсу, ледь-ледь сховану за шатами антропоцентричного оптимізму?

За кожною ж подібною антиномією проглядається вкрай фундаментальна жага людська - бути у злагоді зі світом та з самою собою. Збувається те надто вже рідко. Надто - сьогодні. І все ж ... Ще один італієць, наш сучасник Італо Кальвіно витворює промовистий художній образ людини доби «постмодерну». Вона перебуває у злагоді... з незлагодю (!) інших, себе й цілого світу. Здавалося б - повна протилежність ренесансному світовідчуженню. Проте придивимось пильніш: адже «злагода із незлагодю» є все-таки **злагодою**, котра порятовує людину серед безлічі житейських незгод. Зачекаймо, а чи не був оптимізм ренесансного гуманізму також своєрідним способом віднайти «злагоду з незлагодю світу»? Можливо, він був, за фрейдівську схему, «заміщенням» незгоди (себто переведенням безсвідомих, неприйнятних для людини бажань у прийнятну подобу). Хоч би як там було, маємо справу, отже,

### 10

з разючими відмінностями - та водночас із виразною спадкоємністю найфундаментальніших антропологічних потреб, котрі зберігають свою значущість упродовж тисячоліть. Відповідно й уявлення про людину, модифікуючися стосовно нових умов життя, також зберігають певну інваріантність.

Даною обставиною наснажено задум пропонованого навчального видання з філософської гуманістики.

Як навчальний матеріал провідні мотиви нашого посібника використовуються вперше. Досі вони становили зміст дослідницьких пошуків, які розпочалися не вчора. Відтак хочемо привернути увагу читача до цікавої культурно-інтелектуальної історичної паралелі.

Західна думка минулої доби знає два помітних повороти до проблем антропології. Перший - це кінець 20-х років. З'являються філософсько-антропологічні праці М. Шелера та Г. Плеснера, майже водночас із ними - напружені роздуми М. Гайдеггера, присвячені співвідношенню антропології та нової онтології (вони задають вектор переходу від «Буля і часу» до подальших праць щодо контроверз європейського гуманізму). Паралельно маємо початок величезного спалаху досліджень у галузі екзистенціальної (М. Бубер, К. Ясперс, Г. Марсель), трохи згодом - персоналістичної (Е. Муньє), а ще трохи поготів сартрового різновиду екзистенціальної антропології.

Другий етап антропологічної зацікавленості - кінець 60-х - початок 70-х років, коли у Мюнхені друкується п'ятитомна «Філософська антропологія сьогодні» (О. Больнов та інші). Помітною віхою даного етапу, його

продовженням стала інтенсивна взаємодія філософської антропології та герменевтики (семіотомне видання «Нової антропології» за редакцією Г. Г. Гадамера та П. Фогелера).

На вітчизняних теренах сильний антропологічний сплеск репрезентований культурно-філософським явищем 20-х років, котре дістало згодом найменування «розстріляного відродження» (Микола Хвильовий з його ідеєю поєднати переваги Фавстової людини та східний інтравертизм, Володимир Юринець та інші). Другий етап - то очолений Володимиром Шинкаруком «антропологічний поворот» в українській філософії, котрий розпочався у 60-ті роки: центрація предмета філософії на проблемах людини, розгляд усього комплексу філософських зацікавлень як «перекладу на теоретичну мову» смисложиттєвих, світоглядних питань. Додамо, що напередодні 60-х років наш співвітчизник Олександр Кульчицький, працюючи в Українському Вільному Університеті (м. Мюнхен), видав там фундаментальну працю «Основи філософії філософичних наук», проійняту ідеями світоглядно-антропологічної переорієнтації філософії, а 1973 року - «Введення у філософичну антропологію». Враховуючи відносність пропонованих паралелей, неминучу з огляду на

## 11

відмінності тогочасної політичної й духовної атмосфери у даних регіонах, сподіваємось, що ця паралель усе ж засвідчує принаймні ту обставину, що ми у царині філософсько-антропологічних пошуків - «не чужі люди». Доречною є ще одна паралель В 1995-96 роках став світовим бестселером роман для юнаків норвезького філософа Юстейна Гордера «Світ Софії» (перекладений українською 1997 року), де найперші філософські питання хто я, що є людина, що було до мене і буде після того, як мене не стане, що таке Всесвіт, звідкіль він - також належать смисложиттєвій сфері

Починаючи з 60-х років людинознавчий пошук здійснювався нами у напрямі почасти «нової онтології», почасти - екзистенціальної антропології Відмінна її тенденція - погляд на людське буття не взагалі (як буття роду чи виду *homo sapiens*), а в його особистісній самобутності - як буття кожного з нас (В Шинкарук) Кінець 80-х - початок 90-х років ознаменувався критичним переглядом низки ідеологічних стереотипів, які штучно обмежували діапазон дослідницьких програм, і початком інтенсивного переосмислення наріжних концептів філософської гуманістики Наслідки такого переосмислення ми намагалися якнайповніше відобразити у даним навчальнім посібнику

Чи не найважливіший серед таких концептів - то уявлення про сутнісні властивості людини Традиційно вони мислилися здебільшого як втілення усіляких чеснот Натомість ми акцентуємо на сутнісній неоднозначності, амбівалентності людини У зв'язку з цим у сучасних вітчизняних дослідженнях співвіднесено два різновиди антропологічних розмірковувань - «позитивні» та «негативні» Відповідно переглянуто платонівськи-моністичне бачення людської сутності Його вадою є субстанціалізація всезагальних властивостей людини, нехтування її віковою, статевою, етнічною національною та іншою специфікою

Через осмислення мови як «домівки буття» ми виходимо на фундаментальні питання етноантропології Критично переглядаючи «пансоціологізм» у вшлугу маченні людини, ми співвідносимо такі її взаємопов'язані «екзистенціальні», як коммюнарність та самотність

Уперше в нашій літературі ми акцентуємо на утопічності просвітницьких сподівань наскрізної розумності людського світу, зокрема показуємо незв'язність «антропосфери» - до «ноосфери» Не розглядалося досі у вітчизняних розробках також питання про сублімативність людини та її світовідношення, як і чимало інших смислових сюжетів, котрі зацікавили авторів даного посібника

За всього цього ми намагалися обстояти розважливий погляд на людину, ствердити таку її життєдайну рису, як **спроможність**

## 12

Дороговказом стала мудра настанова Макса Шелера Просимо Читача сприймати її як наше світоглядно-методологічне кредо

« Навчити тому, як людина  
може стерпіти себе саму,  
- не переоцінюючи саму себе  
у мани величності,  
але й не впадаючи  
у хибне самоприниження»

Щобільше працює дослідник над вивченням філософсько-гуманістичної проблематики, то частіш пересвідчується найабстрактніші, здавалось би, розмірковування про людину дуже дотичні до екзистенціальних спостережень над багатьма чим, що заважає нормальному людському життю Чого варта хоча б згадана вже раніш двоїстість, амбівалентність людини Адже вона живить діаметрально протилежні політичні орієнтації - як антитоталітаризм, так і тоталітаризм, орієнтації культурні - приміром, креаціонізм та традиціоналізм, етичні - егоїзм та альтруїзм тощо А той же принцип переспрямування суспільно небажаних потягів (замість виснажливої й малоперспективно} боротьби з ними)<sup>7</sup> Або принцип «зустрічі» як рятівний щодо особистості з погляду педагогічної антропології<sup>7</sup> Чи «педагогіка миру», котра активно розробляється на теоретичних засадах педагогічної антропології<sup>9</sup>

Прикладів, коли антропологічний дискурс постає як переплетення вектора теоретичного з етичним, педагогічним, політичним, правовим, можна навести безліч Найбільше, що він концентрує в собі, - це можливість збагнути **органічне поєднання в кожній конкретній людині максимальної самоцінності, індивідуальності, унікальності — та водночас універсальності, вселюдності.**

Колі розмірковуєш над таким поєднанням, пригадуєш досить влучне антропологічне спостереження Германа Гессе «Кожна людина - то не тільки вона сама, а ще й те єдине, з певного погляду, зовсім особливе, щоразу важливе й пречудове перехрестя, де перетинаються явища світу саме таким чином - один лиш тільки раз і більш ніколи А відтак історія кожної людини є істотна, є вічна, є божественна, а відтак кожна людина, допоки живе та слідує природній волі є чудесною і гідною всілякої уваги У кожній набув подобу дух, у

кожній страждає живе створіння, у кожній розтинають Спасителя» Ці слова, сказані німецьким письменником напередодні першого антропологічного «буму» на Заході, не втрачають своєї слушності Вони мають особливу значущість для України, виснаженої століттями підлегалості, які супроводжувалися національними та

13

соціальними чорнобилями. Не забуваймо їх, створюючи ринкові відносини...

Чи не означає все сказане, що антропологічний розмисл опинився сьогодні віч-на-віч з необхідністю якнайсумлінніше співвідносити унікальність і самоцінність кожної людини-з унікальністю інших людей, далі - живих створінь, ще далі -з самоцінністю будь-чого суцього поряд із людиною? «Ми з Тобою однієї крові - Ти і Я», - казав Кіплінгів Мауглі кожній живій істоті. «Ми з Тобою - однієї долі», - каже сьогодні усьому суцьому антрополог.

Ця ідея дуже співзвучна прадавній екофільності українського менталітету.

Вдивляючись у себе, людина бачить Всесвіт, а вдивляючись у безкрай світу - бачить, глибше розуміє себе саму. Такою є наріжна ідея, що її намагалися обгрунтувати автори кожної з пропонуванних лекцій.

14

## Тема 1

**Предмет філософської антропології. Різновиди антропологічного пізнання (Віталій Табачковський)**

15

Поняття «філософська антропологія» має як більш широку, так і вужчу сфери застосування. Ці сфери постійно взаємодіють, стимулюють одна одну. Проте нерідко з боку «власне антропологів» можна почути серйозні нарікання щодо того бачення людини, котре складалося упродовж багатьох віків її філософського осмислення. Засновник філософської антропології як спеціальної наукової галузі, німецький філософ Макс Шелер (1874—1928), аналізуючи релігійні та загальнофілософські уявлення про людину (серед останніх: започатковане ще давніми греками уявлення про *homo sapiens*, натуралістично-позитивістське й прагматичне уявлення про *homo faber*, волонтаристське неприйняття обох попередніх і ствердження натомість всевладдя життєвих потягів та інстинктів, нарешті, атеїстичне звеличення людини як самоусвідомлюючої моральної істоти в «Етиці» Н. Гартмана, — останній акорд відповідає часові шелерових спостережень), — прокваліфікував кожну з подібних версій людини як недостатню.

Про погляди самого М. Шелера на людину йтиметься не раз і в цій, і в наступних лекціях. Не все у його творчій спадковій витримало випробування часом, тим більше, що самому вченому доля подарувала часу ледь за піввіку, але на початку нашої тривалої розмови про визначальні властивості людини та її ставлення до світу привернемо увагу читача до двох думок, котрі не втратили актуальності донині.

*Перша стосується примхливого поєднання у людській істоті різних сутнісних властивостей, важко узгоджуваних між собою. У праці «Людина та історія», де міститься Шелерова критика вже згаданих нами раніш релігійного та філософських уявлень*

16

про людину, дуже слушним є мудре застереження Імануїла Канта котрий казав: *з того кривого «тесу», що з нього роблено людину, годі намагатися змайструвати щось рівнеське.*

*Друга думка націлює антрополога на постійну готовність сприймати будь-яку нову інформацію про предмет своєї зацікавленості: за всього розмаїття вчень про людину, котрі вже склалися, йому доконче потрібна «готовність до здивування».*

Запам'ятаємо ці дві настанови — вони стануть дуже у пригоді надалі, позаяк мають не тільки людинознавче, але й «світознавче» застосування. Зараз же продовжимо розмову про фундаментальні заміри та колізії «людиноцентрованої» філософії, з тим — про різновиди самостійних антропологічних концепцій, які виникли на основі філософської антропології, починаючи з другої чверті минулої доби, про наріжні постаті даної галузі знання.

## **Філософська гуманістика та філософська антропологія як спеціальна галузь знання**

У широкому значенні філософська антропологія обіймає розмірковування про природу (сутність) людини, про критерії «людськості» в усіх сферах життя, про взаємозв'язок людини й світу, «мікрокосм» та «макрокосм», про вселюдське та індивідуально-унікальне в людині, про людське призначення та можливості людського са-моздійснення тощо.

Що я можу знати?

Як я маю діяти?

На що я можу сподіватися?

Ці три питання Імануїл Кант справедливо вважав засадними для людиноосягнення.

Пізнати себе. Це прагнення не полишає людину з перших кроків самоусвідомлення. Ним просякнута будь-яка філософія — навіть коли там зовсім не йдеться про людину. Бо ж мовиться щоразу лишень про те, що потрапило в орбіту людського сприймання — безпосередньо, а чи з допомогою різних пристосувань, приладів, експери-

17

ментів, мовиться щоразу про те, що людина «може помислити».

У давній китайській, індійській, грецькій філософії людина розглядається як частка космосу — певного єдиного надчасового світопорядку, як мікрокосм («світ у малім») — відображення й символ Всесвіту, макрокосму. Останній своєю чергою мислиться антропоморфно — як живий одухотворений організм.

Подібний погляд на людину філософія успадкувала з міфології. У найархаїчніших символічних уявленнях людина — то образ універсуму. Приміром, в «Упанішадах» бачимо виразну аналогію між людським організмом та макрокосмом, тут знаходимо послідовну взаємовідпо-відність елементів світу й тілесних органів та органів людського відчуття.

Здавалося б, із розвитком пізнання й технічних засобів впливу людини на довколишній світ таке антропоморфне уявлення про універсум повністю вичерпало себе. Та ось 1877 року німецький учений Ернст Капп у «Філософії техніки» вводить до вжитку поняття «органо-проекція», обґрунтовуючи думку про те, що технічні знаряддя втворено «за образом і подобою» природних органів людини: техніка у подібнім зображенні — то «сколок» із живого тіла, точніш, із життєвого тілотвірного начала. Ще більше аналогій можна віднайти, звертаючись до людського духу та сфери культури. Все це наштовхує на думку, що, пізнаючи себе, людина пізнає світ, осягаючи який, вона знову й знову повертається до себе самої.

«Наркіс. Розмова про те: пізнай себе» — видатний наш мисленник Григорій Сковорода саме так назвав свого «першорідного сина» — твір, де образ Наркіса (Нарціса) використано як символ самоосягнення людини. «Чи дивився ти на колос? — допитується один з героїв цього твору-діалогу. — Глянь тепер на людину і пізнай її. Бачив ти в колосі зерно, а тепер зирни на сім'я Авраамове, а водночас і на своє. Чи бачив ти в колосі соломку з половиною? Подивися і на траву тлінної твоєї плоті з порожнім досі цвітом попільних твоїх міркувань. Чи побачив у колосі те, чого раніше не бачив? Тепер пізнавай у людині те, що тобі видно не було. Бачачи колос, не ба-

18

чив його, й не знав людини, знаючи її»<sup>1</sup>. Справді, збагнути «те, що з'явилося тобі в колосі наостанок», — таке прагнення єдне будь-які намагання людські осягнути світ, воно ж спрямовує самопізнання людини.

Збагнути світ у його співвіднесеності з людиною, зробити світ більш людським — спалах такого прагнення був дуже помітним серед українських інтелектуалів, починаючи з шістдесятих років минулої доби, коли виникли палкі сподівання позбутися страшної спадщини тоталітаризму. Цим же прагненням просякнута і царина уявлень про можливості пізнання людиною природи та самої себе, і царина намагань облаштувати саме життя людське відповідно до покликання даної істоти. Не випадково пора, про яку йдеться, дістала відтоді назву «антропологічного повороту» у вітчизняній філософії.

Отже, філософська антропологія в широкому розумінні обіймає будь-які філософсько-людинознавчі пошуки.

Більш вузький зміст поняття, котре нас цікавить, стосується течії в західноєвропейській філософії (переважно німецькій), що склалася у першій половині доби, котра тільки-но минула. Як спеціальну галузь дану дисципліну започаткували праці вже згаданого на початку лекції Макса Шелера (учень німецького фіхтеанця Р. Ейкена, останній обстоював самосущість персонального духовно-морального світового начала; згодом послідовник феноменології Е. Гуссерля), а також Гельмута Плеснера (1892—1985) — німецького філософа, який прийшов до філософсько-антропологічних узагальнень через осмислення біофізичних аспектів людського ества, поєднуючи їх з культурно-духовними. (Праці Шелера «Становище людини у Космосі» й «Людина та історія» видрукувано відповідно в 1927 та 1926 роках, «Сходинки органічного й людина» Плеснера — 1928 року).

Шелерів задум філософської антропології обіймав дуже широке коло питань — від сутності й сутнісної структури людини, її відношення до царини природи (неорганічний світ, рослина, тварина) та до основи усіх речей — до фізичної, психічної й духовної появи людини у

<sup>1</sup> Сковорода Г. Твори: У 2 т. Т. 1. К., 1994. С 177.

## 19

світі, а також напрямів і закономірностей її біологічного, психічного, духовно-культурного й соціального розвитку. Чільне місце у цій замислові посідала спроба здійснити нетрадиційну інтерпретацію «подвійності» людської природи (зауважимо, що ще 1596 року протестантський гуманіст О. Гасманн видав роботу під назвою «Антропологія», де остання постає як наука про подвійну духовно-тілесну природу людини).

Виникнення філософської антропології пов'язане з кризою багатьох класичних уявлень про людину та зі спалахом людинознавчих пошуків кінця XIX — початку XX століття у низці спеціальних наук, зокрема з вражаючими здобутками біології, психології, етології та інших дисциплін. Найближчі філософські передумови нової галузі — філософія життя В. Дільтея та Ф. Ніцше, психоаналітичні розвідки З. Фрейда, феноменологія Е. Гуссерля, натурфілософія Г. Дріша; вона також увібрала біопси-хологічні розробки Я. Іксюля, В. Келера, зати́м Л. Боль-ка, А. Портмана, Ф. Бейтендейка, К. Лоренца та інші інтелектуальні здобутки новітнього часу.

За Шелеровим замислом, філософська антропологія мала б стати «останньою філософською засадою» й водночас «точно визначити дослідницькі цілі» всіх наук, які мають справу з предметом «людина» — природничо-наукових та медичних, археологічних, етнологічних, історичних і соціальних, звичайної та еволюційної психології, а також характерології. Подальший розвиток людинознавчих досліджень, проте, засвідчив більшу реальність окресленого завдання стосовно філософських засад спеціальних наук, аніж щодо строго визначення їхніх дослідницьких цілей (це вони успішно роблять самі, хоча, звісно, не без філософського впливу). Водночас дуже помітним є вплив спеціальних наук про людину на уточнення дослідницьких цілей самої філософської антропології. Зазначимо принагідно, що такий взаємовплив філософії та спеціальних галузей людинознавства досить переконливо репрезентовано в антропологічних розділах праці, виданої Олександром Кульчицьким за кордоном і перевиданої львів'янами нині (дуже радимо її прочитати), — «Основи філософії і філософічних наук». До того

## 20

ж розгляд філософсько-антропологічних сюжетів виходить тут на особливості втілення загальнолюдського у конкретних національних чи епохальних типах, а відтак — на характерологію української людини.

Засновник філософської антропології замірився на ще одне вельми масштабне завдання — звести воедино усі позитивні риси тих п'яти груп релігійного та філософських уявлень про людину, що про них велася мова у праці «Людина та історія», водночас, урахувавши (і використавши задля конструктивної мети) найбільш принципові вади кожного з цих уявлень, котрі вияскравлювалися завдячуючи їхній взаємній критиці.

Найпринциповішим виявилось питання про взаємодію двох «буттєвих інстанцій»: життя з його потягами, «пориванням» — та духу з його здатністю до аскези. Шелерове розв'язання даної дилеми дуже розважливе, воно нагадує спосіб «риття тунелю» — рух з обох боків у зустрічному напрямку. Чуттєве поривання — першофеномен життя, проте дух, протистоячи такому пориванню й запозичуючи в нього енергію, котрої сам по собі позбавлений, залучає його до здійснення вищих цінностей. Здатність гальмувати життєві потяги є, водночас, здатністю осягати сутності, котра заперечує наявне «так-буття» речей, націлюючи людину на надсвітове, безкінечне й абсолютне, а відтак, роблячи наріжним регулятивом людської поведінки ціннісну опозицію «святе-несвяте». (Докладніше особливості переспрямування, завдячуючи духові енергії поривання, розглянуто у лекції 9 «Соціокультурне та антропокультурне у людськiм світовiдношенні».)

Зауважимо, що Шелеру вдалося здійснити дуже сильне, евристично продуктивне поєднання двох поглядів на людину:

— як істоту, максимально «вкорінену» в ті, що передують їй, нижчі (ендотимні) шари буття;

— як істоту, котра здатна сягати найвищого духовного злету, і не для того, аби відірватися від отих шарів буття, що про них тільки-но мовилось, а задля того, аби впоратися з ними, залишаючи їх у своїй структурі й залишаючись усім єством у структурі цілісного буття.

## 21

Йдеться, отже, про істоту, здатну до найглибшої вкоріненості та до трансценденції. Наведені антропологічні вболівання Шелера дуже нагадують вболівання нашого вітчизняного праантрополога Г. Сковороди.

Виокремлюючи більш вузьке значення поняття «філософська антропологія», слід мати на увазі відносність згаданої «вузькості». Справді, варто допитливому читачеві уважно вдивитися у стратегічний напрям спеціальною філософсько-антропологічного пошуку, окреслений М.

Шелером, як стане зрозуміло, що «вузькоантропологічне» повсякчас переходить тут у філософсько-люднознавче більш широкого штибу. Попередній стислий начерк головного Шелерового твору «Сутність людини, новий досвід філософської антропології» (роботу над котрим обірвала раптова смерть 54-річного вченого) мав намір показати, як із основної структури людського буття випливають усі специфічні зазіхання, звершення й діяння людські: мова, совість, інструменти, зброя, ідеї праведного та неправедного, держава, керування, виражальні функції мистецтва, міф, релігія, наука, історичність, суспільність. Загалом передбачалося з'ясувати суть метафізичного ставлення людини до основи речей. На нашу думку, відмежувати у кожному зі згаданих питань власне філософсько-антропологічні та загальнофілософські погляди на людину складно, якщо взагалі можливо.

Інша праця Шелера, видрукувана того ж року, що й тільки-но згадана — стаття «Філософський світогляд», пропонує вельми показовий погляд на філософську антропологію як смислове осереддя метафізики (філософії загалом). Наріжне питання такої антропології Шелер справедливо відшуковує у загальнофілософських уявленнях Іммануїла Канта, котрий вважав, що усі найважливіші філософські питання перетинаються у питанні «Що є людина?» Докантівська філософія намагалася досягнути абсолютно суцього буття з боку космосу. Принаймні — відштовхуючись од буття предмета. Кант у своїй «критиці розуму» розкрив неможливість такого заміру. Він довів, що будь-яке предметне буття як внутрішнього, так і зовнішнього світу потрібно спочатку співвіднести з людиною. Предметний світ — то немовби зустрічний «зріз»

## 22

буття у собі, співмірний загальній духовній та тілесній організації людини. Тим більше, що тільки із засад сутнісної будови людини, котру вивчає філософська антропологія, із засад духовних витоків людського можна зробити висновок щодо істинних атрибутів найвищої основи всіх речей. Саме тому післякантова філософія, вважає Шелер, щобільшою мірою перестає бути космологією та метафізикою предмета, стаючи натомість метаантропологією та метафізикою акту.

Відповідно, у самого І. Канта дослідники слушно вбачають три взаємопов'язаних зрізи люднознавства: теоретичну антропологію, що є загалом пізнанням людини та її здатностей (зокрема психічних), антропологію прагматичну, що є пізнанням людини в її практичних умілостях, а також антропологію моральну, котра розглядає людину стосовно до всього, що та повинна створити, керуючися мудрістю згідно з принципами метафізики моральних норм (О. Кульчицький). Таким чином, існує вельми істотна взаємодія між філософсько-гуманістичними розмірковуваннями загалом та філософською антропологією як спеціальною галуззю знання. Ця взаємодія наснажує обидві сторони. З нею, проте, пов'язані також колізії, що їх успадкувала філософська антропологія з філософської гуманістики, принаймні, у її європейському варіанті.

## **Позитивна чи негативна антропологія? (Метаморфози антропоцентризму)**

Осереддям колізій європейської гуманістики став антропоцентризм — уявлення про людину як центр Всесвіту й кінцеву мету світобудови. Буденно-психологічною передумовою антропоцентризму є те, що кожен із нас, відчуваючи себе як активний, діяльний чинник щодо

## 23

всього довкілля сприймає себе як суб'єкта, себто центрує світовідношення на індивідуальнім «Я». У прадавні часи антропоцентризм не був пов'язаний з виокремленням людини з природи. Вдовольнялися олюдненням природних сил і стихій та підлеглістю їм. Яскравим зразком такого олюднення є наведено на початку лекції ототожнення елементів світу з тілесними органами людини та органами її відчуття. Але ж таке ототожнення має одні наслідки тоді, коли способи впливу людини на довколишній світ є малорозвинутими, і зовсім інші — коли ці способи щобільш наближаються до можливостей сучасної технології. Адже коли «рукою» людини стає (за принципом «органопроєкції») надпотужний гігант-екскаватор, а потім лазерний промінь, а потім ще щось, — кілька недбалих порухів такої «руки» і ... планетарний ефект. До того ж — ефект не миттєвоапокаліптичний, а такий, що спричинюватиме непередбачувані мутації всього живого упродовж тисячоліть (військові спеціалісти кажуть, наприклад, що період напіврозпаду плутонію, котрий видобувають на атомних електростанціях для військових цілей, сягає 22 тисяч років!).

Окреслена аберація антропоцентризму стала предметом напруженого розмислу німецького філософа Мартіна Гайдеггера. За своєю націленістю вони дуже нагадують реалізацію тієї дослідницької програми, що її накреслив М. Шелер, — показати, як із основної структури



людського буття впливають найважливіші людські зазіхання, звершення й діяння. Проте робиться це тут під кутом зору тих колізій людського способу буття, котрі спричинили метаморфозу самовідчування людини як суб'єкта активної діяльності ставлення до світу — на гіперактивістське світовідношення. Але ж без цієї метаморфози чи відбувся б розвиток європейської цивілізації?.. Чесноти, отже, переростають у нечесноти. Зрештою, отримуємо свого роду негативну антропологію (з акцентуванням не на позитивних, а на негативних сутнісних властивостях людської істоти).

Десять років по тому, як було оприлюднено Шелеру програму філософсько-антропологічних пошуків, М. Гайдеггер починає нотатки, які вилилися згодом у

## 24

праці, присвячені причинам, суті й наслідкам технічного планувально-підкорювального ставлення людини до світу. ...Непримітний закон землі оберігає її в сумірності виникнення й загибелі всіх речей у відмірянім колі Можливого, котрому підлягає кожна річ, не відаючи про нього. Береза ніколи не перевищить того, що для неї є можливим. Бджолина громада побутовує всередині свого можливого. Одна лиш людська воля, спритно облаштувавшись у техніці, шматує землю до перевтоми, до виснаження, до штучного перетворення. Воля виштовхує землю за дозрілі межі Можливого, до чогось такого, що вже не є Можливим і що, відтак, є Неможливим... Це Гайдеггерове розмірковування є немовби замальовкою з наших чорнобильських краєвидів. «Світ, що перетворився у несвіт» — так промовисто схарактеризовано тут круговерть споживання природи задля повного «зживання».

Але ж яка антропологія спроможна відтворити сутнісні ознаки істоти, котра перетворює світ на не-світ? Скоріш, негативна, аніж позитивна. Саме тому, на наш погляд, Гайдеггер дуже критично ставився до тієї антропології, котра — ще задовго до виникнення філософської антропології як спеціальної галузі знання — підпорядкувала собі філософію.

Справді, у координатах європейської гуманістичної традиції людина як суб'єкт світовідношення все більш і більш підносила власне життя до «командного статусу всезагальної точки відліку».

Щоширше й щорадикальніше вона урядує впокореним світом, щонаступальнішим стає суб'єкт (щодо світу як «об'єкта»), щобільш суще загалом інтерпретують та оцінюють «від людини й за людиною» — то нестримніше «наука про світ перетворюється на антропологію»<sup>2</sup>. Що тут заперечується? На наш погляд, заперечується антропологія зарозумілості, наснажена філософією, котра упродовж кількох віків сприяла такій зарозумілості.

Наведені Гайдеггером розмірковування у своєму подальшому розгортанні демонструють дуже показову ме-

<sup>2</sup> Хайдеггер М. *Время картины мира // Время и бытие*. М., 1993.

## 25

таморфозу владних зазіхань сучасної людини: перетворюючи все, що довкіл, на засіб, вона, зрештою, зводить себе саму — до «засобу втілення власних проєктів». Скориставшись наведеною метаморфозою, постструктуралісти пропонують ще більш радикальне заперечення антропології, пов'язане з «теоретичною смертю людини» (докладніше про це див. у лекції 7). Світоглядова зарозумілість людини обертається тут своєю повною протилежністю.

Чи можна вгамувати подібну зарозумілість? На це питання Гайдеггер дав ствердну відповідь у своїй фундаментальній праці «Буття і час», видрукуваній за два роки до антропологічного начерку Шелера «Становище людини у Космосі». Подолання світоглядової зарозумілості людини уможливлується, якщо людина врівноважить турботу про власне буття — турботою про буття загалом. Бо ж сам факт присутності людини у світі є своєрідним буттям *при-сутності* буття (більш універсального штибу), отже, і турбуватися людина має передусім «питанням про сенс буття загалом», спрямовуючи тим самим свій погляд поза межі особливої «екзистенціально-ап'юріорної антропології»<sup>3</sup>.

Урівноваживши ж турботу про власне буття турботою про буття загалом, — ми тим самим урівноважуємо й антропоцентризм. Він переростає в антропокосмізм, де людина як істота, здатна до усвідомлення й самоусвідомлення, є, образно кажучи, «вартовим» усього живого у світі, охоронцем або «пастирем» буття (Гайдеггер), а висловлюючись українською, людина — берегиня буття.

Наведені розмірковування виливаються, зрештою, в переконливе обґрунтування постмодерністського погляду на людську культуру: на відміну від технічно-примусового витворення того, що взагалі не могло б існувати без людини, *культура є мудре, дбайливе спішування людини зі світом, турботливий догляд за тим, що вже виникло, його завершення* (П. Козловський).

Дещо інший, проте багато чим пов'язаний з Гайдеггером, варіант подолання світоглядкової зарозумілості людини пропонує французький філософ Жіль Дельоз. Відштовхуючись од тези Мішеля Фуко про «смерть люди-

<sup>3</sup> *Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997. С. 183.

## 26

ни», спрямовану проти класичного філософського уявлення про «свавільного» суб'єкта світовідношення, він намагається спростувати це уявлення як просвітницьку, романтичну й позитивістську ілюзію. З цією метою здійснено нетрадиційне прочитання відомої думки Фрідріха Ніцше щодо «надлюдини» (досі її тлумачили як ствердження гіперактивістської зарозумілості). Ж. Дельоз знаходить у ідеї «надлюдини» зміст, пов'язаний з поєднанням внутрішніх сил людини з тими силами поза людиною, котрі досі кваліфікувалися лишень як об'єкти людського «панування». Це, приміром, тварини, гірські породи тощо. «Заряджаючись» ними, людина набуває нової форми — «не Бога й не людини, і можна сподіватися, що вона не буде гіршою за обох попередніх»<sup>4</sup>. Чи не є це своєрідною версією настанови на «повернення» до буття?

Постмодернізм слушно акцентує на тій обставині, що «іронія» просвітницького гіперактивізму має своїм логічним наслідком сьогодні масовий цинізм (П. Слотердайк) та спротив щодо будь-яких смислових впливів (Ж. Бодрійяр).

Як бачимо, сучасна філософська антропологія та й філософська гуманістика загалом стоять перед необхідністю врахувати ту гостру критику, що їй піддав М. Гайдеггер (а згодом М. Фуко, Ж. Дельоз та інші мисленники) традиційні людинознавчі уявлення за притаманний їм зарозумілий антропоцентризм.

Засновник філософської антропології цього зробити не міг через об'єктивні причини: з позитивною тезою Гайдеггера (висловленою в праці «Буття і час») він ознайомився на схилі життя, проте докладна Гайдеггерова критика антропоцентризму з'явилася десятиліттям пізніше — у нотатках, оприлюднена ж вона у публікації ще через одне десятиліття. І все ж незадовго до смерті Шелер мав у Кельні триденну розмову з Гайдеггером з приводу отриманої перед тим книжки «Буття і час». Як оцінив її? Як найвище на ту пору досягнення філософської думки. Сам Гайдеггер казав своєму учневі, що Шелер — один з небагатьох, якщо не єдиний тодішній філософ, котрий усвідо-

<sup>4</sup> *Делез Ж.* Фуко. М., 1998. С. 171.

## 27

мив значущість «Буття і часу». Шелер передбачав докладно висловитися щодо цієї праці у наступнім своїм дослідженні... Не судилося...

Але якби таке сталося — можливо, з'явилось би набагато раніше ґрунтовне співвіднесення двох різновидів філософської антропології — позитивної та негативної, і наші уявлення про людину незмірно збагатилися б. Що Шелер був схильний до такого розважливого співвіднесення, — про це свідчить його наукова розвідка «Людина в добу зрівнялівки», котра містить чимало мотивів якраз негативно-антропологічних. На них ми зосередимо увагу в наступних лекціях.

Зараз же варто сказати також про ще один різновид «негативної антропології». Пов'язаний він не з глобальним, а персональним поглядом на людину, її призначення у світі, способи її самоствердження. Адже кожен із нас — то окрема індивідуальність з її повсякденними клопотами, негараздами, стражданнями. Вони далєбі не щезають від усвідомлення стражденною істотою свого планетарного покликання. Сучасна екзистенціальна антропологія на Заході вельми уважно ставиться до людини якраз у її локальній, особистісно-індивідуальній, а не глобальній іпостасі.

Людська ж окремішність примхлива. Не все, придатне для угаразнення існування певного характерологічного типу, є так само позитивно придатним для іншого. Відтак у будь-яких «позитивних» або «негативних» антропологічних доктринах є чимало відносного. А це означає, що маємо кожну людину орієнтувати, аби вона дослухалася і до буття загалом, і до свого власного, окремішнього буття.

Через це антропологічні розмірковування сьогодні не можуть не поєднувати вимогливість щодо людини — з гуманістичною толерантністю. Нормативно-ригористична (аж вкрай вимоглива) антропологія поступається більш розважливій, реалістичній. Переосмислюються традиційні погляди на людські чесноти і вади, з'ясовується, що багато з останніх далєбі не однозначні (як і чесноти, бо ж відомо, що «добрими намірами стежка до пекла моститься»). Розпочато цей перегляд і українськими людинознавцями (відсилаємо читача хоча б до цікавої книжки

## 28

Сергія Пролеєва «Енциклопедія нечеснот», а також до розмірковувань автора цих рядків «Антропологічна рефлексія: деякі підсумки ХХ століття», опублікованих нещодавно у спеціальному випуску журналу «Генеза»).

Близькими до негативно-антропологічних є також деякі ідеї, що з'явилися у руслі тих самостійних антропологічних концепцій, які виникли опісля філософської антропології М. Шелера.

#### *Різновиди філософської антропології*

Вище ми говорили про те, що перші спеціальні філософсько-антропологічні дослідницькі програми, накреслені М. Шелером, було реалізовано лише частково, деякі їхні аспекти зазнали корекції у ході реального антропологічного пошуку. Однією з таких корекцій стало те, що масштабне вивчення сутності й сутнісної структури людини у розмаїтті їхніх виявів здійснюється завдяки появі все нових відносно самостійних відгалужень філософсько-антропологічного пізнання. У своїй сукупності вони утворюють систему поглядів, котрі доцільніше сприймати не з наміром «субординації», а під кутом зору координації — взаємодоповнення і взаємокорекції. Окреслимо стисло декілька подібних відгалужень.

*Соціальна антропологія* охоплює антропологічно зорієнтовані концепції соціальної життєдіяльності. Намагаючись вивести явища суспільного життя з природи людини, представники соціальної антропології вивчають проблеми соціуму як сумісного буття (Карл Льовіт, 1907—1973), як культурну спадкоємність і зв'язок між генераціями (Еріх Ротхакер, 1888—1965), як соціальні інституції, поведінку і цінності (Арнольд Гелен, 1904—1976, а також Г. Плеснер, Е. Ротхакер), як соціальні конфлікти (Конрад Лоренц, 1903—1989, Герберт Маркузе, 1898-1979).

29

Відштовхуючись од принципу діяльної природи людини, представники даного антропологічного напрямку зосереджують увагу на соціокультурній реальності, що її витворює ця істота, змінюючи природу. «Заново сформована природа» (даний термін А. Гелена близький поняттю «олюдненої природи» у К. Маркса) обіймає поряд з технікою та створеним нею предметним оточенням також сім'ю і шлюб та «соціальні порядки». У соціологічному аспекті культура постає як процес «стабілізації» людини, котра, на відміну від тварин, не фіксована суто природним чином — себто за допомогою певної структури інстинктів. Культура «впорядковує» притаманні людині «надлишкові» (не обмежені суто природними функціями) потяги. Головна соціальна інстанція, котра забезпечує «стабілізацію» людини — суспільний інститут. Система таких інститутів обіймає установи, закони й норми, котрі регулюють людську поведінку, надаючи їй визначеності й передбачуваності, без чого є неможливим спілкування та суспільство загалом — як умова й водночас наслідок спільних дій задля встановлення господарського, політичного, релігійного та інших порядків.

Ціною такої стабілізації й упорядкування життя є обмеження свободи й індивідуальності. Соціум можливий лишень як взаємодія двох фундаментальних людських інстинктів — агресії та солідарності. Перспективи суспільного розвитку автори соціально-антропологічних концепцій убачають або у рухові вгору без низу (А. Гелен), або у щобільшій загрозі природним підвалинам людського буття (К. Льовіт та ін.).

Існує також різновид соціальної антропології, предмет вивчення котрого — ранні форми соціокультурної організації, «примітивні», «традиційні» соціуми. Американський дослідник Франц Боас (1852—1942) створив «історичну школу», де на першому плані — етнологічне вивчення культури (переважно індуктивними методами аналізу), ідея унікальності культур і, відповідно, критичне ставлення до ідеї прогресу. Суспільства, що вивчалися, розглядалися як ізольовані цілісні феномени. Водночас Броніславом Малиновським (1884—1942) та Альфредом Радкліффом-Брауном (1881 — 1955) було розпочато

**30**

культурні зіставлення окремих інститутів та структурних особливостей суспільної організації. Велике значення для даного різновиду соціальної антропології мають дослідження Клода Леві-Строса, Толкотта Парсонса (1902—1979), американських антропологів І. А. Хеллоуелла, П. Бохеннана, бельгійського — Е. Вермірша та інших.

*Структурна антропологія* прагне вивчати феномен людини, аналізуючи особливості системної упорядкованості її буття. Архаїчні форми культури розглядаються нею як механізми розв'язання основних суперечностей людського існування й суспільної організації. Теоретичною підвалиною структурної антропології є націленість на певні стійкі, позаісторичні інваріанти людського світосприймання, на ментальні (приховані) структури, що ними визначається людська життєдіяльність, а також ідея інтеграції чуттєвого й раціонального у людині та її світовідношенні.

Клод Леві-Строс (р. н. 1908) зосереджує зусилля на моделюванні безсвідомих процесів, які репрезентують перехід природи в культуру. Мету дослідження соціальних і культурних структур К. Леві-Строс убачає у віднайденні принципів упорядкованості, котрими визначається розмаїття вірувань та соціальних інститутів. Вивчаючи шлюбні правила, термінологію спорідненості, особливості первісних класифікацій природного та соціального світів, ритуали, тотемні уподобання, міфи, маски — як особливі знакові системи, — антрополог виокремлює наявні за позірним розмаїттям соціальних реалій спільні схеми й можливості обміну (товарами, жінками, інформацією). Віддаючи перевагу незмінним («синхронним») відносинам перед тими, що історично змінюються («діахронними»), він з'ясовує принципове значення «бінарних опозицій» (сире — варене, гниюче — нетлінне, праве — ліве, жіноче — чоловіче, природне — культурне тощо) для міфологічної свідомості. Схильність до класифікації світу з допомогою бінарних структур розглядається як вроджена антропологічна властивість людини. Велике значення має обґрунтована Леві-Стросом ідея потенційної спорідненості архаїчного та сучасного мислення.

### 31

Поряд з дослідженнями на етнокультурному матеріалі деякі представники даної антропологічної галузі вивчають також структуру персонального буття людини, зокрема співвідношення структур зовнішнього й внутрішнього буття, духовної та тілесної сфер, центр взаємодії котрих — особистість (А. Феттер та інші).

*Культурна антропологія* націлена на осягнення креативної природи людини як водночас творця й творіння культури (Міхаель Ландман, р. н. 1913; Е. Ротхакер). Основа і запорука необмежених можливостей креативності — природна недосконалість людини, що її компенсують творіння культури, а також свобода як універсальна передумова будь-якої творчості й збереження її результатів у формі культурного плюралізму. Поряд з європейською культурною антропологією існує також американська (Ф. Боас, Б. Малиновський, Р. Бенедікт, М. Мід), яка зосереджує зусилля на вивченні конкретних культур, узагальненні етнографічних даних з метою виокремлення стійких формоутворень, що відповідають людській природі та пояснюються через її властивості. Даному різновидові антропології властива більша увага до духовних утворень, аніж матеріальних артефактів (предметів, виготовлених людиною) та систем соціальних відносин, більший історизм, намагання розглядати культуру не у статиці, а в динаміці, зокрема через механізм передавання культурного досвіду від покоління до покоління. Приміром, Маргарет Мід (1901 — 1978) досліджувала взаємозв'язок культури й особистості у трьох площинах: особливості соціалізації дітей (відома її праця «Культура й світ дитинства»), культурний сенс сексуальних ролей, соціальні й культурні виміри особистості. М. Мід обґрунтувала визначення культурного характеру як сукупності зумовлених культурою змін психічного життя, здійснила разом з Р. Бенедікт порівняльне дослідження національних характерів, запропонувала витлумачення архаїчних ритуалів як специфічних виявів універсального космічного почуття, котре лежить в основі усіх релігій, включно до християнства.

Мірою свого розвитку культурна антропологія що-більше зближується із соціальною.

### 32

Специфічний вияв такого поєднання, здійснюваного на фунті віднайдення біологічних передумов культури й соціуму, репрезентує концепція природи людини французького соціолога й культуролога Едгара Морена (р. н. 1921). Він розглядає «олюднення» як шлях од генотипу до культурного типу, а з тим — як шлях набування людиною якостей, котрі поіменовують «гуманними». Ці якості й властивості, на думку Е. Морена, частково прищеплені культурою, частково ж є лишень актуалізацією чогось, що віддавна існувало латентно у людиноподібній особині як додатковий елемент спадковості. Загалом людина — то біо-психо-соціальна цілісність, вона є за своєю природою культурною істотою, бо за своєю культурою є істотою природною. Необхідно перестати зводити людину до *homo faber* та *homo sapiens*, бо ж *homo* (котрий приніс із собою у світ магію, міф, марення, приніс лад і водночас безладдя) — то істота, що їй притаманний рівною мірою і розум, і нерозумність (*sapiens-demens*).

*Політична антропологія* виокремилася із соціальної у 50—60-ті роки ХХ століття (хоча її традиції сягають ще «Політики» Арістотеля). Французький учений Жорж Ба-ландьє (р. н. 1920) обґрунтував існування політики вже у племінних соціальних утвореннях, які не мають державного апарату. Політична антропологія пов'язана з політичною філософією, яка містить у своїй концептуальній основі тезу про те, що прагнення до влади є визначальною сутнісною формою самоствердження людини. Відтак політичні конфлікти є виявом людської природи (за аналогією з поведінкою тварин). Водночас у руслі даного підходу докладно обґрунтовуються можливості політичного

консенсусу і, через феномен «конфліктного консенсусу», — політичної й громадянської толерантності (Поль Рікер, р. н. 1913). Політико-антропологічні пошуки активно здійснюються у Німеччині після другої світової війни: інтерпретація сутності й функціональних особливостей політичних інститутів та організацій з позицій антропологізму (Е. Лемберг, В. Фюслайн), антропологічний аналіз політичного життя й обґрунтування принципів лю-диновідповідної політики (Г. Ріффель), виявлення базо-

### 33

вих політичних цінностей, що мають відповідати людській природі (Г. Кальтенбрунер), антропологічні орієнтири політичного виховання (Г. Ассель, В. Кюр). Німецько-американська дослідниця Ганна Арендт (1902—1975) вивчала антропологічну «протиприродність» тоталітаризму, антропологічну виправданість революції як вияву «народжувальної» активності людини. Філософсько-антропологічний аналіз антропологічної незвідності влади до насильства (й утвердження демократичної влади-авторитету в сучасному громадянському суспільстві й правовій державі) здійснюється у розробках вже згадуваного французького філософа П. Рікера, а також Андре Глюксмана (р. н. 1937) та інших дослідників.

*Педагогічна антропологія* розглядає здатність до навчання й виховання як антропологічні властивості людини, що мають компенсаторську функцію, сприяючи подоланню її біологічної недостатності (К. Альберт, О. Больнов, Г. Ромбах). Представники цього напрямку обґрунтовують світоглядне й методологічне переоснащення дидактики й теорії виховання на екзистенціально-антропологічних засадах (В. Брецінка, Е. Біркенбайль, В. Клафкі та ін).

Отто Больнов (1903—1991), поділяючи тезу М. Гайдеггера про «сутнісну безпритульність» сучасної людини, внаслідок котрої вона перетворюється або на небезпечного авантюриста, зорієнтованого на «примарне щастя миті», або на заляканого й зацькованого втікача, розробляє версію побудови «антропологічної домівки» і впровадження нових форм виховання, передусім у кризових ситуаціях. Йдеться про можливість долати відчай завдяки даності іншої людини. У зв'язку з цим Больнов докладно обґрунтовує екзистенційно-рятувальний статус прецеденту «зустрічі». Посилаючись на Е. Роттена, він поділяє версію «виховання як зустрічі» та виокремлення семи різновидів останньої: зустріч духовних поривань дитини з живими елементами навколишнього світу, зустріч керівника з підлеглим, сильного зі слабким, зустріч між батьками, вчителями та дітьми за межами школи, зустріч людських внутрішніх сил із самою людиною, зустріч з поганим, з новим, зустріч зі створеним світом. Тут пробле-

### 34

матика педагогічної антропології відчутно переплітається з діалогічною філософією виховання Мартіна Бубера та з проблемним діапазоном комунікативної філософії, а також релігійної антропології, де проблема зустрічі недостатньої, конечної людини з абсолютним уподібнюється любовно-партнерським стосункам між «Я» й «Ти» (ф. Гаммер).

*Релігійна антропологія* формувалася під впливом М. Шелера, його тези про настійну потребу людини (котра не пристосовується до буття, а пристосовує його до своїх потреб) у трансцендуванні. Томас Лукман (р. н. 1927) у праці «Проблема релігії в сучасному суспільстві» розглядає трансцендування (вихід за межі біологічного існування людини) як процес конструювання смислового універсуму. Найбільш яскраво й повно трансцендування втілюється у релігійності. Сьогодні людство переживає спалах «невидимої релігійності»: позаяк сакралізація доконче потрібна людині, нездатній жити без досвіду трансценденції, то людина творить у сучасному секуляризованому суспільстві так звану приватну, власну релігію. Така «невидима релігія» гарантує людині автономію та можливість самореалізації.

Теоморфно інтерпретується сучасними релігійними антропологами також Шелерове уявлення про відкритість людини щодо світу: людина внаслідок метафізичної недостатності й богоподібності має внутрішню потребу в спілкуванні з Богом (Ф. Гаммер, К. Ранер). Ця потреба — не позірна, вона є потребою в самоздійсненні (Е. Корет), а також потребою віднайти сенс буття — як у його індивідуальних, так і в історичних вимірах.

Існують також інші відгалуження філософської антропології. До одного з них — *історичної антропології* — зараховують деяких представників «нових французьких істориків» (школа «Аналів»), говорять також про «антропологію права» (О. Гьоффе), про *лінгвістичну, театральну антропологію* (кафедру під такою назвою створено нещодавно у театральному інституті в Польщі). Важливі філософсько-антропологічні мотиви проймають сучасний екзистенціальний психоаналіз (Л. Бінсвангер, Р. Мей, Ж.-П. Сартр, Е. Фромм, В. Франкл та ін.).

Розмаїття різновидів філософсько-антропологічного вивчення людини щодалі частіше ставить на порядок денний питання про можливість створення «інтегративної антропології».

Все вищесказане засвідчує, що зерна, посіяні засновниками філософської антропології у 20-ті роки минулої доби, рясно зійшли на інтелектуальній ниві. Звичайно, ця галузь науки модифікується й буде надалі модифікуватися відповідно до нових реалій. Запорукою її розвитку є ота сама «готовність до здивування», що ми про неї згадували на початку даної лекції, а також поєднання критицизму й толерантності у ставленні до людини.

## Висновки

*Філософська антропологія як спеціальна галузь знання виникає у 20-ті роки минулої доби, у пору, коли людина та людяність найбільшою мірою проблематизуються. Розширення філософських та спеціально-наукових знань про людину переплітається зі зростанням зазіхань останньої стосовно світу. Щобільш зарозумілим стає антропоцентризм. Цим спричинено появу свого роду негативно-антропологічних уявлень, котрі у перспективі межують із запереченням цінності даної галузі знання.*

*Сучасні філософські антропологи прагнуть подолати антропоцентричну зарозумілість, обґрунтовуючи принцип турботливого ставлення людини до буття.*

*Зазнають корекції також універсалістські програми засновників філософської антропології. Вони реалізуються значною мірою внаслідок появи все нових відгалужень філософсько-антропологічного пізнання. Кожне з цих відгалужень продуктивно осмислює дуже істотну грань людського єства, у своїй же сукупності вони створюють уявлення про надзвичайну строкатість людських властивостей.*

## ЗАПИТАННЯ

- Розкрийте схожість та відмінність загальнофілософських уявлень про людину та філософської антропології.

### 36

- Якими є провідні антропологічні застереження Канта й Шелера?

- Чим різняться архаїчний та сучасний антропоцентризм?

- Чи можна подолати антропоцентричну зарозумілість сучасної людини?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Баландьє Ж. Політична антропологія. К., 2002.

Бинсвангер Л. Бытие в мире. К., 1999. Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства, или Конец социального. Екатеринбург, 2000. Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000.

Булатов М. О., Загороднюк В. П., Малеев К. С., Солонько Л. А. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи. К., 2001. Голово Б. А. Філософська антропологія. К., 1997. Григорьян Б. Т. Философская антропология. М., 1985. Делез Ж. Фуко. М., 1998. (Вступ та «Додаток».) Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. К., 2001. Козловський П. Постмодерна культура: суспільно-культурні наслідки технічного розвитку // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями: Хрестоматія. К., 1996. Куликов В. Б. Педагогическая антропология: истоки, направления, проблемы. Свердловск, 1988. Култаева М. Д. Философско-педагогические тенденции в современном идеализме. Харьков, 1988. Кульчицкий О. Основы философии и философичных наук. Львів; Мюнхен, 1995. (Розд. II.)

Пролеев С. Энциклопедия пороков. К., 1996.

### 37

Сковорода Гр. Наркіс. Розмова про те: пізнай себе // Твори: У 2 т. Т. 1, К., 1994.

Слотердайк П. Критика цинічного розуму. К., 2002.

Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К., 2002.

Філософський енциклопедичний словник. К., 2002.

Франкл В. Воля к смыслу. М., 2000.

Шелер М. Философское мировоззрение; Человек и история; Положение человека в Космосе // Избр. произв. М., 1994.

Шинкарук В. І. Вступне слово // Філософсько-антропологічні читання' 95. Вип. 1. К., 1996.

Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К., 2000.

Шинкарук В. І. «Хрущовська відлига». Нові тенденції в дослідженнях Інституту філософії АН України в 60-х роках // Філософські читання пам'яті Павла Копніна. К., 1996.

Экзистенциальная психология. Экзистенция. М., 2001.

## Тема 2

### Антропологічні ідеї та тенденції розвитку в історії західноєвропейської філософії (Михайло Булатов)

39

#### **Періодизація західноєвропейської філософської антропології**

У попередній лекції вже йшлося про те, що основоположником філософської антропології вважається Макс Шелер. Його основна праця з цієї проблеми має назву «Сутність людини, новий дослід з філософської антропології», з якої видно, що такі дослідження він визнавав і в минулому. Взагалі М. Шелер виокремлював три види антропології — теологічну, філософську, природничо-наукову. Остання була започаткована працями Ч. Дарвіна, вона мала біологічний характер, і щоб відокремити від неї своє вчення, Шелер і запровадив термін «філософська антропологія».

Вчення про людину — складова частина роздумів упродовж усієї європейської філософії. Вперше вони свідомо і виразно позначені в сократо-платонівській школі, і тому із Сократа, який відкинув натурфілософію і звернувся до дослідження людини, це вчення бере початок.

В історії європейської філософії можна виокремити три етапи формування уявлень про людину. Перший етап обіймає час від античності до середини XIX століття: це — філософія розуму, свідомості, пізнання. Відтоді починається другий етап — філософія життя, дійсності, практичної діяльності (сюди належать вчення В. Дільтея, Г. Зіммеля, позитивізм О. Конта, марксизм). У 20-х роках XX століття з'являється так звана філософська антропологія. Творцями її, поряд із Шелером, були Г. Плеснер, А. Гелен. Перший етап — то класична філософія, другий

40

і третій — післякласична. Німецька філософія в особі Гегеля завершує всю європейську класичну філософію й переважно філософію пізнання. Її резюме — в «Логіці» Гегеля. Починаючи з Л. Фейєрбаха, відбувається поворот до людини. Фейєрбах — то свого роду місток між класичною і післякласичною філософією.

#### **Рух від філософії природи до філософії людини як закономірність поступу філософської антропології на Заході**

Таку загальну періодизацію можна доповнити більш частковою. Річ у тім, що проблема людини не завжди стоїть у центрі філософської думки, вона може бути або недостатньо розробленою для цього, або відходити на другий план порівняно з іншими проблемами — Бога, природи тощо. Але в цих змінах є певний закономірний ритм — рух від дослідження природи або Бога до аналізу людини. В. Дільтей підкреслював, що «погляд філософів спрямований перш за все на світову та життєву загадку, звідси випливають і поняття, які вони утворюють про філософію; будь-яка позиція, на якій перебуває філософський дух, зводиться до цієї основної проблеми»<sup>1</sup>. В історії європейської думки першими кроками були спроби з'ясувати першу загадку. На той час вони не могли бути строго науковими, Дільтей називає їх неспокоїною мрійливою грою метафізичних гіпотез<sup>2</sup>. Сюди належить давньогрецька натурфілософія мілетців, піфагорейців, елеатів тощо. Їх змінила сократо-платонівська школа з іншим уявленням про філософію як таку, що «намагається підняти на рівень знання буття, цінності, цілі доброчесності і має, таким чином, предметом свого знан-

<sup>1</sup> Дільтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. СПб., 1909. С. 8. <sup>2</sup> Там само. С. 9.

41

ня істинне, прекрасне і добре»<sup>3</sup>. Арістотель розробляє власне метафізику — універсальну науку про буття, за якою знову спостерігаємо заглиблення в загадку життя, людини. Воно починається від скептиків, епікурейців та стоїків і переходить у духовну культуру Риму, стаючи основним змістом творів Цицерона, Лукреція, Сенеки. Епіктета і Марка Аврелія.

Такий вигляд має антична філософія — як рух від натурфілософії, метафізики до філософії життя, людини.

Дещо іншого характеру набуває дана закономірність в епоху Відродження. Якщо основним принципом середньовіччя є теоцентризм, то на зміну йому приходять антропоцентризм, гуманізм: у центр Всесвіту висувається людина. Це пояснюється тим, що в релігії, яка була домінуючою формою світогляду в середні віки, поряд з проблемою Бога стоїть проблема людини. Природа, яку Бог створив для людини, має тут значення лише як засіб для пізнання людиною Божої величі й мудрості. Природа не є самоцінною реальністю, а похідним і другорядним; людина ж стоїть рангом

вище. Без неї Бог втрачає сенс свого існування. Адже головне його призначення полягає у тому, щоб, з одного боку, бути об'єктом любові для людини, а з іншого — карати її, якщо вона не дотримується Божих заповідей. У такому розумінні людина набуває навіть першорядного значення, незважаючи на її онтологічну нікчемність, навіть завдяки останній. Ця інтенція релігійної свідомості стає реальністю в епоху Відродження. А відмінність між ними полягає не в тім, що Бог відкидається (гуманісти були віруючими людьми), а в тому, що людина підноситься до рівня Бога, стає сумірною з ним завдяки пізнанню, яке тепер визнається безконечним, і завдяки її діяльності, яка перетворює й прикрашає всю природу та саму людину.

Ось чому філософія Відродження, на відміну від античної, не починається з натурфілософії, а скоріше завершується нею. «Б еволюції філософської думки епохи Відродження можна виокремити три характерні періоди:

<sup>3</sup> Дільтей В Сущность философии // Философия в систематическом изложении. СПб., 1909. С. 10.

#### 42

гуманістичний, або антропоцентричний, який протиставляє середньовічному теоцентризмові інтерес до людини в її відношенні зі світом; неоплатонічний, пов'язаний з постановкою широких онтологічних проблем; натурфілософський. Перший з них характеризує філософську думку від середини XIV до середини XV ст., другий — від середини XV до першої третини XVI ст., третій — другу половину XVI і початок XVII ст.»<sup>4</sup>. Цей поділ, за Горфункелем, є не стільки хронологічним, скільки типологічним, але він показує переважання тієї або іншої предметної орієнтації філософії. Принаймні натурфілософія притаманна Відродженню не меншою мірою, ніж гуманізм, а рух тут в цілому, порівняно з початком античності, зворотний: від філософії людини до філософії природи.

Остання знаменує перехід до наукової революції Нового часу, яка відбулася завдяки зусиллям Г. Галілея, Р. Декарта, інших мислителів. І спостереження над еволюцією світогляду в цей час засвідчує аналогію з відповідним початком історії філософії в Давній Греції. У названих та інших філософів і вчених проблема людини майже цілком відсутня, вся увага зосереджується на природі та методі її пізнання. Але поступово антропологічні проблеми посідають належне місце. Вже у Т. Гоббса (1588 — 1679) філософська система складається з трьох частин: «Про тіло», «Про людину», «Про громадянина». У Б. Спінози (1632 — 1677) основний твір — «Етика» — присвячений людині. У XVIII столітті виникає значна кількість творів з даної проблеми: Ж. О. Ламетрі (1709 — 1751) — «Людина-машина», «Людина-рослина», К. А. Гельвеція (1715 — 1771) — «Про людину» та інші. В німецькій класичній філософії, знову-таки, еволюція здійснюється за тим же ритмом. Якщо у її родоначальника наріжними є питання: «Як можлива чиста математика?», «Як можливе чисте природознавство?», то завершується цей етап історії філософської думки антропологізмом Л. Фейербаха.

Наступне, XIX століття — це «століття історії». В працях О. Конта, К. Маркса, В. Дільтея та інших саме

<sup>4</sup> Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980, С. 11.

#### 43

історія, «критика історичного розуму» посідає чільне місце, а людина пояснюється не термінами з механіки чи ботаніки, як у Ламетрі, не поняттями з фізіології й біології, як у Фейербаха, а в історичному контексті. На зміну філософії природи приходять «позитивні науки», і той ритм, про який писав Дільтей, переривається. Що стосується XX століття, то найбільш помітна його тенденція — єдність природи і людини — в творах В. І. Вернадського, П. Т. де Шардена та інших. Особливо це стосується практичного аспекту цього питання, який загострився у другій половині минулого століття з появою і усвідомленням глобальних проблем людства, коли основним стало питання збереження і природи, і людини. Навіть побіжний перегляд зазначених закономірностей чи тенденцій розвитку філософської антропології показує, що вона змінювала свій зміст і сенс. На цьому слід зупинитися більш детально.

### **Філософські науки про людину. Основні засади, ідеї та принципи**

Гуманістичний аспект філософського знання знайшов яскравий вияв у його структурі та в історичній зміні такої структури, яка складається з центру й периферії, а елементи останньої утворюють певні науки. В античному світі до центру належала метафізика, а до периферії — логіка, психологія, етика, естетика, політика, економіка. Вони мали назву «філософських наук». Згодом сюди приєдналися антропологія, феноменологія, філософія права, філософія історії. Так виникла розгалужена «Енциклопедія філософських наук» Гегеля, в якій місце метафізики посіла «Наука логіки» — перша частина «Енциклопедії», другою стала «Філософія природи», третьою —



«Філософія духу». Остання була послідовним розкриттям властивостей і особливостей людини, хоча й у

#### 44

перевернутому вигляді: в реальній людині дух є її властивістю, У Гегеля ж навпаки: абсолютний дух є субстанцією, основою всієї дійсності, людина ж — її проявом, акциденцією. Оскільки окремі філософські науки були науками про людину, можна побачити, які з них на тому чи іншому етапі розвитку філософії несли переважно антропологічне навантаження.

У греко-римській філософії такою наукою є етика — вчення про мораль. Першим виокремив її саме як науку Арістотель. Можна сказати, що він створив її, як і логіку, метафізику та деякі інші науки. Арістотель пропонує досить розгалужену класифікацію наук і обґрунтовує місце в ній етики. Він розподілив усі різновиди знання (*episteme*) на три групи: теоретичні (умоглядні), практичні і творчі. До перших належали «перша філософія», математика і фізика; до других — етика й політика, до третіх — мистецтва, ремесла й прикладні науки. Він перший дав класичне визначення людини як соціально-політичної (полісної) істоти. Етика й політика і вивчають людину — або як окрему особу, або як громадянина: в обох випадках їхнє завдання аналогічне — виховання добродетельності та формування звички жити добродетельно для досягнення індивідуального і суспільного щастя. Він вважав, що поліс — найвища форма об'єднання людей, яка сприяє досягненню щастя, тобто життя, узгодженого з добродетельністю. Остання — основна категорія і в етиці, і в політиці Арістотеля, тому моральна точка зору має тут велике значення і для сфери політики.

Внаслідок цього класифікація наук Арістотеля була спрощена і зведена до трьох основних: фізики, етики і логіки (або діалектики). Діоген Лаертський бачив різновиди цієї тріади у Платона й Арістотеля, Епікура і стоїків. Тому сам Діоген цей потрібний поділ вважає універсальним: «одні філософи називаються фізиками — за вивчення природи; другі — етиками, за міркування про звичаї; треті — діалектиками, за хитросплетіння речей. Фізика, етика й діалектика суть три частини філософії; фізика вчить про світ і про все, що в ньому міститься; етика — про життя і властивості людини; діалектику ж цікавлять доводи і для фізики, і для етики. До Архелая (включно)

#### 45

існував лише один рід — фізика; від Сократа ... бере початок етика; від Зенона Елейського — діалектика»<sup>5</sup>. Це — загальний поділ, а, починаючи зі стоїків, Діоген Лаертський його конкретизує як поділ на фізику, етику й логіку, причому залежно від наукових інтересів, одні мислителі ставили на перше місце логіку, інші — фізику, ще інші — етику.

Але в усіх випадках видно, що етика вивчає життя людини та її властивості, а відтак є антропологічною дисципліною.

Надалі відбувається посилення даної тенденції. Це можна бачити в давньоримській філософії, на прикладі найбільш видатних її представників — Цицерона, Епіктета, Марка Аврелія. В середньовіччі моральна форма духовності стає одним з основних компонентів цілого світогляду — релігійного, з його центральними категоріями добра та зла, уособленими в образах Бога та диявола, а через релігійне світобачення мораль набуває онтологічного значення. Розуміння пізнання, об'єктивної дійсності, людини — все набуває моральнісного змісту й забарвлення. Вище ми вже підкреслювали, що це не випадково, позаяк кореляція «людина — Бог» стає тут основною, людина не існує без Бога і Бог втрачає сенс існування без людини. Мораль постає як суттєвий зміст релігії. Водночас вони не тотожні, як видно з попередніх стадій розвитку і з наступного поступу пізнання людини. Щоб фіксувати таку двоїстість, слід визначати розглядуваний феномен як релігійно-моральнісний. Домінуючою формою свідомості середньовіччя є релігія, і, отже, особливим видом знання про людину буде релігійна або релігійно-моральна антропологія, на відміну від власне моральної антропології в античності.

Мораль залишається основною антропологічною наукою і в добу Відродження, хоча й зазнає істотних змін. Збереження моральної настановленості пояснюється трьома обставинами. По-перше, відбувається засвоєння стародавньої культури, перш за все, її гуманістичних розділів, звідки й «гуманізм» як назва світогляду й само-

<sup>5</sup> Діоген Лаертский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 58. Див. також с. 520.

#### 46

го часу. По-друге, зберігаються моральні надбання середньовіччя, бо релігія в цілому не відкидається, а переосмислюється. По-третє, зростає значущість людини у світогляді, відповідно зростає значення галузі знання, яка традиційно була знанням про людину, тобто етики.

Що стосується змін, то вони є такими. Насамперед, це зміна самої загальної парадигми світогляду: релігійний теоцентризм поступається місцем антропоцентризму. При цьому Бог не відкидається, а

отримує новий ціннісний зміст, стає мірилом величі людини. Остання завдяки своїй необмеженій здатності до пізнання світу і творчій діяльності може стати сумірною Богові, підвестися до його рівня. Водночас виникає інше ставлення до природи як до прекрасного і величного творіння Бога, загалом культ природи як феномена естетичного, до прикрашання й удосконалення якого стає причетною і людина. Це одночасно підносить і Бога й людину, але відбувається переорієнтація в їхньому осмисленні: якщо в середні віки людина була образом Божим, то тепер, навпаки, скоріше Бог є образом людини. Тому світогляд Відродження двоїстий, так би мовити, двоцентровий; саме такий сенс має ідея про сумірність Бога і природи.

З іншого боку, етика, яка залишалася основною гуманітарною й антропологічною наукою і в епоху Відродження, значно розширюється та поглиблюється. Вона обіймає не лише загальнофілософську теорію моралі, а й так звану «громадянську етику», яка виникла внаслідок створення і розвитку нових, ранньокapіталістичних форм суспільного життя в містах Італії XIV — XV століть. Оскільки ж дана епоха була надзвичайно динамічною й новою за змістом, суспільний поступ став предметом спеціального дослідження: з'являються історичні твори Л. Бруні, П. Браччоліні, Н. Мак'явеллі, Г. Гвіччардіні, в яких розроблялися морально-політичні концепції. Нарешті, поряд з такими історичними розвідками виникла зовсім інша наука — філософія історії, засновником якої став італійський мислитель Дж. Віко (1668—1744), останній представник Відродження. Його «Нова наука про загальну природу націй» вийшла першим друком 1725 року.

#### 47

Отже, ми бачимо, що питома вага філософських досліджень людини значно зростає порівняно з попередніми епохами — античністю і середньовіччям. Звернімо увагу на такий факт: в античності етика й політика як науки про людину були тісно пов'язані, але історія чи історіографія стояли осторонь. В епоху ж Відродження історична наука входить у розширене коло моральних наук, а гуманітарні штудії (*studia humanitatis*) містили риторику, мовознавство та інші науки. Зазначені штудії були назвою розширеного варіанта етики Відродження, об'єднували в собі антропологічні знання епохи.

З переходом до Нового часу повторюється рух від природи до людини, притаманний античності. Головні твори стародавніх мислителів мали, як правило, назву "Про природу". В них викладалися натурфілософські ідеї та вчення. Аналогічне спостерігаємо і тепер. У "Діалозі про дві найголовніші системи світу — Птолемеєву і Копернікову" (1632) Г. Галілея, в "Трактаті про світ" Р. Декарта та інших творах основним об'єктом пізнання стає природа. Але оскільки йдеться про наукове її пізнання, а для нього потрібні відповідні методи, то найпершою майже для всіх філософів Нового часу стає проблема методу. За нею — природа, надалі — співвідношення "людина — природа". В загальному вигляді антропологія, вчення про людину, стає наслідком розвитку наукового природознавства. Людина лише поступово стає об'єктом природничо-наукових досліджень. На початку вони незначні, й тому Р. Декарт в своєму "Міркуванні про метод" (1637) у розділі "Порядок фізичних питань" зауважує: "Від опису тіл неживих і рослин я перейшов до опису тварин і особливо людей. Але, оскільки я не мав ще достатніх пізнань, щоб говорити про це таким же чином, як і про інше, тобто логічно, виводячи наслідки з причин та показуючи, з яких зачатків і яким чином повинна створювати їх природа, я обмежився припущенням, що Бог створив тіло людини цілком подібним до нашого..."<sup>6</sup>. Тобто в питанні походження людини він прийняв релігійну точку зору.

<sup>6</sup> Декарт Р. Рассуждение о методе // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. М., 1970. С. 288.

#### 48

Це було надолужено наступними філософами. Першими творами Т. Гоббса стали "Людська природа" і "Про політичне тіло" (1650), а вся його система складається з трьох частин: "Про тіло" (1655), "Про людину" (1658), "Про громадянина" (1642). Основний твір Б. Спінози "Етика" (1675) присвячений переважно людині, діяльність, властивості й призначення якої виводяться із загальнофілософського вчення про субстанцію, атрибути й модуси, афекти, рабство і свободу людини. Добре відомо, що людина є головним предметом філософських роздумів Б. Паскаля (1623—1662).

Основною тенденцією стає, особливо у XVIII столітті в творах Гольбаха, Гельвеція, Ламетрі та інших, розгляд людини як природної істоти, що існує в природі, підпорядкована її законам, не може звільнитися від неї, не може — навіть у душі — вийти з природи. Людина постає переважно як фізична, матеріальна істота, духовна ж людина — похідна від неї. Тут ми маємо природничо-наукову антропологію, яка визначається розвитком класичної механіки, фізики, інших природничих наук.

Термінологічно ж продовжують панувати мораль, етика. "Мало існує наук, які б не мали відношення до етики", — писав К. А. Гельвецій<sup>7</sup>. Гольбах називає свій головний твір "Система природи, або про закони світу фізичного і світу морального", останній — це людський світ. У XVIII столітті етику розуміють так само широко, як і в XVII столітті Спіноза. Тому протягом багатьох століть не поставала проблема специфічності моралі — це пояснюється тим, що вона виконувала функції антропології, загальної філософії людини. До неї зараховують і психологію, механіку поведінки особи, етико-політичні принципи побудови суспільства, інші галузі знання.

Термінологічне оформлення розглядуваної науки про людину сталося в німецькій класичній філософії, у І. Канта, Г. Гегеля та Л. Фейербаха.

Протягом багатьох років І. Кант читав курс лекцій, а 1798 року видав їх під назвою "Антропологія з прагматичної точки зору". Вона складається з двох частин: "Ан-

<sup>7</sup> Гельвецій К. А. Об уме. М., 1938. С. 97.

## 49

тропологічної дидактики" та "Антропологічної характеристики". Першу присвячено розглядові всіх тих трьох здібностей, які становлять зміст трьох "Критик" — пізнавальної (розсудок, здатність судження, розум), задоволення й незадоволення, здатності бажання. Друга частина відсутня у всіх трьох критиках і звичайно входить до психології особи або психології народів. Усі перелічені здібності аналізуються під зовсім іншим кутом зору, ніж у "Критиках", які містять теоретичну філософію Канта: "Антропологія" — то популярна, емпірична філософія людини. Людини в її повсякденному житті, роботі, у спілкуванні з іншими людьми, в її зусиллях, спрямованих на виховання себе й інших, людини, що пізнає, бажає, зазнає вдоволення чи невдоволення.

Щодо місця антропології в своїй системі Кант висловився так: "Відповідно до давно наміченого мною плану роботи в галузі чистої філософії мені належало вирішити три завдання: 1) що я можу знати? (Метафізика); 2) що мені належить робити? (Мораль); 3) на що я смію сподіватися? (Релігія); за цим мало постати четверте завдання: що таке людина? (Антропологія; з цього предмета я вже понад 20 літ щорічно читаю курс). У відповідній праці "Релігія у межах самого розуму" я намагався вирішити третє завдання мого плану"<sup>8</sup>. В "Логіці" Кант, перелічивши чотири питання і науки, що їм відповідають, робить висновок: "Але по суті все це можна було б звести до антропології, бо три перші питання належать до останнього"<sup>9</sup>. Таким чином, антропологія у Канта є основною філософською наукою, а інші "по суті" зводяться до неї.

Якщо виходити з чотирьох питань Канта і його творів, що на них відповідають, то філософська антропологія Канта надзвичайно оригінальна. Коли обмежитися лише четвертою працею, ця оригінальність значно менша: "Антропологія з прагматичної точки зору" за матеріалом — твір переважно психологічний і суттєво не відрізняється від такого твору, як "Про людину" Гельвеція. Кант лише

<sup>8</sup> Кант І. Письмо К. Ф. Штейдліну 4 мая 1793 г. // Кант І. Трактаты и письма. М., 1980. С. 589.

<sup>9</sup> Кант І. Логика // Там же. С. 332.

## 50

заднім числом усвідомив значення четвертого питання — про людину — і не встиг розробити його як частину своєї трансцендентальної філософії.

Але він має великі заслуги принаймні в розробці філософії людини. З одного боку, Кант уперше відокремив антропологію від моралі. Це видно з того, що її викладено в окремому творі, тоді як мораль — у "Критиці практичного розуму". З іншого боку, якщо, на думку Канта, перші три питання й твори, що їм відповідають, можна звести до питання "що таке людина", то антропологія стає більш широкою та власне філософською наукою, оскільки і пізнання ("Критику чистого розуму"), і мораль він аналізує як філософські науки та з філософської точки зору. Остання є провідною і в третій критиці, предмет якої — теорія доцільності технічної діяльності й мистецтва. Про це свідчить також той факт, що Кант розрізняв два види антропології: фізіологічну та прагматичну. Перша розглядає здібності людини залежно від природи, друга аналізує їх такими, які вони є в повсякденному, практичному житті. Об'єктом Кантового дослідження є саме остання, прагматична антропологія. Вона, а не природничо-наукова, фізіологічна антропологія, становить частину його філософії.

Філософською дисципліною є "Антропологія" Гегеля — перша частина його "Філософії духу" (1817). Гегель розглядає антропологію як науку про здібності людини, котрі визначаються природою. Сукупність їх він називає душею. "Початок нашого розгляду повинен складати безпосередній дух; але це є природний дух, душа... Ми маємо... починати з духу, який ще полонений природою, ще пов'язаний зі своєю тілесністю... Ця основа людини є предметом антропології"<sup>10</sup>. Інші форми духу вивчаються феноменологією, психологією, мораллю і правом тощо, вони розвинуті й

менше залежать від природи, а, навпаки, стоять в опозиції до неї. Але всі вони притаманні людині, тому "Філософія духу" — розгалужена система антропології. Власне ж "Антропологія" є лише її

<sup>10</sup> Гегель Г. В. Ф. Філософія духа // Енциклопедія філософських наук. Т. 3. М., 1977. С. 40—41

## 51

частиною, чи фрагментом. Проте важливо, що Гегель відокремив її від інших людинознавчих наук, виявив її загальнофілософський зміст. Її специфічний об'єкт — співвідношення душі й тіла, а це генетично найпростіша форма одного з основних фундаментальних питань філософії — питання про співвідношення фізичного (природного) та духовного.

Завершенням антропологічних уподобань німецької класичної філософії стало вчення Л. Фейербаха (1804—1874). Він уперше сформулював одну з основних тенденцій розвитку новочасової філософії: "Завдання Нового часу — перетворення теології на антропологію" <sup>11</sup>. Фейербах виокремлює два його етапи: 1) перетворення Бога на розум; 2) перетворення розуму на людину. Перше чиниться від Декарта до Гегеля. Друге здійснює Фейербах після 1839 року, коли пориває з ідеалізмом. Його вчення — не лише завершення німецької класичної, але й усієї новочасової філософії.

Принципами вчення Фейербаха стали положення: "таїна теології є антропологія" та "ідеалістична філософія є раціоналізована теологія". Зміст ідеалізму й релігії — той самий, антропологічний, хоча форма їхня відмінна: поняття й фантастичні образи. Переосмислюючи цей зміст, отримуємо вчення про людину.

За своїм походженням антропологія Фейербаха є філософською дисципліною. Вона виникає внаслідок розвінчання релігії та ідеалізму, з їхнього змісту, очищеного від різних нашарувань. Це різнить Фейербаха від попередніх мислителів, у яких антропологічні уявлення ґрунтувалися на матеріалі психології, фізіології, механіки та інших спеціальних галузей знання. Дані таких наук він використовував, але своє вчення про людину свідомо виводив із форм світогляду — релігії та філософії. Тому в нього "антропологія" — синонім нової філософії взагалі, інша назва для неї. Поняття "ідеалізм", "матеріалізм" та інші крайнощі він заперечує.

<sup>11</sup> Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 136.

## 52

Виникнення антропології з теології пояснює живучість останньої. Сам Фейербах намагався створити нову релігію, принцип якої: "людина людині — Бог", а їхній головний зв'язок — любов. Ще один його принцип "Я і Ти" — діалог, діалогічна діалектика, яку він обґрунтував на противагу монологічній діалектиці Гегеля. Цей принцип пізніше дуже плідно використано в "діалогічній антропології" М. Бубера.

Окреслене виникнення антропології з теології засвідчує ту обставину, що релігія за своїм змістом, почасти прихованим, є антропологією. Такою ж є філософія: кореляція "природа — дух" найбільш розвинута саме в людині. Такий органічний зв'язок релігії, філософії, антропології виокремлює цікаву обставину: розвиток антропології не знімає існування двох перших. На всі ці форми уявлень про людину є практичний попит. Для освіченої людини філософія відіграє таку ж саму роль, як для неосвіченої — релігія. В обох випадках — той самий антропологічний зміст, але в різних формах. В релігію вірять не стільки тому, що вона вчить про Бога, скільки тому, що вона вчить про людину. Та й сам Бог, вважав Фейербах, — то людина, але абсолютизована.

### *Класична і післякласична філософська антропологія*

Фейербахом завершується класична філософія і починається післякласична. Для розуміння останньої важливо знати, чим нова епоха різниться від попередньої. Перший, хто поставив завдання визначити загальну її характеристику, був слов'янофіл І. В. Киреевський.

На його думку, основна особливість XIX століття полягає в зближенні духу з дійсністю. В людині починають переважати такі якості, як "холодність, прозаїзм, позитивність і взагалі потяг до практичної діяльності" <sup>12</sup>. По-

<sup>12</sup> Киреевский И. В. Десятинадцатый век // Поли. собр. соч.: В 2 т. Т. 1.- М., 1911. С. 91.

## 53

тяг до життя спостерігається в поезії, науках, філософії. "Така ж потреба зближення з життям помітна й у світі європейської освіти. Всюди панує напрям суто практичний та діяльно позитивний. Всюди справа бере гору над системою, сутність над формою, зміст над умоглядністю. Життя й суспільство стають прямішими та простішими в своїх відносинах, яснішими й природнішими у своїх вимогах" <sup>13</sup>. Головний характер просвіти в Європі був раніш "поперемінно поетичний, історичний, художній, філософічний, і лише в наш час міг стати суто практичним. Людина нашого

часу вже не дивиться на життя як на просту умову духовного розвитку; але вбачає в ньому і засіб, і мету буття, верхівку й корінь усіх галузей розумової та сердечної освіти" <sup>14</sup>.

До цього слід додати й інший фактор: класична "філософія розуму" була абстрактною. Реалізація "розуму" внаслідок французької революції 1789—1793 років засвідчила його обмеженість, він, як у науці, так і в житті, втратив кредит. Почалася всебічна критика розуму, вироблення нових засад світогляду, які й визначили всю післякласичну думку взагалі і тлумачення людини зокрема не лише в ХІХ, але й у ХХ столітті.

Така критика здійснювалася у кількох напрямках. По-перше, розум поступився місцем несвідомим шарам людської істоти (передусім волі). По-друге, системи й будь-які загальності поступилися місцем перед індивідуальною людською істотою, особистістю. По-третє, уможлядне філософування потіснила позитивна філософія, людська практика тощо. Перший напрям почав формуватися ще у Ф. Шеллінга: несвідома діяльність є одним з основних уявлень у його "Системі трансцендентального ідеалізму" (1800), хоча й урівноважується діяльністю свідомою; 1809 року Шеллінг дійшов висновку, що в людині міститься вся міць темного начала і в ній же — вся сила світла ("Філософські дослідження про сутність людської свободи"). А 1818 року з'явилася праця А. Шопенгауера "Світ як воля й уявлення", в якій світле начало в світі та

<sup>13</sup> *Киреевский И. В.* Десятьнадцатый век // *Поли. собр. соч.*: В 2 т. Т. I. М., 1911. С. 91-92.

<sup>14</sup> Там же. С. 95.

## 54

в людині було відкинута, їх основним визначенням стала темна воля до життя. Ця ідея знайшла продовження у "філософії несвідомого" Е. Гартмана (1869), в психоаналізі З. Фрейда (1856—1939), у вченні про архетипи К. Юнга (1875-1961). Ф. Ніцше (1844—1900) перетворив "волю до життя" на "волю до влади" і започаткував парадигму бачення світу і людини, яка виявилася пророчою, розквітла в філософії, художній літературі (Ібсен, Достоєвський) і в тоталітарній соціально-політичній практиці й теорії.

Що дала така переорієнтація філософії для розвитку філософської антропології? Перелічимо найважливіше: 1) ескіз її в працях Шеллінга, побудований на понятті "темного та світлого начал"; 2) "песимістичний гуманізм" Шопенгауера; 3) вчення марксизму, антагоністичного стосовно розуму просвітників та орієнтованого на волю — предметно-практичну й революційну діяльність; 4) ніцшеанська антропологія з її основним принципом "волі до влади"; 5) політична антропологія тоталітаризму ХХ століття.

Другий напрям післякласичної філософії започатковано С. К'єркегором (1813—1855). Найбільшого розвитку він набуває у ХХ столітті у так званій філософії існування. В Росії її уособлюють Л. Шестов і М. Бердяєв, у Німеччині — М. Гайдеггер, К. Ясперс, М. Бубер, у Франції — Ж.-П. Сартр, Г. Марсель, Г. Мерло-Понті, А. Камю та інші. Близьким до екзистенціалізму є релігійно-філософський напрям персоналізму (Е. Муньє, Ж. Лакруа), німецької діалектичної теології (К. Барт, П. Тілліх, Р. Бульман).

Третій напрям критики німецької класичної філософії — критицизм щодо її "відірваності" від життя, позитивного пізнання, практики. Такий критицизм притаманний позитивізму О. Конта і Г. Спенсера; філософії життя Г. Зіммеля, В. Дільтея, А. Бергсона, "раціовіталізму" Х. Ортеги-і-Гассета та іншим; найрадикальніша переорієнтація на практичну діяльність властива марксизмові. Симптоматична також думка Ф. Енгельса, що з усієї попередньої філософії самостійне існування зберігає лише вчення про мислення та його закони — формальна

## 55

логіка та діалектика; все інше входить до позитивної науки про природу й історію. Певну схожість можна побачити й у концепціях Г. Ріккєрта та В. Віндельбанда, які на місце філософії історії ставлять теорію історичного пізнання. Всі ці течії багато в чому перегукуються, бо відображають певну своєрідну епоху, водночас багато чим і різняться.

Що це дало нового для людинознавчих досліджень? Була створена антропологія як природнича наука. Творцями її стали К. Фохт ("Людина і місце її в природі"), Ч. Дарвін ("Походження людини і статевий добір", 1871), Е. Геккель ("Походження людини").

За аналогією з біологічною, або природничою, антропологією виникла історична антропологія. Ще німецький романтик Ф. Новаліс називав історію прикладною антропологією. Вона має давню традицію, починаючи з опису й пізнання різних народів у стародавніх істориків та письменників. Епоха великих географічних відкриттів стала також відкриттям нових людей, народів, культур. Це не могло не вплинути на уявлення про природний стан суспільства, про природну людину, релігію, право, їхній зв'язок з цивілізацією — йдеться про систему поглядів історико-антропологічного і

філософсько-антропологічного спрямування. У XIX столітті на окресленому ґрунті виникає антропологія типу Е. Тейлора ("Первісна культура", 1871); "Антропологія (вступ до вивчення людини і цивілізації)", 1881), Д. Фрезера ("Золота гілка") та інші.

"Критика історичного розуму" (скористаємося назвою твору В. Дільтея) стала також певним витлумаченням людини, яка в пізнанні, спілкуванні спирається на переживання і вживання, а не на чистий розум.

Яскраві елементи історичної антропології знаходимо у К. Маркса, особливо в його ранніх творах, де відчутний вплив Фейербаха.

Значного розвитку набула історична антропологія у працях М. Блока (1886—1944) та заснованої ним з Л. Февром історичної школи ("Школи аналізів") в 1929 році. Її імперативом є писати історію, в якій діють живі люди, а не схеми й манекени.

## 56

Особливий статус у післякласичній філософії має філософська антропологія, створена зусиллями М. Шелера Х. Плеснера, А. Гелена. Шелер розробив програму, в якій передбачав розгорнути філософське вивчення людини у всій повноті її буття, реалізуючи для цього ідеал синтезу конкретного знання з філософським осягненням<sup>15</sup>. Цей синтез виражено вже назвами основних творів мислителів: "Становище людини в космосі" (1928) Шелера, "Ступені органічного й людина" (1928) Плеснера, "Людина. Її природа і становище у світі" (1940) Гелена.

Всі вони були противниками німецької традиції метафізичної спекуляції, намагалися розробити вчення про людину, які б спиралися на спеціально-наукові спостереження. Шелер при цьому виходив з "відкритості людини світові" — незакріпленості її в будь-якому навколишньому середовищі; Плеснер вбачав особливість людини в її ексцентричності (знання людиною себе як центру та водночас перебування поза собою); Гелен — розглядав її, услід за Гердером та Ніцше, як недостатню й невстановлену істоту. З цих особливостей, кожний по-своєму, вони й виводили весь світ людини, її життєдіяльність, культуру тощо. Тому філософська антропологія не є "чисто" філософською наукою, а певним синтезом її зі здобутками природничо-наукового, особливо біологічного знання.

Цією спрямованістю на конкретну живу людину пояснюється критичне ставлення одного із засновників філософської антропології до М. Гайдеггера, "Буття і час" (1927) якого є філософською аналітикою людини. Плеснер вважав, що "немає шляху від Гайдеггера до філософської антропології". Відмінність і справді чимала, бо вчення Шелера та інших поіменовують також філософсько-біологічною антропологією. У Гайдеггера ж — це суто філософське бачення людини. Завершуючи дану лекцію, зазначимо, що всі форми і види антропологічних пошуків на своєму місці і в певному зв'язку мають сенс і значення, бо кожна з них

<sup>15</sup> Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа// Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 515.

## 57

досліджує якісно вельми істотні, дійсні властивості людини, а найповніше уявлення про людину дає вся сукупність антропологічних учень.

## Висновки

*В історії західноєвропейської думки з антропологічної точки зору можна виокремити три періоди: філософія розуму, пізнання й свідомості - від античності до Гегеля включно; період позитивізму, марксизму, філософії життя - з 30-х років XIX століття; період філософсько-біологічної та власне філософської антропології - у 20-х роках XX століття.*

*Загальною тенденцією, або закономірністю першого періоду є рух від філософії природи до філософії людини і навпаки. Протягом історії склалася певна система у вигляді енциклопедії філософських наук. Функція вчення про людину належала різним з них - етиці, історії та філософії історії, історичній та етнічній, біологічній антропології тощо.*

*До німецької класичної філософії основною з них була наука про мораль, яка містила низку наук про дух. У Канта й Гегеля мораль уперше відокремлено від інших духовних сфер і, окрім того, тут виділено антропологію як дисципліну, що стає у Фейербаха серцевиною філософії. Саме тому Фейербах є 'перехідною ланкою' від класичної до післякласичної філософії.*

*На кожному з етапів сформувалися свої ідеї та принципи, які в сумі, в сукупності, з різних сторін і всебічно розкривають людську істоту: ідеї доброчесності та щастя, ідея розуму як визначального в пізнанні та діяльності, принципи волі до життя й волі до влади, людини як частини природи і т. д.*

*У загальносвітоглядному відношенні переломною стала епоха Відродження, коли сформувався принцип антропоцентризму, притаманний також світовідно-шенню сучасної людини.*

## 58

## ЗАПИТАННЯ

- Які періодизації історії філософії Ви знаєте, окрім наведеної в тексті, і взагалі: чи можуть бути різні її періодизації і чим це визначається?
- Якими рисами різняться класична і післякласична антропологія?
- Які напрями можна виокремити в післякласичній антропології?
- Чому є сенс з антропологічної точки зору ділити після-класичну філософію на два етапи?
- Чому філософи спочатку роблять об'єктом роздумів природу, а потім — людину?
- Чим пояснюється виняткова роль етики як людинознавчої дисципліни і які зміни відбулися з нею при переході від античності до Відродження і, далі, Нового часу? - Чим можна пояснити розмежування етики й антропології в німецькій класичній філософії? - Яким є співвідношення здобутків знання про людину в різні періоди його розвитку?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977.

Гельвеций К. А. Об уме. М, 1938.

Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980.

Гуревич П. С. Человек как объект социально-философского анализа // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Декарт Р. Рассуждение о методе // Антология мировой философии: В 4 т. Т. 2. М., 1970.

Дильтей В. Сущность философии // Философия в систематическом изложении. СПб., 1909.

Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.,

59

Кант И. Письмо К. Ф. Штейдлингу 4 мая 1793 г. // Кант И. Трактаты и письма. М., 1980.

Кант И. Логика // Там же.

Киреевский И. В. Десятинадцатый век // Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1911.

Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 1. М., 1955.

60

## Тема 3.

### Антропологічні ідеї в історії української філософії (Михайло Булатов)

61

### Загальні особливості української філософії

Українська філософія починається, на відміну від античної, не з натурфілософії, а з антропології. Давньогрецька міфологія перейшла в натурфілософію, давньоруська — в християнську релігію, яка містила в собі й генетично, і концептуально етику, історію, антропологію, філософію, логіку. Світоглядною формою тут була релігія, основним змістом — людина, а в людині — мораль, контекстом же їхнього сукупного буття постала історія людства. Через ставлення до Бога людина центрує все в собі, бо для неї завжди найбільш цікаве й суттєве — це вона сама, Бог же — дзеркало, в якому вона себе пізнає. Відсутність натурфілософії як певної стадії розвитку думки свідчить про відсутність знання як самодостатньої цінності; знання тут має моральний, корисний сенс для людини — пізнання Бога і себе, релігійно-морального, людського змісту історії.

Ця особливість української філософії визначалася прийняттям християнства з Візантії, звідти ж ішла література — переважно релігійна. Прилучення наших предків до християнства було й прилученням їх до відповідної писемності — це два боки одного процесу.

Нова релігія входила в душі поступово, не зразу витіснила язичництво, а певною мірою воно в переробленому вигляді залишилося назавжди. Пережитки його зумовлювали більшу увагу до земного життя, соціально-політичних реальностей, історії руської землі.

62

Дослідники зауважують малий інтерес до проблем природи. "Космологічні й натурфілософські проблеми як такі мало цікавили Іоана Екзарха, як і будь-якого іншого мислителя раннього середньовіччя. Бог викинув із себе буття світу і людини з певною метою. Світ він створив для породження в ньому людини, а людина з'явилася для пізнання і шанування свого творця... Пізнання світу як вияв сокровенних, вічних ідеальних прикмет потойбічного буття, краси та мудрості першопричини, що в ньому містяться, — ось основне завдання мислителя тієї епохи, який роздумував над питаннями природознавства"<sup>1</sup>. "А на відміну від космологічної і натурфілософської проблематики ...питанням антропології вони приділяли особливу увагу, намагаючись всебічно

розкрити своє розуміння сутності людини, з'ясувати сенс і мету свого існування" <sup>2</sup>. В. С. Горський зазначає зверненість давньоруських книжників до злободенних питань політичного життя, відсутність у них нахилів до абстрактних філософських роздумів поза зв'язком з актуальними питаннями суспільного життя, а звідси — переважання у вітчизняній суспільній думці інтересу до проблем філософії історії, до моральної проблематики, питань соціально-політичного буття <sup>3</sup>. С. В. Бондар розглядає історію як центральну тему в літературі Київської Русі, а її смисл убачається в моральному вдосконаленні людства <sup>4</sup>. Про це свідчать майже всі витвори староруської писемності — "Повчання Володимира Мономаха", "Моління Данила Заточника", "Ізборники" Ярослава Мудрого тощо. Яскравим прикладом історичної орієнтації думки того часу є "Повість врем'яних літ" з її основним питанням: "Откуда есмь пошла русская земля?"

Таким чином, середньовічна українська думка зосереджує свою увагу на людині й має переважно антропологічний зміст. Її загальна структура має такий вигляд:

*1 Стратий Я. М.* Проблема человека и мира в "Шестоднев" Иоанна Экзарха Болгарского и «Поучении» Владимира Мономаха // Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. К., 1987. С. 89. <sup>2</sup> Там же. С. 92.

Человек и история в средневековой философской мысли... С. 40. <sup>4</sup> Там же. С. 72, 83.

## 63

змістом життя людини є боротьба добра і зла, тобто мораль; моральна сутність людини розгортається в історії, сенс якої у вдосконаленні людини і людства в цілому; а історія охоплена і просякнута релігією як світоглядною формою духовності.

Оскільки людині приділяється не менше уваги, ніж Богові, даний світогляд в його українському варіанті можна вважати двоцентровим. А стародавню антропологію, або антропологічну орієнтацію світогляду, з погляду на її складність, нерозчленованість моралі, релігії, історії, вчення про людину можна назвати синкретичною.

Такий характер філософування зберігся значною мірою і в подальшому розвитку української філософії. Це дало Г. Г. Шпету підставу негативно оцінити її у своєму "Нарисі розвитку російської філософії" (1921). До цього нарису повністю входить і українська філософія. Шпет вважав, що це історія не філософського знання, яке цілком перетворюється в "просту мудрість, мораль і повчання". Він виокремлював два періоди в історії думки. Вищий історичний і діалектичний ступінь філософії — це філософія як знання, вона ж як мораль, повчання і т. п. — лише попередній, підготовчий ступінь. На думку Шпета, вся розглядувана філософія лежить поза межами філософії як знання, науки <sup>5</sup>.

Якщо абсолютизувати чисте теоретичне знання, то така оцінка виправдана. Якщо ж розуміти філософію як особливу сферу духовної культури, спрямовану на усвідомлення граничних підстав людського буття, кола смисло-життєвих проблем <sup>6</sup>, то такий погляд безпідставний.

Такий підхід до філософії особливо неприйнятний стосовно людини — найбільш складної істоти, яка містить у собі всю культуру і живе в ній, і якої немає без моралі, історії, релігії тощо. Людина є мікрокосмом — синтезом усієї дійсності. Щодо духовності вона — синтез усієї духовної культури. Тому погляд на неї по суті має бути синтетичним, а на ранніх стадіях синкретичним.

<sup>5</sup> Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989. С. 121.

<sup>6</sup> Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. К., 1996. Див. також: Філософія Відродження на Україні. К., 1990. С. 15.

## 64

### *Основні періоди й відповідні їм ідеї*

Отже, на першому етапі філософування в Україні антропологія об'єднує всі інші напрями думки — натурфілософію і космологію, мораль, історію, сама ж вона осмислюється в контексті релігії. Ключовим тут є відношення "людина — Бог", а вся філософія, оскільки вона тут є, це — релігійно-моральнісна антропологія. Філософія відіграє функцію способу життєдіяльності, мудрості, а не суто об'єктивного знання, відокремленого від людини. Зі становленням професійної філософії в XVI—XVII століттях в Україні даний синкретизм розпадається. Це є наслідком-освіти, спеціального вивчення філософії, освоєння ідей Ренесансу і Реформації, подальшого поступу власного змісту під впливом соціальних і наукових зрушень у Західній Європі і в Україні. Неправильно, що весь перший період (XI—XV ст.) є більше історією навчання філософії, аніж історією філософії, як вважав Д. Чижевський. Дійсне навчання відбувається в Острозькому освітньому центрі, в братських школах, Києво-Могилянській академії. Філософія саме тепер стає професією і як така підпорядковується розподілові праці — розчленуванню синкретичної думки на складові частини, які утворюють певні дисципліни.



Становлення нового світогляду охоплює великий проміжок часу, від зародження ідей гуманізму (XV— початок XVI ст.), їх утвердження (друга половина XVI — початок XVII ст.) разом з реформаційними ідеями до розвитку ренесансних та просвітницьких ідей в діяльності Києво-Могилянської академії (друга половина XVII — перша половина XVIII ст.). Хоча чітких періодів Відродження, Реформації і т. д. тут немає, але існує тенденція переважання тих чи інших настановлень — ренесансних, Нового часу, просвітницьких. А загальна змістова тенденція полягає у тому, що філософія поступово все більше зосереджується на проблематиці людини, як переконливо по-

## 65

казано у книзі "Філософія Відродження на Україні" та інших працях.

Під час розгляду даного періоду слід мати на увазі загальну закономірність: великі відкриття, зроблені в XVI— XVIII століттях, стосувалися природи і спершу вони вплинули на світогляд, основу якого становить відношення "людина—світ", а лише потім — на техніку й технологію, взагалі на матеріальну культуру. Але найбільшим відкриттям було нове відкриття природи і людини, звільнення їх від міфологічних та релігійних нашарувань. Відкриття Коперника, Галілея, Декарта, Ньютона були окремими його проявами. В творах українських гуманістів Ю. Рогатинця, К. Т. Ставровецького, Д. Наливайка, З. Копистенського, Л. Зизанія та інших розробляється комплекс ідей про рівність людини Богові, про людину як найвищу цінність, про її фізичну і духовну довершеність, розум і волю як джерело її творчої діяльності, про насолоду красою світу і життя, пошуки щастя на землі, а не на небі тощо. Ці настановлення стають провідними в мистецтві (в живописі портрет стає основним жанром), моралі, метафізиці й фізиці.

Символічним тут є положення з етики Й. Кононовича-Горбацького: "Нічого немає на землі великого, крім людини, і нічого великого в людині, крім розуму". Й. Кроковський, Ст. Яворський розглядали натурфілософію як головний розділ своїх філософських курсів. Поняття природи стає основним у тлумаченні природи і світу в цілому. Якщо підсумувати думки з цього приводу в названих мислителів (Г. Кониського, Т. Прокоповича, М. Козачинського та інших), то отримаємо цілий ланцюг: людина — частина природи, а душа — частина цієї істоти; інтелект і воля — найголовніші здібності людини, за допомогою яких вона пізнає й діє; пізнання природне за своїм походженням, бо його предметом є природа, а носієм — людина як природна істота; у людини також природне прагнення до добра, природна схильність до спілкування, а своєю діяльністю вона вдосконалює себе і прикрашає світ. Професори академії засвоюють і розвивають основні ідеї Ю. Ліпсія (1547—1606) та Г. Гроція (1583—1645), які заснували нове вчення про право, дер-

## 66

жаву, суспільство, серед них ідеї "природного права" і моралі, "природного закону", про розум як природу людини, "суспільний договір", "право народів", при цьому по основних належать права недоторканності особи, свободи совісті, приватної власності. Діяльність людини завдяки розвитку науки, філософії, освіти стає фактором суспільного поступу<sup>7</sup>.

Підкреслимо, що, на відміну від синкретичної антропології середньовіччя, в даний період курси філософії складаються з чітко розподілених дисциплін — натурфілософії, етики, психології, логіки тощо, але всі вони зорієнтовані на принцип природи — у зовнішньому світі, в людині, в її пізнавальній, виробничій, моральній, правовій і державницькій діяльності.

Нові антропологічні ідеї народжує XIX століття, яке називають століттям історії. Кореляція "людина і природа" доповнюється іншою — "людина й історія"; починаючи з Кирило-Мефодіївського товариства, виникає багато історіософських концепцій — М. І. Костомарова (1817-1885), М. П. Драгоманова (1841 — 1895), І. Я. Франка (1856-1916), М. С. Грушевського (1866-1934), В. К. Винниченка (1880—1951). В цих концепціях міститься чимало антропологічних думок, а всі вони орієнтовані на буття людей та їхнє благо. На відміну від тих напрямів історичного дослідження, в яких переважали опис і аналіз великих політичних і культурних діячів, державних устроїв, ці вчені зосередили свою увагу на народі як рушійній силі суспільного поступу. Життя народних мас, їхній побут, духовність, способи вияву радощів і печалей, тобто живі люди в конкретних обставинах, стають найважливішим об'єктом досліджень. Це нагадує одну з основних засад "Школи анналістів", про яку згадувалося вище. Значне місце посіло уявлення про специфіку різних народів, перш за все українського та російського, оскільки царизм всіляко намагався знищити своєрідну культуру й мову України, зберегти її провінційність. З цього приводу Костомаров написав статтю "Дві російські

<sup>7</sup> Філософія Відродження на Україні. К., 1990. С 206-297.

народності" (1861) — яскравий приклад етнічної та історичної антропології, як усі твори цього вченого.

Ідея самостійності народу поглиблюється у Драгоманова. В "Передньому слові" до "Громади 1878 р." він доводив, що тільки самі мужики, трудящі люди можуть собі допомогти, звільнитися від гноблення — поступовим об'єднанням у громади, товариства. Завдання громадівця — допомогти найбільшій частині мужицтва зрозуміти, як йому взяти справи у свої руки. Вихідною для формування громад є лінія знизу вгору, від людини-особистості, а не навпаки. Оскільки об'єднання громад і є його уявленням про соціалізм, останній виходить з особи, її потреб і прагнення до щастя. На цій ідеї базується і його філософія історії: кінцева її мета — "безначальство" — своя воля кожному і вільне громадянство людей і товариств. Тобто і соціальні погляди, і філософія історії Драгоманова є висновком з антропологічних ідей про людину як самоцінну, в ідеалі вільну істоту, як рушійну силу суспільного життя та його вдосконалення. В основу всього закладається природа людини, яку вбивають можновладці — "самовольники та нівечники природи чоловічої". Сам він надавав антропології першорядного значення в історичній науці. В статті "Стан і завдання науки стародавньої історії" Драгоманов виокремлював такі "систематичні рамки" явищ, що входять в історичні твори: а) матеріал, з якого складаються суспільства: індивідууми і народності; б) форми суспільств: сім'я, клас, союз державний, союз міждержавний; в) продукти суспільної діяльності — матеріальні й моральні. На його думку, все те, що входить у перший відділ, розпадається на дві науки: антропологію і етнологію, які зв'язують науки суспільні й природничі.

Подібні ж соціально-політичні погляди розвинув і Франко. Їхню загальнотеоретичну основу складає його філософсько-історична концепція, а серцевину останньої — ідея єдності людини і природи. В роботі "Мислі о еволюції в історії людськості" (1881) він виклав концепцію нової, демократичної і народної історії, в якій царі й князі відходять на задній план, на їхнє місце стає народ, його економічні відносини, праця і розвиток. "Ви-

## 68

казуючи всюди єдність природи, єдність її законів у всіх найрізномірніших проявах, науки природничі підтягли й чоловіка, й суспільність людську під ті самі закони, навчили його вважатись за одне з природою, її прямим твором, фазою в розвитку загальноприродного життя. Наука про розвиток, яка стала таким сильним двигачем в природознавстві, перенесена тепер і в історію, і, конечно, двигне й її наперед. Чоловік яко твір природи, — пояснював Франко, — стався предметом окремої науки, антропології, котра слідить за всякими проявами його тіла і духа. Чоловік яко звір суспільний стався предметом другого ряду окремих наук — соціологічних, котрі слідять його в зв'язку суспільним, слідять розвиток суспільної праці, думок, вірувань і прочої культури. Всі ті науки, з одного боку, безпосередньо примикаючи до наук природничих, з другого боку, безпосередньо притикають до історії і почасти входять в її обсяг"<sup>8</sup>.

Підставою ідеї про народ як основний об'єкт історичної науки був не лише демократизм наших учених, але й стан державності. Оскільки Україна протягом століть не мала власної державності, виникла думка, що внутрішній зв'язок історичного поступу лежить не в політичних формах, а в спадкоємності поколінь. Останні є фактом, бо принаймні починаючи з IX століття він не переривався, а тому історія Київської Русі є історією України, а не Росії, як вважали М. Карамзін, М. Погодін та інші. Людський, антропологічний фактор став ключем до вирішення цього питання. Це — одне з основних положень історіософської концепції М. С. Грушевського, викладеної в його фундаментальній "Історії України-Руси".

Ті ж фактори дали можливість В. К. Винниченку розв'язати питання про державну незалежність України. Ще П. Орлик на підставі поразок у визвольній боротьбі за часів Хмельниччини та невдач І. Мазепи дійшов висновку, що Україна власними, внутрішніми силами нездатна забезпечити політичну незалежність і побудувати свою державу, що для цього потрібна допомога ззовні.

<sup>8</sup> Франко І. Я. Мислі о еволюції в історії людськості // Твори: в 20 т. Т. 19. К., 1956. С 65-66.

69

Свої надії він покладав на Швецію, як свого часу Хмельницький — на Росію, а пізніше Грушевський — на німецьке військо.

Ідея про необхідність такої допомоги стала традицією для багатьох учених і політиків. Цій традиції Винниченко протиставив і обґрунтував думку, згідно з якою український народ цілком здатний сам себе визволити, але за однієї суттєвої умови — якщо визволення народу буде всебічним, тобто коли поєднати гасла національного і соціального визволення. Ця думка — стрижнева в його "Заповіті борцям за визволення" (1949).

Таким чином, можна говорити про певну тенденцію об'єднання історичної та антропологічної засад українських учених.

У межах філософії, української історії, художньої літератури простежується й інша антропологічна тенденція, яка дістала назву "філософія серця". До її представників Д. Чижевський зараховує Г. С. Сковороду, П. Д. Юркевича, П. О. Куліша, М. В. Гоголя. Це досить багатоаспектне явище, яке було спеціально проаналізоване у праці Юркевича "Серце і його значення в духовному житті людини". Концепція, викладена тут, має філософсько-антропологічний характер. Дійсно, здавна сутність людини вбачали в єдності душі й тіла. На ній Гегель, як ми бачили, побудував свою "Антропологію" — складову частину "Філософії духу". А в чому коріниться дух? У широкому розумінні — у всьому тілі, навіть за його межами — у спілкуванні між людьми. Але його природними органами є мозок і серце: перший — орган свідомої діяльності, другий — найбільш глибоких шарів душевності й духовності. Юркевич і розкрив значення серця як визначальної фізичної і духовної основи людини. Тілесним органом душі, вважав він, є людське тіло. А оскільки серце поєднує в собі всі сили цього тіла, то воно являє собою найближчий орган душевного життя людини, осереддя багатоманітних почуттів, хвилювань і пристрастей; воля і почуття не є видозмінами мислення, як вважали багато філософів; настрої душі, які визначаються її загальним почуттям, є останньою, найглибшою основою наших думок, прагнень і справ; дерево пізнання не є деревом жит-

## 70

тя світло знання має стати теплом і життям духу<sup>9</sup>. Праця Юркевича й сьогодні вражає тонкістю і багатогранністю спостережень.

Попередником Юркевича в цьому питанні був Сковорода, у філософії якого пошуки щастя, самопізнання людини є центральними. Хоча, на відміну від Юркевича, Сковорода не має спеціального твору про серце, однак до нього філософ постійно звертається як до остаточної інстанції під час розгляду будь-яких етичних проблем, особливо ж названих. Показовими тут є діалоги "Начальная дверь ко христианскому добронравию", "Наркисс. Разглагол о том: узнай себе", "Разговор путников об истинном щастии в жизни". Самопізнання йде від тіла до думки, мислення, від нього — до серця. "Людиною є не зовнішня або крайня плоть, как народ міркує, а глибоке серце... Втаємничена думок наших безодня і глибоке серце — все — одно... Глибоке серце — сутність і зерно наше, і сила, в якій полягає життя... Мислення, дух, серце — це є людина". Лише заглибившись у нього, можна збагнути й знайти щастя — його становить душевний мирю.

Гоголь багато уваги приділяв таким питанням. Розробляючи сюжет "Мертвих душ", він писав: аби пізнати природу росіян, "слід знати краще природу людини взагалі і душу людини взагалі... З цього часу людина і душа людини стали більше, ніж будь-коли, предметом моїх спостережень. Я залишив тимчасово все сучасне; я звернув увагу на пізнання тих вічних законів, за якими рухається людина і людство взагалі. Книжки законодавців, душезнавців і спостерігачів за природою людини стали моїм читанням"<sup>11</sup>.

У зв'язку з цим слід зауважити, що мистецтво взагалі — скульптура, художня література тощо — містить величезний масив знань про людину. Про кожен значний художній твір можна сказати те, що сказав Гоголь про

*9 Юркевич П. Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению слова Божия // Юркевич П. Д. Филос. произв. М, 1990.*

<sup>10</sup> Див.: Сковорода Г. С. Повне збір. тв.: У 2 т. Т. 1. К., 1973. С. 161, 173, 324.

<sup>11</sup> Гоголь Н. В. Авторская исповедь // Соч.: В 10 т. Т. 8. СПб., 1900. С. 28-29.

## 71

свою книгу "Вибрані місця з листування з друзями": "Найбільш справедливим було б назвати цю книгу вірним дзеркалом людини".

У "Вибраних місцях" досить ретельно розглядається ієрархія людських здібностей — від поверхових до більш глибоких, і ця послідовність така: розсудок ("ум") виконує поліцейські функції — впорядковує все те, що є, сам він — не творча здібність, його рухають пристрасті; ще більш висока — розум, який набувається через приборкання пристрастей, через внутрішнє виховання, але і він обмежений; найвища здатність — мудрість, яку дає людині релігія. Найбільшою вадою Гоголь вважає гординю. "Ніколи ще не зростала вона до такої сили, як у дев'ятнадцятому столітті". Це призвело до того, що на місце розуму поселилась одна злоба. Цій гордині розуму письменник протиставляє любов до людини, добро<sup>12</sup>.

Розглядувана тенденція — звернення багатьох філософів, учених, митців до серця як осереддя духовності, до душі, мудрості — не випадкова, вона відображає не лише індивідуальні риси її представників, а й певні особливості духовного світу українського народу. На цьому питанні зупинялися неодноразово видатні діячі культури. М. І. Костомаров звертав увагу на те, що українцю

притаманний сердечний порив до духовного, незнаного, таємничого і радісного світу. П. О. Куліш розрізняв у людині внутрішнє і зовнішнє начала, їхню боротьбу, яку він простежує в усьому світі людини, в усій історичній і сучасній реальності України. "Виходячи з... фундаментального дуалізму внутрішнього, "сердечного", і зовнішнього, чужого і ворожого, й розробляє П. Куліш ідею України, що стверджується через низку антитез минулого і сучасного, народної мови (мови серця) й мови штучної, хутора і міста, України і Заходу, жіночого і чоловічого начала тощо"<sup>13</sup>. Д. Чижевський до рис українського народу відносив емоціональність і сентиментальність, чутливість і ліризм, і вважав, що саме ці риси знайшли відображен-

<sup>12</sup> Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Соч. Т. 7. С. 56-57, 212-213.

<sup>13</sup> Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. К., 1996. С. 161.

## 72

ня У "філософії серія". Інакше кажучи, ця антропологічна філософія впливає не лише з релігійних настанов, які часто виступають проти розуму, його гордині, стверджують необхідність більш живої духовності, що підіймається із самих глибин серця людини, — вона також є наслідком етнічних рис народу.

У ХХ столітті не менше значення, ніж "людина — історія", набуло відношення "людина — природа". Останнє, на відміну від попередніх епох, носить всезагальний характер і виражається у сукупності глобальних проблем. Його втіленням є феномен ноосфери, теорію якого розробив наш співвітчизник В. І. Вернадський у 20—30-х роках минулого століття. Про ноосферу буде спеціальна лекція. Зараз же зауважимо, що послідовність етапів розвитку антропологічних ідей і в Західній Європі, і в Україні не означає, що перехід до наступного етапу відкидає попередній. Скоріше тут відбувається накопичення, акумуляція набутих ідей та концепцій, їх співіснування, а за певних умов попередні парадигми можуть виходити на перший план, як це має місце з відношенням людини до природи. До цього напряму належить і теорія людського щастя, розроблена В. К. Винниченком у філософському трактаті "Конкордизм" (від лат. *concordia* — погодження), основними принципами якої є закон погодження всіх елементів буття кожної людини (багатства, слави, розуму), злагода або рівність між людьми, рівність з усіма живими істотами на землі, з усією природою. Філософська утопія Винниченка споріднена з "ноосферою" Вернадського.

Зберігання й накопичення стосується й інших форм антропологічного поступу, особливо релігії. Розвиток науки і філософії не знімає релігійного світогляду, а надає йому нових рис і забарвлень. Під час розгляду антропології в Західній Європі ми пояснили вже причину цього явища: релігія залишається переважною формою народного світогляду, бачення світу, людини та їх взаємодії. Але й люди, які володіють науковим знанням та філософією, бувають у той же час віруючими. І, можливо, їх кількість не зменшується. Це пояснюється тим, що саме наука в матеріально-технічному втіленні призвела до гло-

## 73

бальної кризи людства на сучасному етапі його розвитку. Вона виявилася руйнівною силою щодо природи та людини, хоча без неї людство вже існувати і не зможе. Наука в позитивному аспекті постала фактором негативним матеріально, а тому і духовно. Внаслідок цього стають ширшими і більш інтенсивними пошуки для заповнення духовної ніші, яка утворилася, а також пошуки засобів, форм реального життя, які могли б усунути або оминати вади науки і технології. За таких обставин міцніє потік філософських, релігійних, містичних учень зі Сходу, і чим більш вони темні й незрозумілі, суперечать розуму, тим більшим попитом користуються. Це за масштабами — Відродження, але не античної розумової духовної культури, а тінювих глибин і аспектів духовності стародавньої, середньовічної, Нового часу, яка поступом науки була відсунута на другий план, а то й зовсім забута. Дж. Віко назвав би цей процес третім поверненням варварства, але його зумовлюють не примхи, а потреби людей у духовній підтримці й реальному спасінні від переможного руху розуму. В стародавні часи людина врятувалася від загибелі за допомогою розуму, тепер вона хоче врятуватися від його надмірного розвитку. Тому всі зазначені пошуки мають глобальний антропологічний зміст.

### *Систематика антропології*

Як ми вже бачили, є багато видів антропології. В їхній сукупності можна знайти певний порядок, систематизувати або класифікувати їх. Це має сенс не лише тому, що легше оглянути ціле і розкрити зв'язки між його частинами, до чого взагалі прагне теоретичне пізнання, але й тому, що антропологічні явища як предмет вивчення досить молоді, види антропології ще не всі розвинулись і досягли зрілості, деякі з них зовсім відсутні й можуть бути помічені з порожніх місць у тій таблиці або класифікаційній схемі, котру ми пропонуємо.

Класифікувати види антропології найбільш природно, судячи з їхнього змісту, розподіляючи їх за формами свідомості або формами духу. Таких загальних форм виокремлюється чотири, їм відповідають їхні різновиди, а останнім — види антропології. Форми духу — це мистецтво, релігія, філософія, наука, а в цілому схема має такий вигляд:

— мистецтво: а) література, скульптура тощо; б) літературна, скульптурна та інша антропологія;  
— релігія: а) християнство, іслам, буддизм і т. д.; б) релігійна антропологія — християнська, магометанська, буддистська і т. п.;

— філософія: а) структуралізм, трансцендентальна філософія, марксизм...; б) структурна, трансцендентальна, марксистська, інші види антропології;

— наука: а) біологія, психологія, історія, політика, економіка, інші науки; б) біологічна, історична, політична, інші види антропологічних знань.

Незаповненою майже залишається перша рубрика, бо поки що неясно, які види можуть їй відповідати. Вони ще не сформуливалися. Відкритими є й інші підрозділи. Можна, наприклад, мислити економічну, математичну різновиди антропології.

Всі види відповідають на четверте запитання Канта: що таке людина? Щоб дати певну відповідь, потрібне знання, представлене в науках, релігіях і т. д. Кризь їх призму і висвітлюється людина, і в залежності від того, з якої точки зору дивляться на неї, виникає спектр антропологій.

При цьому скрізь є деяке подвоєння: певний зміст вкладається в поняття людини або розглядається сам по собі. Наприклад, технічна, або технологічна, антропологія відповідає визначенню людини як істоти, котра створює знаряддя праці, але техніка і технологія мають і відносну самостійність, незалежність від людини, і тоді маємо "історію технології", а не "технологічну антропологію". Аналогічними є лінгвістика і лінгвістична антропологія, політика, філософія і відповідні їм антропології.

В такому аспекті слід виокремити питання про ті корені, з яких виникає той чи інший її різновид: у кожній

## 75

релігії, філософії, науці так чи інакше присутнє і питання про людину — в історії техніки, мови, психології і т. п.; спочатку воно одне з багатьох, настільки ж або й більш важливих; за певних соціальних, наукових, духовних умов питання про людину стає головним і тоді весь масив даного наукового або іншого утворення повертається до проблеми людини, її висвітлення і вирішення. Тоді й з'являється з філософії — філософська, з лінгвістики — лінгвістична й інші відповідні антропології. Можливий і зворотний процес.

Таким є загальний принцип упорядкування антропологічних знань. Всебічний його аналіз — тема окремого дослідження.

В історії української культури можна виокремити: в середні віки — релігійну антропологію, в епоху Відродження і Нового часу вона була обмежена натуралістичним її різновидом, в XIX—XX століттях — історичну антропологію. В другій половині минулого століття на перше місце, не відкидаючи інших, виходить антропологія, яку можна було б назвати глобальною, бо породжена вона відповідними сучасними суперечностями людства і природи, які вже визначають і будуть ще більш визначати майбутнє людського життя і життя взагалі.

## Висновки

*Українське філософування починається не з натурфілософії, як у Стародавній*

*Греції, а з роздумів про людину. Всі види знання - релігія, космологія і натурфілософія, історія і мораль*  
*центруються навколо неї.*

*Уявлення про людину мають в середні віки (X-XIV ст.) синкретичний характер, чітко не розчленовані.*

*Розчленування знань на дисципліни відбувається із зародженням й утвердженням ідей гуманізму, разом з реформаційними і просвітницькими ідеями (XV - перша половина XVIII ст.), коли домінуючим стає світоглядне відношення "людина-природа". В діяльності братських шкіл, Києво-Могилянської академії аспекти раніше цілісного знання постають як система гуманітарних і філософських дисциплін, у кожній з яких людина розкривається по-своєму. Серед них го-*

## 76

*повні - філософія природи, етика, психологія. Перша визначає тлумачення загальнофілософських і соціальних особливостей людини - природні право і закон, мораль, пізнання як процес, здійснюваний людиною як частиною природи і спрямований на останню.*

*В XIX-XX століттях надзвичайного розвитку набуває історична наука і визначає пріоритет історичної антропології, а спроба розкрити етнічні особливості українського народу врешті-решт спричиняє феномен "філософії серця".*

Багатоманітність видів антропології ставить проблему їх класифікації, або систематики, яку можна найбільш просто і природно вирішити через упорядкування їх за допомогою системи форм духовної культури.

## ЗАПИТАННЯ

- Які антропологічні особливості притаманні історії української філософії?
- Охарактеризуйте основні періоди розвитку антропологічних ідей у духовній культурі України. - В чому полягає антропологічний зміст "філософії серця"? - Як можна класифікувати різні види антропології?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

- Винниченко В. К. Заповіт борцям за визволення. К., 1991.  
Гоголь Н. В. Авторская исповедь // Соч.: В 10 т. Т. 8. СПб., 1900.  
Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями // Там же. Т. 7.  
Горський В. С. Історія української філософії. Курс лекцій. К., 1996.  
Різниченко В. Пилип Орлик (Гетьман-емігрант). Його життя й діяльність. К., 1991.  
Сковорода Г.С. Повне збір. тв.: У 2 т. Т. 1. К., 1973.  
Філософія Відродження на Україні. К., 1990.  
Франко І. Я. Мислі о еволюції в історії людськості // Твори: В 20 т. Т. 19. К., 1956.

77

- Человек и история в средневековой философской мысли русского, украинского и белорусского народов. К.. 1987.  
Чижевський Д. Нариси історії філософії на Україні. К.. 1992.  
Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Соч. М., 1989.  
Юркевич П. Д. Серце та його значення у духовному житті людини, згідно з ученням слова Божого // Вибране. К., 1993.

78

## Тема 4.

### Філософська антропологія та спеціальні науки про людину (Андрій Дондюк, Геннадій Шалашенко)

79

Функцію самоусвідомлення тою чи іншою мірою в принципі виконує кожний прояв людського духу — така його природа. Наука як певний історичний тип або форма суспільної свідомості певною мірою всупереч власній основній спрямованості на елімінацію всього суб'єктивного із свого змісту також виконує цю функцію. На свій лад у ній також здійснюється усвідомлення людиною самої себе, свого місця у світі. Почасти саме цим визначається структура сучасної наукової свідомості або науки в цілому. Широко відомий так званий антропологічний поворот у філософії ХХ століття має аналог і в галузі науки, де в ХХ столітті виникали та стверджувалися все нові методи і напрями дослідження людського. При цьому людина не просто стає предметом уваги, яка дедалі зростає, — "антропологізується" сама наука як така, у своїх принципових підходах, методах та конкретному інструментарії. У процесі внутрішньої диференціації наукового знання виникає тенденція його зближення з дисциплінами власне філософськими і зокрема з філософською антропологією. При цьому здійснюється жвавий обмін між багатоманітними науковими та філософськими тематизаціями феномена людського, опосередкований до того ж людською буденною свідомістю як тією основою, на якій виростають обидва ці пізнавальні напрями. Таким чином, філософська антропологія спирається, перш за все, на певні емпіричні дослідження про людину як на свій базис, але не обмежується цим; вона посилається також на інші філософські дисципліни, залежачи від них, мабуть, більшою мірою, ніж вони від неї, оскільки навряд чи можна пояснити, що являє собою пізнання (гносеологія) або моральнісний обов'язок (етика) тим, що послатися на якесь готове філософсько-антропологічне знання. Значно реальнішою є можливість набути знання про сутність людини, про єдність

80

людського буття та його смисл на підставі результатів, запозичених із критики та метафізики пізнання, з основних положень етики тощо, правда, поданих в особливому ракурсі, — не в об'єктивному значенні висловлювань, а в єдності акту в людському бутті.

### Антропологічний поворот у філософії та в спеціальних науках про людину

Таким чином, у філософської антропології є, так би мовити, власна "оптика", крізь яку здійснюється синтетичний розгляд людини, що поєднує в собі об'єктивно-науковий підхід із суб'єктивно-реалістичною позицією. Така перспектива із необхідністю відбудовує структуру знань про людину у вигляді концентричних кіл, в епіцентрі яких височітиме довічна антропологічна фігура запитання

людини щодо самої себе, а на периферії — природничо-науковий підхід до людини як спроба засобами об'єктного аналізу людської істоти з'ясувати свою специфіку (людина у світі *Sein-an-sich*). Труднощі й проблеми такого підходу вказують на необхідність уведення в розгляд людини ідеї світової суб'єктності, котра здатна виконати роль організаційного принципу для цілісного уявлення про людину. Так відбувається перехід до наступного концентричного кола, в межах якого розташовані так звані гуманітарні науки, що інтерпретують деякі основні виміри людського буття, — історія, соціологія, культурологія, лінгвістика тощо.

Розгляд людського буття-у-світі в основних вимірах його, що здійснюється у таких спеціальних (гуманітарних) науках, як метазадання, або проблема, що виникає у перебігу тематизації їх основного матеріалу, містить у собі питання про спосіб буття людини у світі, що, зрештою, веде далі вглиб, — до епіцентру всезагального аналізу основного образу людської суб'єктності. Тут уже, тобто в так званих науках про дух, де предметом стають

81

людська свідомість, свобода, моральність, любов тощо, темою є "Як?" виконання людського буття й існує більш-менш "безпосередній" взаємозв'язок наукового знання про людину з філософським осмисленням її місця у світі, єдності та смислу її буття. Проте "безпосередність" цього взаємозв'язку аж ніяк не свідчить про його простоту, скоріше навпаки: саме тут і з'ясовується вся складність специфічних, часто парадоксальних закономірностей виконання сутності людини, відбувається максимально можливе наближення до усвідомлення й осягнення її довічної незнищенної утаємниченості, а всі науки про людину, разом з усвідомленням власної обмеженості, набувають певної доцільності, смислового обґрунтування та духовного виправдання власного функціонування. Таким чином, філософська антропологія набуває на сьогодні специфічного звучання. Будь-яка проблема стосовно біологічної, психічної, соціальної сутності людського, піднятої на рівень філософського осмислення, стає безумовною проблемою філософської антропології. Проте спеціальні науки про людину є не лише своєрідним "інформаційним простором", що дає змогу осмислювати певні проблеми людського в межах філософської антропології. Певним чином науки про людину можна вважати складовою філософської антропології як метаантропології.

Діалектична єдність філософської антропології та наук про людину виявляє себе не лише в тому, що філософська антропологія як метаантропологія дає змогу побачити людину як цілісну істоту. Хоча ця проблема в епоху наукової стратифікації є вкрай важливою. Адже на сьогодні такі науки, як біологія, психологія, фізика, перестали бути науками в їх класичному розумінні, перетворюючись на величезні комплекси наук, подекуди втрачаючи перспективу єдності людського як основу методологічної єдності наук про людину.

Проте єдність філософської антропології та спеціальних наук про людину знайшла свій вияв ще й в іншому. Методологічні засади як гуманітарного, так і природничо-наукового знання стали широко використовуватися в філософсько-антропологічних дослідженнях. Цей аспект

82

проблеми був цікаво окреслений у структуралістських дослідженнях. Хоча лідер структуралістського руху К. Леві-Строс заперечував тлумачення структуралізму як філософії, проте саме його вчення надало можливість говорити про так званий новий гуманізм. Використання Леві-Стросом методів структурної лінгвістики в етнологічних дослідженнях, а також методів, що виникли з появою кібернетики, теорії інформації в таких сферах гуманітарного знання, як історія культури, літературознавство, філологія, привело до цілком нового осмислення гуманітарних проблем. Відмова від інтроспекціоністського суб'єктивізму, котрий довгий час панував у межах гуманітарного знання, дала змогу структуралістам у своїх дослідженнях зосередитись на пошуку певних безособових об'єктивних структур, котрі, власне, й визначають особливість як культурно-історичних типів, так і особливості поведінки і мислення індивідів. Безумовно, що виконання такої мети потребувало, на думку структуралістів, об'єднаних зусиль гуманітарних та природничо-наукових досліджень, а також аналізу різноманітних пізнавальних форм (практичних, наукових, етичних, релігійних тощо). Зокрема, Леві-Строс визначав, що для проекту структурної антропології необхідно побудувати таку "систему тлумачень, котра б передбачала фізичний, фізіологічний, психологічний і соціологічний аспекти всіх видів поведінки". Розв'язання висунутих структурною антропологією проблем потребує не лише їх нового вирішення, але й визначення нових засад знання про людину. Невипадково, що Леві-Строс пропонує принцип "антропологічного сумніву", мета котрого в тому, щоб зруйнувати систему чинних норм, що визначають принципи пізнання людини. Лише нові засади знання про людину дають змогу нам вивчати природу людського в контексті як біологічних, так і фізико-хімічних закономірностей. Таким чином, кінцеву мету структуралізму

можна визначити як створення цілісного знання про людину на основі нових даних гуманітарних та природничих наук. Створення в межах структуралізму цілісної "науки про людину" передбачає уникнення крайнощів як наукового сцієнтизму, так і суб'єктивізму, характерного для гу-

### 83

манітарних наук. Орієнтуючись на об'єктивне пізнання людського, структуралізм намагається позбутись класичного антропоморфізму, водночас узгоджуючи розуміння людського з досягненнями таких нових гуманітарних наук, як лінгвістика, психологія, етнологія, соціологія.

#### *Феномен людського у світлі природничо-наукового аналізу*

Оскільки вперше людина у своїй сукупності (зі своєю сутністю) постає як предмет дослідження у біології (якщо, звичайно, вишикувати природничі науки у порядку зростання їхньої всезагальності), то ми й звернемося до порівняльного методу біології. Дійсно ж, ні фізика, ані хімія, наприклад, не містять у собі "людину" як предмет, хоча вона також входить до предметного поля цих наук, оскільки є тілом у просторі, комплексом хімічних зв'язків та процесів; в той час як предмет біології — внутрішньо диференційоване поле живого буття, в систематично та еволютивно розчленованому цілому якого існують відмінні одна від одної "точки", одна з котрих і має назву "людина" (*homo sapiens*).

Вже на рівні компаративно-класифікаторської діяльності природничо-наукового визначення людського у світі виявляється, що масштаб особливості, завдячуючи якій людина відокремлює себе від своїх біологічних родичів, суттєво перевищує звичайну міру відмінності між спорідненими видами, що актуалізує питання онтологічної незвідності людського до органічного, виявляючи певну "виключеність" людини з біологічної та природничої тематизації. Першою чергою, в дуже узагальненому вимірі, це "виняткове" положення людини у тваринному світі виявляється за трьома напрямками: а) морфологічні особливості людини; б) винятковість онтогенетичного положення; в) "дивацтва" власне людської поведінки.

### 84

Перший із названих напрямів реалізується у рамках біологічного знання як тема анатомо-морфологічної "недосконалої" людини як природно-органічної істоти. Всі особливості анатомо-морфологічного плану, відомі з аналізу процесу антропогенезу: пряма хода, S-подібний вигин хребтового стовпа, відповідне розташування місця з'єднання його з головою, зміна структури передніх і задніх кінцівок (формування руки і ноги), зміни морфології обличчя, "розмикання" лоба — все це, зрештою, в рамках законів біологічного світу свідчить про "ослабленість" *homo sapiens* (*Cro-Magnon-Menschen*), яка набуває у натурфілософських дослідженнях досить різноманітного тлумачення: від розуміння цього факту як засади для ствердження універсальності людської істоти та побудови відповідної діяльнісно-матеріалістичної концепції людини як суспільно-історичної за своєю суттю істоти до ідеї людини як "недосконалої істоти" у біологізованій метафізиці (А. Гелен). Іншим напрямом, у якому висвітлюється особливість положення людської істоти у внутрішньо диференційованому полі живого, є напрям онтогенетичний. Виняткове онтогенетичне положення людини прояснюється, перш за все, у такому важливому переломному пункті процесу життя кожної живої істоти, як народження — перехід від захищеного та забезпеченого життя у материнській утробі до наявного буття як "висадженої" у світ істоти. Всі вищі ссавці, як відомо, мають термін виношування дитини, який триває відповідно до різних специфічних рівнів розвитку. За такою "арифметикою визрівання" у людини цей період мав би тривати десь близько 21—22 місяців. У чому ж річ? Що є причиною "прискореного" дозрівання людської дитини? Чи, може, справа не в прискоренні? Зі свого боку, на це питання проливає світло інший факт онтогенезу: майже для всіх тварин кінець виношування збігається із закінченням визрівання здатностей, необхідних для самостійного життя, і швидкість дозрівання, яке ще триває, потім спадає дуже різко. Проте визрівання нейром'язової організації маленької людини (немовляти) триває зі швидкістю, що не змінюється ще близько

### 85

року. Тобто можна справді говорити про "позаматочний рік ембріона" (А. Портман).

Безпосереднє значення цієї "аномалії" полягає в тому, що культурно-соціальне формування немовляти проникає всередину й, відповідно, вглиб — до стадії "ембріональної" неготовності. В цей період одночасно формуються такі важливі характеристики людської істоти, як пряма поза, початкова мова, використання знарядь. У жодного з вищих ссавців не може бути нічого подібного, бо вони проживають вирішальні фази своєї нейром'язової організації в тілі матері, де будується міцна і непорушна організація (система) інстинктів удалині від усіх контактів із зовнішнім світом.



Перш ніж зробити певні висновки щодо того, яке значення все це має для філософської антропології, відзначимо коротко її етологічну особливість живої істоти "людина". Головна власне поведінкова відмінність людини від тваринної поведінки полягає, напевне, у тому, що людину треба спочатку навчити, яка поведінка в окремій ситуації буде осмисленою, в той час як тварину цьому вчити не потрібно — вона вже "знає", тобто діє так, начебто вона знала про це завжди. Звичайно, це має місце, якщо говорити принципово; тобто виокремлення такої особливості етології людини зовсім не виключає, що поведінка тварин також може визначатися факторами, котрі не є природними, — це особливо стосується вищих хребтових, поведінкова система яких "стимул — реакція" аж ніяк не проста і складається як з підсистеми інстинктів, так і з навчання.

Однак безперечним фактом науки залишається те, що поведінка тварин у певних ситуаціях виявляється повністю або значною мірою видовою і визначається незалежно від досвіду, і при цьому тільки на благо індивіда, його групи та його генетичного потенціалу. В численних випадках організм відповідає на певну, біологічно значущу (зовнішню) ситуацію подразнення без будь-якого попереднього досвіду, без проб та помилок, одразу ж, специфічним способом, що, напевне, зберігає вид, і в цьому плані є осмисленим. Прив'язка певних конфігурацій

## 86

чуттєвих даних до певних способів реагування уможливило в кожній ситуації оптимальний шанс "правильної" дії.

У людини ж перевага елементів, що визначають поведінку, рішуче переноситься на бік навчання, власного розуміння й традиції, і тим самим змінюється принципово вся структура поведінкових детермінацій. Автоматичне і негайне поєднання стимулу (*stimulus*) та реакції (*response*) гальмується дією міркування, що спрямована в протихід розгальмівній функції стимулу. Різні заготовки поведінки ("інстинкти"), включаючи й відповідні їм об'єкти, перестають бути достатньо цілісними комплексами. Разом з тим руйнація прив'язки певних конфігурацій чуттєвих даних до певних способів реагування парадоксальним чином оптимізує шанс "неправильної" поведінки (дії), завдяки чому людина зрештою стає здатною на те, щоб об'єкти, які вона зустрічає, сприймати не лише як комплекси стимулів, а розуміти їх у їхньому власному бутті, "пройнятися їхнім суверенітетом". Здатність до такої поведінки націлена на мету, що перевершує цілі само- та видозбереження: людина здатна відмовитися від розмноження і навіть від життя заради справи, яку вважає важливою.

Таким чином, діалектична єдність філософсько-антропологічного та природничо-наукового знання зумовлена власне єдністю людини і природи. В глобальному вимірі цю проблему визначив П. Тейяр де Шарден. Проблема людини в її цілісних виявах важлива для природничих наук тим, що людина є вершиною еволюції і "зрозуміти людину означає в сутності спробувати дізнатись, як формувався світ і як він повинен продовжувати формуватись". Важливо також те, що людський розум силою свого впливу на природне середовище призвів до поступового перетворення біосфери в ноосферу як світ людини. В. І. Вернадський зауважував, що еволюція видів, котра була основою еволюційного процесу, переростає в еволюцію біосфери. Не лише еволюція Землі та біосфери приводить до виникнення людини як виду, але й поява та вдосконалення людини впливають на розвиток Землі та біосфери. Постійне зростання впливу "людського світу" на характер біологічних, фізико-хімічних процесів дає

## 87

змогу нам говорити про буттєву значущість антропологічної проблеми в природничо-науковому пізнанні. Подекуди розвиток природничого знання неможливий без ґрунтовного прояснення філософсько-антропологічних проблем. Однобокість і теоретична необґрунтованість призводять інколи до абсолютизації певних виявів людського. Зокрема, прикладом може слугувати соціобіологія, спроби котрої розглянути процеси культурної та органічної еволюцій в їхній єдності могли б бути досить продуктивними. Соціобіологія має на меті цілком по-новому підійти до проблем моралі, свободи, егоїзму, агресії та інших виявів людського. Найважливіше місце в соціобіології належить аналізу можливості меж використання аналогій між поведінкою тварин та людини. Основна увага приділяється принципам і поняттям дарвінізму, зокрема проблемам природного відбору. Висновки, отримані під час дослідження біологічних особливостей тварин, переносяться на поведінку людини. Методологічно соціобіологію можна визначити як біологічний та молекулярно-генетичний редукціонізм — антропологія тлумачиться з точки зору біології, а остання — як молекулярна генетика.

На думку соціобіологів, принципові зміни в уявленнях про природу людини повинна внести теорія гено-культурної коеволюції. Йдеться про те, що процеси органічної (генетичної) і культурної еволюції людини відбуваються разом. Але провідну роль відіграють в еволюції все ж таки генетичні

механізми. Вони визначаються як першочергові причини багатьох людських вчинків. Саме тому людина інтерпретується перш за все як об'єкт біологічного знання. Лідер соціобіології Е. О. Уїлсон визначає мету соціобіології як "вивчення біологічних основ усіх форм "соціальної" поведінки усіх тварин, людини зокрема". На його погляд, у людини не може бути "трансцендентальних" цілей, які б виникли за межами її біологічної природи. Власне і сама свідомість людини розглядається як інструмент лише виконання біологічних функцій. "Людська свідомість, — на думку Уїлсона, — є засобом для виживання і відтворення, а розум є лише одним з інструментів для біологічного відтворення". Безу-

88

мовно, ідея коеволюції є продуктивною для розуміння природи людини. Але соціобіологія може бути прикладом того, як відмежування від суто антропологічних проблем (у даному разі співвідношення біологічного та соціального в еволюції людини) призводить до методологічно непродуктивних висновків панбіологізму.

Сказаним не применшується значущість антропології як спеціальної науки, що посідає проміжне місце між біологічними та гуманітарними дисциплінами.

## **Гуманітарні дисципліни про основні виміри буття-людини-у-світі**

Компаративний підхід до людини у біології є показовим для природознавства в цілому, зрештою він здатний лише на констатацію парадоксу: один особливий вид тварин — а саме людина — відрізняється від тварини як такої. Спроби усунути цей парадокс, проголошуючи людину "недосконалою істотою", свідчать лише про недосконалість методи, яка скоріше придатна до відображення ідеальної картини тваринного світу, ніж до специфіки людського, і про те, що сам біологічний і природничий в цілому масштаб не є іманентним масштабом самої людини. Теоретичним рівнем, на якому питання про сутність людини може бути розроблене адекватно, є рівень не окремих наук, а онтологічний рівень; отже, він має являти собою таке вчення про буття (котрим не є ні астрономія, ні фізика, хімія, біологія тощо), в якому останнє розглядається як пройняте єдністю — тобто через поняття суб'єкта або суб'єктності як принцип, що корелює з ідеєю єдності буття-людини-у-світі. Такою є "логіка" виникнення гуманітарних дисциплін, до предмета яких суб'єкт, суб'єктивне входить уже цілковито на "законних підставах", створюючи саме предмет, надаючи йому змістової цілісності. Це стосується таких наук, як історія, соціологія, мовознавство (лінгвістика) тощо.

89

## **Історія. Історичність людського буття**

Взагалі антропологічна рефлексія має справу з історичністю як одним з вимірів людського буття двояким чином. З одного боку, історичність стає перепоною для спроби встановити позачасово значиме поняття людського буття: надто вже різними є вияви людського в перебігу часу і надто вже щільно прикуте наше мислення до нашої історичної ситуації. З іншого ж боку, до специфічно людської буттєвої реалізації якраз і належить здатність розміщуватися у сучасному через певне відношення до майбутнього і до минулого. Людина — істота, що живе історично.

Отже, історія (як історичне дослідження), як і будь-яка інша наука, своїм існуванням завдячує об'єктивності, оскільки вона повідомляє "як воно, власне, було насправді". Ми усвідомлюємо минуле, коли пов'язуємо одне з одним минулі події на тлі ідеї об'єктивного перебігу часу, як "раніше" і "пізніше", як "причину" та "наслідок" і знов "причину". Певна структура цього об'єктивного часу задана нам фізикою, а точніше астрономією: чергування років, місяців, днів. Щоправда, однорідне середовище цього природного часу "розкреслює" мережа відділень (шкала), що визначена вже змістовно — тобто беручи за основу певну суб'єктно значущу подію. А це і означає, що, з одного боку, за всієї змістовності структурування, котра відрізняє історичний час від природного, все ж таки історичний час вкорінений у природному — у незворотному перебігу рівномірного та однорідного руху. Але, з іншого, подальший аналіз історичної реальності доводить: саме уявлення про час як таке, на що посилається історик, можливе лише на основі первинного образу часовості, котрий найближче пов'язаний із суб'єктним статусом людини.

Час, безумовно, об'єктивно являє собою єдність минулого, сучасного та майбутнього, він є сукупністю всіх моментів, які минули, наявні і будуть. Проте сучасне — це також завжди "зараз" суб'єкта, що себе пригадує, передбачає та щось виконує. Минуле, майбутнє і сучасне без породжувального суб'єктивного стають беззмістовними

висловами. Як стверджував Августин, минуле, майбутнє і теперішнє можуть бути тільки для істоти, що здатна до згадування, передбачення та наповненої даністю уваги. Лише прояснення того, чим власне є спогади і т.п. у своїй взаємній єдності, веде до прояснення часу. Час звичайно не є продуктом такого здійснення суб'єкта, він тільки не може без нього "бути".

Таким чином, якщо досвід людської суб'єктивності витлумачувати як часовий, то основна його діяльність полягає в безперечному синтезі таких часових моментів, як минуле, майбутнє й теперішнє. Проблема часовості людського буття саме як проблема антропологічна була визначена у феноменологічних дослідженнях Гуссерля та Гайдеггера. Оскільки життя людської свідомості. — здійснення інтенцій, інакше кажучи — цілей, то воно являє собою плин часу не в значенні стороннього процесу змін, а в значенні історії. Історичність у такому тлумаченні означає, що життя свідомості здійснює як майбутнє нові можливості тієї ж самої інтенції (цілі) і таким чином продовжує минуле. Але здійснення нових можливостей інтенцій відбувається за допомогою певних засобів та методів. Життя свідомості перетворює ці засоби і методи на предмети БОЛІННЯ (прагнення), тобто теж на певні інтенції, але вторинні. Свідомість, таким чином, абстрагується від первинних цілей — інтенцій, і первинна ціль підлягає забуттю, і засоби як вторинні цілі перетворюються на самоціль, так людина потрапляє в ситуацію відчуження.

Для подолання такого відчуження свідомість людини повинна зануритись у свою власну історію, таким чином ніби відновлюючи свої первинні цілі та інтенції. Саме в такий спосіб Гуссерль обґрунтовує свою ідею єдності часу: для життя свідомості необхідним при здійсненні майбутнього є дотримання проекту своєї минулої історії. Життя свідомості в нормальному існуванні є постійним здійсненням майбутнього на основі і в силу реактивації минулого, більше того, життя окремої людини нерозривно пов'язане з життям інших, як і з життям попередніх поколінь. Минулі покоління завжди беруть участь у нашому бутті і тому, здійснюючи майбутнє, повинні відтво

91

ривати і брати до уваги минулу історію всього людства. Це ми можемо визначити як етико-антропологічну проблему людського буття.

Отже, коротко кажучи, історія, з одного боку, являє собою спробу подати у повідомленнях об'єктивну минулу дійсність, а з іншого — це форма, у якій людина сама собі і про себе звітує, це спосіб або шлях реалізації людського самоусвідомлення. Відповідно у феномені історичного поєднані ідея об'єктивного часу і часовість суб'єктивного самоздійснення.

## **Філософія соціального про суспільність людини**

Аж ніяк не обмежуючи права та компетенцію соціальної науки як достатньо самостійної галузі дослідження такого виміру людського буття-у-світі як суспільність, слід усе ж таки зауважити, що, перш за все (особливо з огляду на роль соціології, взятої у гранично узагальнювальному смислі — як філософської рефлексії щодо феномена соціального — в осягненні сутності людини), філософія соціального опікується питаннями про те, наскільки і в якому смислі є необхідним "Інший", наскільки потрібна спільнота для конституювання індивідуума, що означає суспільний статус людини — питаннями про смисл відносинної системи "Я—Інший" у світі людини.

Але з погляду філософської антропології це якраз і є лише інший (і в своїй "іншості", безперечно, продуктивний) спосіб плідного, з огляду на осмислення сутності людини, залучення і використання ідеї суб'єктності в картині об'єктивно зростаючої інтенсивності єдності буття.

Соціологія, розглянута гранично, є осягненням суттєвості, необхідного характеру та конститутивної значущості обставин об'єктивної множинності для становлення суб'єкта як такого, співконститутивної людському світу ролі діалогічності та поліфонії суб'єкта. Невипадково однією з центральних проблем філософії соціального стає проблема діалектичної єдності інтерперсонального й інтерсуб'єктивного, всебічний розгляд якої є суттєвим внеском у розробку ідеї відносинного статусу суб'єкта як відношення до себе, що формується лише через відношення до іншого.

92

## **Філософська антропологія на перетині універсальних (сутнісних) визначень людського**

Якщо в так званих гуманітарних науках, до яких, крім історичних, соціологічних, а також мовознавчих або культурологічних, можуть бути віднесені й деякі розділи наук, що тяжіють в

цілому до природознавства (як, наприклад, ті розділи медичних знань, де розглядається тілесний принцип організації людського простору і т. ін.), — якщо в такого роду науках людина постає в основних вимірах виконання її буття, хоч і з урахуванням суб'єктної специфіки цього виконання, проте людське буття-у-світі представлене тут з боку "що", то "науки про духовне", які безпосередньо прилягають і перетинаються з філософською антропологією, по суті винятковим предметом своєї уваги роблять сам універсальний спосіб такого існування, котрий також може бути розгорнутий у сфері духовності як ціла наука універсальних визначень людського. Предметом цих наук є сама особливість людської суб'єктності, що полягає в "як?" виконання: в тому, що людське буття не є просто відношенням, — це відношення передбачає і «провокує» формування другого відношення — відношення до цього першого. Людина не тільки відчуває і сприймає певні предмети, а знає, що вона їх відчуває і сприймає. Людина не просто об'єктивно має багато різних можливостей, вона має можливість іншого ступеня — можливість ставлення до цих можливостей, а отже, вибору. Здатність до такого способу здійснення єдності буття людиною свідчить про її "зануреність" у сферу духовного. Духовність людини є її здатністю до того самовідношення, основні форми котрого мають назву "свідомості", "самосвідомості", "пізнання" або ж "свободи", "моральності", "краси", "любові" тощо, розгортання яких і здійснюється у відповідних дослідженнях, здебільшого філософської спрямованості, й на перетині яких і зосереджений блок питань про сутність людини, її місце у світі, смисл її буття, тобто власне філософська антропологія.

Так, наприклад, метафізика вже безпосередньо причетна до філософсько-антропологічної тематизації,

93

оскільки такий її "розділ", як теорія свідомості, аж ніяк не може лишити поза увагою "основне питання" критичної антропології, тобто питання про нерозривну єдність свідомості й буття або питання про свідомість як буття (*das Bewusstsein als das bewusste Sein*), позаяк конституювання свідомості є нічим іншим як конституюванням людського буття в його сутнісному вимірі.

У сфері так званих наук про дух можливо найбільш яскраво філософсько-антропологічна проблематика виявила себе в психології. Адже психологія, підкоряючись, з одного боку, законам "логіки наукового пізнання", з іншого боку, безпосередньо пов'язана з проблемами особливостей як соціальної, так й індивідуальної поведінки людини, її мислення. Нейрофізіологічні дослідження в психології зберігають за собою природничо-наукову визначеність і в даному разі про "антропологічність" психології ми можемо говорити лишень у контексті природничо-наукового знання як такого. Але почасти саме антропологічний критерій визначає проблемний простір психології як науки. Як приклад можна вказати на проблему нормальності та божевільності. В даному разі для філософської антропології важлива проблема психічного відхилення в поведінці людини не як проблема захворювання головного мозку, а як наслідок соціалізації пристосування людини до навколишнього світу. Поняття "норма", "анормальність поведінки", котрі власне і слугують своєрідним критерієм "психічного захворювання", соціально зумовлені і їх визначеність, смислова насиченість є часткою притаманного епосі образу людини. Природу соціально-історичної зумовленості понять психології, зокрема психіатрії, простежив французький структураліст Мішель Фуко у своїх працях "Історія божевільня в класичну епоху" (1960) та "Психічне захворювання і особистість" (1954). Мішель Фуко визначає психічну хворобу як захисний механізм організму, що не здатний регулювати свої стосунки із соціальним середовищем. Саме мотивації соціальні, а не наукові перетворюють психічне захворювання на самостійне поняття психології, а психологія та медицина лишень обґрунтовують у системі своїх понять ставлення до божевільня, кот-

94

ре вже склалось у суспільстві. Поняття психічного захворювання виникло в епоху Просвітництва і було тільки констатацією того, що поведінка конкретної людини не відповідає загальноприйнятим у суспільстві нормам. Наведений приклад свідчить не лише про значення антропологічного питання в психології. Проблеми "нормальності", "відхилення від норми" в людській поведінці стали значно впливати на весь комплекс гуманітарних наук, зокрема на дослідження з теорії права, теорії літературної критики, дослідження щодо ролі суб'єкта в історичному процесі; проте методологічної визначеності вказана проблема набула саме як проблема філософсько-антропологічна.

## **Висновки**

Отже, незважаючи на те, що філософсько-антропологічне знання здебільшого складається з результатів, запозичених із критики та метафізики пізнання, з основних положень етики, з емпіричних досліджень і теоретичних досягнень спеціальнонаукового плану, вона має свій специфічний

предмет, маніфестація якого дала б змогу їй, з одного боку, уникнути аберації суто філософсько-антропологічної рефлексії під впливом розмаїття течій "людинознавства" тощо, а з іншого, - подолати обмеженість та однобічність тієї школи, яка сама себе програмно репрезентувала під такою вивіскою або була представлена саме так ("філософська антропологія" М. Шелера, Г. Плеснера, А. Гелена).

Актуальним завданням філософської антропології є створення власної специфічної онтології, де всі позитивні знання про людину та людське постали б в особливому ракурсі - не в об'єктивному значенні висловлювань (не мовою предметностей), а в єдності акту людського буття. Це, так би мовити, власна, філософсько-антропологічна "оптика", що дозволяла б таку синтетичну постановку питання, котра може бути тільки онтологічною, водночас пропускаючи все крізь призму суб'єктно-часткової "предонтологічно"-реалістичної точки зору.

95

## ЗАПИТАННЯ

- В чому полягає головне утруднення природознавства при визначенні людської істоти ?

- Яким чином філософсько-антропологічні уявлення про людину вплинули на розвиток природничо-наукового та гуманітарного знання?

- Як ви можете оцінити спроби соціобіології визначити біологічні засади соціальної поведінки людини? - Яку роль відіграють категорії "суб'єкт", "суб'єктивне" тощо в процесі адекватної постановки питання про сутність людини? - Які антропологічні проблеми ви можете визначити в гуманітарних дослідженнях французького структуралізму?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Иванов В. П. Человеческая деятельность — познание — искусство. К., 1977.

Концепции современного естествознания. М., 1997.

Концепции человека в современной западной философии. М., 1988.

Крисаченко В. С. Людина і біосфера. К., 1997.

Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Сегеда С. П. Антропологія. К., 2001.

Філософсько-антропологічні читання '96. К., 1997.

Французская философия сегодня. М., 1989.

Haeffner G. Philosophische Anthropologie. Stuttgart; Berlin; Köln, 1989.

96

## Тема 5.

### Філософська антропологія та релігійні уявлення про людину

(Геннадій Шалшенко)

97

Філософська антропологія, незалежно від певного релігійного (а чи навіть атеїстичного) конкретного її відгалуження, приречена розглядати релігійні уявлення, релігію в цілому та ідею Бога як концентроване та історично розвинуте вираження систем людських цінностей та світоглядних орієнтирів. Конкретна ідейно-релігійна орієнтація певної течії філософської антропології може визначати лише місце релігійних уявлень у системі ціннісних регулятивів людського світовідношення, однак ставлення до них як до світовідношення буде єдиним.

В цьому плані філософська антропологія підходить до ідеї Бога як квінтесенції релігійного світовідношення людини у спосіб, що радикально відрізняється від того, який пропонує теологія, котра, хоч і перетинається з антропологічною проблематикою в ідеології боголюдини (наприклад у Христології), проте "свідомо забуває" про реальне походження питання щодо першопричини граничної напруженості становища людини у світі. І той "факт", що це питання залишається без відповіді, залишається таємницею, остаточне розкриття котрої неможливе ні фізично, ні логічно, ані морально, стає лише відправним для теологічної тематизації, в той час як філософська антропологія зупиняється перед ним у внутрішньому розгортанні своєї тематики. Філософська антропологія віднаходить у собі Бога як безперечний факт людського буття, розглянутого у ракурсі його специфіки, — факт, що "підтверджується" всією послідовністю розгортання людської проблематики і обґрунтовується нагальною необхідністю розв'язання тієї вкрай гострої ситуації, в котру втягується людина своєю власною сутністю. Тому для філософської антропології, що виростає на ґрунті некласичної (критичної) онтології, котра певним чином знімає протистояння свідомості буттю, суперечка про те, чи є Бог, а чи його немає

98

як елементарно наявного, трансформується у роздуми з приводу того, що (чим) є Бог у системі свідомого (з-відомістю) та морально-нісно (в цілому духовно) зорієнтованого буття людини. При цьому внутрішньоонтологічна настійність висновків про божественну першопричину людських діянь успішно

запобігає спокусі проголосити Бога чимось "рукотворним", людським штучним витвором і т.п., як, до речі, з іншого боку, не може вона слугувати цілком достатньою підставою для висновків про со-творіння людини Богом. Сам феномен релігійної переконаності — поза компетенцією філософської антропології.

### **Пік антропологічної ситуації: проблема смислу буття в цілому**

Можливість релігійної інтерпретації людини закладена в самій структурі специфічно людського буття. Ця істота, як відомо, не тільки перебуває в певному відношенні до реалій довкілля, — вона ще й виконується в певному ставленні до цього відношення. Саме таке подвійне відношення є конститутивним для буття людини: це і є її субстанціональність. Людина є субстанцією, котра відрізняється цим подвійним відношенням, тобто має самість у онтологічній рухомості поза-собою-та у-себе-буття. Дві складові "формули людини", що інтерпретує її як відношення до відношення, безумовно, нерозривно пов'язані одна з одною, проте вони виконують різні функції щодо реального процесу здійснення людини у світі. Без першого відношення друге не мало б людського змісту, без другого — перше не набуло б людської форми. Історія духовної культури людства в цілому, як, утім, і духовні біографії окремих видатних особистостей, досить переконливо свідчать про це. Спроби однобічного розв'язання тієї напруженості, до якої залучає людину двоякість, що притаманна її буттю внаслідок того, що, з одного боку, для неї характерне трансцендування через знання та свободу за межі всього лише фактичного, а з іншого — пов'язаність (скутість) трансцендування пев-

99

ною тілесністю, конкретною ситуацією, визначеністю набору альтернатив та конкретними параметрами ситуації "вільного" вибору і т. ін., — спроби зняти таку напруженість шляхом ідентифікації суб'єктом себе зі своєю духовністю всупереч своїй обмеженості та кінцевості отримали у філософській традиції назву "ідеалізму".

Антропологічний смисл останнього полягає, мабуть, у його однобічній орієнтації на досконалість, унаслідок чого випадає з уваги все, чим могла би жити людина і що вона могла би любити, — аж до розвитку ненависті чи відрази до всього, що "не годиться для життя", позаяк є недосконалим. Прекрасна душа (Дух) відбивається у своїх потенційностях і, щоб не втратити жодної з них, не наважується на ствердження, уникає його і тому зникає, не набуваючи форми взагалі.

Те, що переживає людина, намагаючися зрестися своєї кінцевості, також виявляється двояко: з одного боку, таке зречення просто не відбувається, воно неможливе; з іншого ж — навіть відносно досягнення його тягне за собою не емансипацію духу від його "кайданів", а скоріше втрату почуття реальності, що свідчить про неспроможність претензій духу на його автогонічне виконання і "остаточне" розв'язання антропологічної ситуації. Все те, що "долається" трансцендуванням і, здавалось би, через те мало б утратити свою актуальність, — тягар походження, тваринне начало, випадковість тощо—у такому варіанті зняття напруженості антропологічної ситуації набуває, за всіма нормами негативної діалектики, все більшої могутності — заволодіває людиною, і "той, хто ангела вдає, перетворюється на звіра" (Б. Паскаль).

Смисл іншого шляху, йдучи яким намагаються розв'язати напруженість антропологічної ситуації, полягає у зреченні щодо другого (надбудовного) відношення, а отже, щодо духовної регуляції людської діяльності — відмова від роздумів про ідеали, моральнісні норми, про правильне, справедливе, совість, обов'язок тощо.

Проте на такому шляху людина достатньо швидко з'ясовує, що перетворена на програму спонтанність діяльності легко і непомітно переходить у судоми і

100

заціпеніння, що важче понад усе жити легко, і що людина, яка уникає відповідальності за власні вчинки, вимушена, зрештою, відповідати за вчинки інших людей. Такий досвід "подолання" ідеалістичного життєвого проекту не дає позитивного вирішення проблеми, оскільки для людини вже назавжди закрито зворотний шлях до спонтанно-наївної тваринності, відколи вона вже ступила "одного разу" на терен визначеного буття. Існує принципова відмінність між до-духовною тваринністю, із царини якої виростає зрештою життя духу і до якої воно природно періодично повертається знов (сон, автоматична поведінка тощо), та "проектом" тваринності, котрий є певною формою "пост-духовності" і через те є деструктивно суперечливим. Духовний полюс напруженості, у боротьбі проти якого людина намагається відстояти свою цілісність ("Простішими треба бути!", "Що природне, не може бути потворним" тощо), перемагає саму людину, діючи руйнівно: душа людини, котра лише змушена виконувати ненависні і внутрішньо неприйнятні для неї вимоги духовності, зазнає насильства і породжує зло. Зло — це і є незнищено присутнє в душі людини —

внутрішньооб'єктивне — духовне начало, але таке, що "вдерлося" до душі всупереч волі "Я" як безпосереднього самобуття. Людина, що уникає поглиблення своєї душі до рівня духу, не здатна, проте, його уникнути, — саме таким є онтогенез зла — дурної, згубної пристрасті, злочинної волі й т. ін. Зло — безумовно, духовне начало, воно є плодом насильницького (присилуваного) одухотворення людської душі.

Отже, буття людини не є простою сумою або суперпозицією двох вищезазначених відношень — у такий спосіб взагалі неможлива єдність, що необхідна будь-якій даній істоті як єдиній даній істоті. Скоріше слід говорити про таку діалектичну єдність їх, у якій кожне зі згаданих відношень на свій зразок є провідним. І якщо з абстрактної точки зору основним (отже, основним, базисно-спричинювальним) є те з них, котре, взяте у своїх загальних рисах, становить також спосіб буття тварин (принаймні вищих), то телеологічно визначальним виступає тут дру-

101

ге відношення, що і провокує, врешті-решт, уявлення про нього як про самовідношення суто духовної істоти.

В цілому ж треба зазначити, що жодний найдосконаліший та всебічно розгорнутий проект, позитивний план тощо структури людського буття сам собою не приводить до тієї мети, що (частіше імпліцитно) міститься у підґрунті пошуку нами відповіді на запитання: чому ми прагнемо розуміння нашої сутності, чому ми бажаємо знати, ким або чим ми є? При цьому ніяка реальна безглуздість наших пошуків, ніякі поразки на шляху до такого розуміння, ані навіть чітке усвідомлення факту "даремності" пошуку відповіді на ці запитання не звільняє нас від наполегливого прагнення осягнути самих себе. Надто покvapливою і невиправданою уявляється відмова від думки, що такого роду "знання" має смисл не тільки і не стільки у самому собі — за своїм задумом воно не може бути просто задоволенням теоретичної потреби у знанні (пізнаному), котре вже як таке стає остаточним виконанням, тобто саме як таке є (несе у собі) задоволення. Це "знання" зовсім іншого характеру. Тут скоріше сам пошук цього знання, а відповідно й воно саме, має принципово непрагматичну, а отже, практичну, тобто смисложиттєво зорієнтовану, домінуючу. Антропологічне дослідження, розглянуте у низхідному плані, тобто аж до палеонтологічних та етнологічних відгалужень, набуває своєї динаміки з пошуку можливостей віднайти у цьому житті, яким ми мусимо жити, певний живий смисл, причому смисл цілковитий, всеосяжний принаймні в тенденції.

## **Ідея Бога як досвід розв'язання основної напруженості антропологічної ситуації**

Таким чином, сутність людської істоти, що започаткована на подвоєному відношенні суб'єктності, до крайніх меж напружує її життя, перетворюючи його в певному

102

розумінні на "цілковито нестерпне": перед твариною її обмеженість не постає у такій гостро напруженій формі, як це має місце у ситуації з людиною. Обмеженість і кінцевість людини зростає разом зі зростанням її безкінечності, перманентності та внутрішньої єдності, особливо характерних для феномена особистості. Чим значнішою мірою істота індивідуалізує себе, тим вразливішою вона стає щодо руйнування.

Реальний досвід зняття вищезначеної напруженості скоріше свідчить про неспроможність самого настановлення на її розв'язання. Людині, отже, нічого не залишається більше як жити, перебуваючи у безперервній напруженості між кінцевим та безкінечним, тваринним (природним) та духовним; і своєрідним осереддям власне антропологічної проблематики є питання про самоприйняття людини — як "витерпіти" саму себе, якщо вже не можна уникнути цього напруження, що роздирає людину. Це по суті пошук людиною обґрунтування свого буття в цілому, його смисл в цілому, — це надлишкове і зайве питання про те, як може бути таке, — що вже є, або реалізація винятково людської потреби стати ще раз тим, чим уже є. "Дивна річ, — пише Мартін Гайдеггер, — або навіть жахлива річ, що ми ще маємо стрибнути на ґрунт, на котрому ми, власне, стоїмо" <sup>1</sup>.

Особливого загострення це надзавдання життя у постійному напруженні набуває у світлі проблеми смерті, котра є суттєвою перешкодою на шляху людини до примирення із собою. Притаманне людині усвідомлення смерті, що їй загрожує, дане їй безпосередньо з її індивідуальною свідомістю, і чим більше розвивається остання, тим більше зростає й перше.

Правда, цей факт можна спробувати пом'якшити різними шляхами. Перший — це просте витіснення цієї обставини зі свідомості (що є певним чином природно закладеним в людині). Другий —

посилаючись на те, що людина по смерті живе у тому, з чим вона ідентифікувала себе за життя і що її переживе: в нащадках, працях,

<sup>1</sup> Цит. за: *Haeffner G. Philosophische Anthropologie. Stuttgart; Berlin; Köln, 1989.*

103

соціальних інституціях тощо. Проте насправді ні те, ні інше недосяжне. Щодо витіснення, то воно можливе лише як тимчасове. Що ж до другого способу — ідентифікації, то вона ще за життя містить у собі тенденцію до "розпорошення" і втрати цілісності моєї особистості, і хто намагався в житті ототожнювати себе з численними "справами свого життя", нащадками, інституціями тощо, той мав досить нестабільну конституцію особистості, що тяжіє до розпаду. Крім того, зрештою всі об'єкти моєї ідентифікації йдуть тим самим шляхом, що і я — в небуття. Дещо більш витончений спосіб пом'якшення проблеми смерті полягає у підкресленні позитивної ролі смерті для ствердження значущості (через неповторність) окремих життєвих ситуацій, життя в цілому. Але, відверто кажучи, чим більше ми розуміємо, що подеколи немає ніякого сенсу прагнути безсмертя, тим менше це розуміння замирює нас із роздумами про власне абсолютне ніколи-більше-небуття.

Коли таке небуття кожної миті може вдертися до мене, знищити межі, владу мого "Я" і саме "Я" в цілому, то яку справжню, в її істинності, вагу може мати моє життя-всерйоз, а не просто почуття вагомості, що походить із дитячо-егоїстичної звички до самого себе і яке складається здебільшого з ілюзій? Не може ж насправді мисляча людина чіплятися за життя лише заради "продовження життя" — хоч би скільки мудрості вкладати в цей вислів! Може бути лише одна причина цінувати життя, і полягає вона в тому, що те саме, що ми "виробляємо" в найчистіших актах свободи — а це, першою чергою, саме звільнене персональне буття, — якимось чином зберігається після смерті.

Отже, людина як істота мисляча та свободна саме через цей статус опиняється у безвиході. Її освіченість та обізнаність щодо внутрішніх, природних закономірностей її світу не дає змоги їй виправдовувати земне буття через буття "грядуще", "потойбічне" і т. п., оскільки вона не піддає сумніву радикальність знищення суб'єкта смерті — про це переконливо свідчать дослідні дані, що без функціонування мозку і т. д., і т. п. ніякого мислення, відчуття, вільного рішення тощо просто не може бу-

104

ти. Проте та ж таки людина й через те ж саме, тобто як істота, що мислить та вільно вирішує, не спроможна не піддавати сумніву й протилежне, тобто не замислюватись над тим, а чи достатньо обґрунтоване об'єктивне висловлювання, що у смерті суб'єкт цілковито припиняє своє існування. Той взаємозв'язок, на який посилається природознавство, має лиш емпіричну природу і не вичерпує сутнісного виміру. Отже, принаймні остаточно не виключена можливість, що персональний носій духовного мислення та БОЛІННЯ, хоч і потребує здорового людського тіла, проте лише для свого світського наявного буття і зовнішнього образу, а не для існування, взятого з того боку, яким воно "впаяне" в буття.

Саме цей негаційно-стверджувальний момент не-не-можливості, недостатній для того, щоб довести факт "потойбічного" життя, є достатнім принаймні для того, щоб виправдати і захопити "прекрасний ризик", до якого прагне свобода у своїй внутрішній динаміці: жити так, начебто смерть не має ніякої влади над нашим власним буттям. "Вихід" із того безвихідного становища, в яке заводить людину її власна сутність, таким чином, полягає не в тому, щоб так чи інакше розв'язати напружену антропологічну ситуацію, а в тому, щоб заощадити цю напруженість і зберегти питання відкритим, оскільки обидві виняткові альтернативи такому "рішенню" суть або негайне самогубство, або ж відмова від рішучої свободи, що зобов'язує людину до Істинного та Повноцінного Життя.

Релігійний досвід щодо цього і постає як найадекватніший, максимально людинозберігальний досвід життя у напруженні, що втілює ідею позасамісного започаткування людської самості, незважаючи на те, що напруженість антропологічної ситуації в певному відношенні навіть акумулюється та зростає. Релігія в цьому плані постає як культивована людська несамодостатність, культ людської неспроможності, котрий концентрує весь містично-іраціональний позалюдський потенціал людського феномена. У світоглядно-теоретичному плані центральна релігійна ідея Бога, що творить світ і людину, викликає буття з небуття, являє собою спробу універсального антропоморфно-іраціонального зняття проблем само-

105

започаткування та саморозвитку світу, його спонтанно-індетерміністичних моментів тощо. Саме відбиття у цій ідеї моменту обмеженості пояснювальної здатності внутрішньораціональних засобів "розв'язання" універсальних проблем походження людського світу, його єдності тощо,



самолокалізація ідеї творення світу, живої та неживої природи в єдиному творчому акті на самій межі між раціональним та ірраціональним і забезпечують довічну життєздатність цієї ідеї.

З огляду на таку оцінку значущості релігійних уявлень для філософської антропології виникнення феномена боголюдини — становлення, наприклад, христологічної проблематики — означає не просто внутрірелігійну необхідність подолання відчуження між людиною і Богом, що став у процесі кристалізації теїстичного світорозуміння лише законопокладальним чистим ідеалом. З одного боку, це саме так і є. Ідея боголюдини, втілена у Новому заповіті, є позасвідомою спробою (об'єктивно визначеним прагненням) подолати ту внутрішню суперечливість теїстичного світоуявлення, що являє собою наслідок претензій останнього на остаточне розв'язання і висвітлення проблемного становища людини у світі.

Проте водночас ця ідея становить ланку ланцюга, що пов'язує не тільки Бога з людиною, але й теїзм з атеїстичними уявленнями про світ. Парадоксально, зміцнюючи релігійну віру в існування особистого й іманентного Бога, який, утім, є трансцендентним щодо світу, створив його, спрямовує його здійснення, тим, що збагачує її "законодавчо примусовий" статус свободою волі, любові та благодаті, — через те ж саме, тобто через усвідомлення неможливості не тільки людини без Бога, але й Бога без людини, ідея боголюдини водночас відкриває реальну можливість антропологічного аналізу християнства та критики радикалізму релігійного ідеалу взагалі. Тим самим вияскравлюється відносність та акцидентальний характер протистояння віри і розуму, релігійних та наукових уявлень про світ людини тощо — отже, вияскравлюється суттєвий (субстанціальний) характер їх нерозривної єдності.

106

### **Здобутки релігійного самопізнання. Тематизація божественної першопричини в християнській антропології**

Релігійно зорієнтована (регульована) свідомість у світлі філософсько-антропологічних роздумів безперечно має як світоглядно-культурну значущість в цілому, так і пізнавальну цінність зокрема, попри почасти вдавану, а почасти й дійсну "протилежність" та "несумісність" з науковим та іншим пізнанням. Релігійна свідомість не "спекулює на труднощах наукового пізнання", — вона лише послідовніше за наукове пізнання "долає" його труднощі. Вона послідовно занурюється у безодню людського самовідношення й усвідомлює, що людина як відношення, котре відноситься до самого себе, звичайно ж покладає себе, проте здійснює це не досконалим, а як таке відношення, котре вже передпокладене самому собі. Але тим самим релігія, зі свого боку, з необхідністю розгортає уявлення про те, завдяки чому воно покладене, і певні настанови, регулятиви, норми відносно цього покладального буття гою мірою, якою це взагалі піддається свідомо раціональному опрацюванню. І цілком некоректно закидати релігії, що, мовляв, феномен покладеності людського самобуття можна витлумачити як буття, створене через багатоступінчасті природні процеси на кшталт еволюційної теорії тощо, як то роблять різні форми матеріалізму.

Оскільки означена тематика є по суті рефлексією над "творінням свобідного самовідношення", такі закиди на адресу "ілюзорності" або "хибності" релігійних уявлень самі хибують на природну редукацію до рівня лише частково-партикулярного пояснення і випускають з уваги головне — незвідне ні до яких конкретних "підстав" буття-даності-самого-себе. Інакше кажучи, людина, котра і прихід, і відхід свого буття мислить тільки матеріалістично, залишає поза увагою той рівень, на котрому вона сама як мисляча та воляща (вільна) істота живе, незалежно від того, живе вона насправді, користуючись переважно

107

духовними орієнтирами, а чи як послідовний і завзятий "практичний матеріаліст".

У певному відношенні ірраціонально-містичний підхід є єдиною можливим способом внесення неосягненої обставини нашого походження як мислячої та вільної істоти до життєвої практики людини. Це саме той, цілий "світ інший", в якому, зрештою, незчисленно, незбагнено, проте надзвичайно переконливо, вкорінені й усі ті, суто теоретичні проблеми, вирішення яких не має прагматичного значення, але "невирішеність" яких "обтяжує" людське життя, і сама наша здатність їх все ж таки розв'язувати. З цього "світу іншого" походить і те, що нам може відкриватися раптом, в певній ситуації, наш моральнісний обов'язок, і те, що людина, ландшафт, музичний твір можуть постати перед нами настільки прекрасними, що ми від того розриваємося у своїй неспроможності висловитися; із цього ж таки "світу всіх можливостей" приходить і до нього ж відходить наша любов.

Цей світ є іншим не тільки взагалі, його інакшість ми конкретно сприймаємо у своєму житті: в таких дослідах істинного, доброго, прекрасного ми відчуваємо, що чим більшою мірою ми стаємо людьми і осягаємо, що саме тут з нами відбувається, тим меншою мірою тут можуть бути процеси нашої "фізики" і психіки пояснені у функціонально-"механістичний" спосіб. Безумовно, у чистому вигляді (у найвищому стилі) такі досліди не так уже й часто трапляються. Але ще більше ми скорочуємо їх чисельність, коли починаємо приділяти їм спеціальну увагу. Парадоксальна лише на перший погляд, у межах поцейбічного, ця закономірність тільки вказує на той факт, що сфера, з котрої походять ці надзвичайні досліди, в принципі визначає сферу нашого людського життя взагалі.

Довічна і невикорінена людська воля до самоосягнення атакує "таємницю непізнаного" і таки осягає її, і саме в адекватно-парадоксальний спосіб — як таке, як не-редуковану "передумову" людського. Зрештою, справа навіть не в обмеженості наших пізнавальних здібностей, а саме в їх безмежності, тобто в тому, що йдеться про єдину основу такого, котре пізнається, і пізнавальної

108

спроможності, рішення, яке приймається, і здатності до вільного волевиявлення, буття прекрасного і здатності до замилування прекрасним, про ту основу, котра як першопричина охоплює все — і субстанційне буття, й окремі акти-події.

Ця першопричина не може бути ніяким "матеріальним процесом". Проте вона не може бути і виливанням чистої у самій собі ідеальної істини, блага і краси на до того відокремлений від неї матеріал через суб'єкт, що був би чистим медіумом, провідником, і першопричина, про котру йдеться, відмінність між ідеальним і реальним у собі самій повинна саме через те "залишити поза собою", що ця відмінність із неї самої походить, із неї виконується, із неї відбувається. Цю таємницю першої "причини" (першого походження), котра у предметності може бути подана лише в образах, картинах, аналогіях тощо, релігійна свідомість називає прадавнім та багатозначним, людинозберігальним ім'ям — Бог.

Божественна першопричина є рівно як іманентною, так і трансцендентною не тільки до всього, що ми можемо зустріти у своєму житті, але до нас самих. Іманентною, оскільки все буття, вся пізнаваність, благо, цінності тощо "беруть участь" у її, цієї першопричини, світлі, бутті, в її дозвільному "так", у її житті, — і в той же час трансцендентної, відколи завдяки цій участі започатковується і зростає самостійність, самобуття у небожественному аж до цілком свідомого і вільного розпорядження самим собою в його конечно-безкінечній структурі. У цьому персональному, конечно-безкінечному виконанні — не тільки в безкінечних компонентах його — божественна першопричина присутня більш внутрішньо, більш близько, більш інтимно, ніж ми самі собі можемо бути. Саме з цих позицій винайдений у християнстві (започаткований Августином) шлях всеосяжного самоаналізу до глибин власного "Я" через поєднання з надсвітловою особистістю, на якому відбувається відкриття-створення людиною самої себе через спілкування з Богом, може бути названий духовним подвигом.

З огляду на відзначені досягнення релігійного самопізнання людини цілком зрозумілими стають життє-

109

здатність та довічна актуальність суто антропологічних питань, які містить у собі христологічна проблематика, які гостро ставить і досить вдало вирішує, наприклад, один із перших майстрів релігійного самоаналізу людини А. Августин. Як показує духовно-історичне порівняння християнської антропології з есенціалістсько-дуалістичною антропологією грецької класики, специфічно християнська віра у створення світу іманентним та водночас трансцендентним Богом, який сам стає людиною, формується пліч-о-пліч з ідеєю духовно-тілесної індивідуальної людини, у потужному процесі "персоналізації" проблеми людини. У "Сповіді" А. Августина чітко простежуються два полюси смислової напруженості: перший — це її самопізнавальна спрямованість, пошук людиною самої себе, істини про саму себе. Але той спосіб, у який здійснюється це занурення у таємницю свого власного "Я", висвітлює водночас інший "епіцентр" смислового поля названої праці мислителя: це є діалог з понадсвітловою, надприродною, всеосяжною особистістю Бога. Такий підхід приводить до "приголомшливих" висновків, що задають тематизацію християнської антропології Нового та Новітнього часів: створення людиною самої себе через спілкування з надсвітловою особистістю відкриває людині ту істину, що вона є більшою і глибшою за саму себе. Крім того, в цьому діалозі людина усвідомлює зрештою принципову, конститутивну значущість свободи волі, що надзвичайно збагачує та вкрай напружує морально-етичну складову людського духовного потенціалу.

Діалектика свободи волі як певного стрижня взаємовідносин людини й Бога розкривається у взаємодії добра і зла, проблемі теодицеї, закону і благодаті, негативної та позитивної свободи. Започатковане у творчості Августина розуміння свободи як єдиного підґрунтя, що уможливило добро, посідає почесне місце в етично-філософських штудіях Іоана Дунса Скота, Якоба Бьоме, К'єркегора, у Бердяєва, Шестова, у творчості Достоевського.

Незаперечним надбанням антропологічних уявлень, що формуються в рамках християнського світогляду, є ідея об'єктивної необхідності людської істоти як такої, що співтворча, співконститутивна всеосяжній божест-

110

венній суті, досконалості Бога, — ідея, пафос якої пізніше було відбито і розвинуто у творчості Бердяєва, С. Франка, Шестова: не тільки людина не може обійтися без надсвітової особистості Бога, але й Бог потребує людини з її індивідуальністю, щоб ствердити свою досконалість.

Заслуговує на увагу та наполегливість, з якою той же Августин намагається проникнути у таємницю історичного характеру людського буття, досягнути велику значущість темпорального характеру людини та її світу і разом з тим ролі пам'яті у конституюванні ємності, "неси-туативності" людського буття.

Всі ці й багато інших свідчень філософсько-антропологічної евристичності досвіду спілкування людини з Богом у християнстві, з яким найтісніше пов'язана сучасна європейська культура, вказують загалом на те, що саме в цій онтологічній, ґрунтовній віднесеності нашого буття до Бога започатковується особливість живої істоти "людина" і тим самим також незвідність усякого антропологічного знання до будь-якого природознавства, що "описує" та "пояснює". Тут же вкорінені й усі відомі форми та різновиди гуманітарної етики, позаяк та ж декларація "смерті людини", що набула популярності останнім часом (М. Фуко), є лише послідовним завершенням — проведенням у життя — "смерті Бога" (Фр. Ніцше), якщо останню розглядати у радикальний спосіб.

## **Основні напрями сучасної західної релігійно-філософської антропології**

Релігійно-філософська антропологія є напрочуд цікавою течією сучасної філософії. Біля її витоків стояли такі видатні мислителі, як Макс Шелер і Мартін Бубер. У цьому зв'язку не слід обминати згадкою імена таких філософів, як Лев Шестов і Микола Бердяєв.

111

Під релігійно-філософською антропологією ми розуміємо такий підхід до феномена людини, за якого особлива увага приділяється трансцендентним аспектам її буття. Таким чином, людина визначається не через світовідношення або власну природу, а в контексті її відношення із *сакрумом* (лат. — "святість"), Абсолютом, Богом.

Релігійно-філософська антропологія протиставляє себе як гуманізму в чистому вигляді, так і різним формам соціологічного редуціонізму. Проте слід зазначити, що мислителі, які представляють дану течію, не заперечують багатомірності та складності природи і буття людини, але розглядають їх як похідні феномена *релігійності*. Даний феномен, на думку мислителів, які працюють у руслі релігійно-філософської антропології, є від початку заданим і активним чинником, який має формотворчий вплив на інші аспекти буття людини.

Слід також зазначити, що власне сам феномен релігійності трактується настільки широко, що часто не включає поняття особистого Бога або Абсолюту як його філософського аналога. У даному разі йдеться про трансцендентний позасвітовий вимір реальності, який розуміється як Всесвіт.

Відомий релігієзнавець і філософ Мірча Еліаде у цьому контексті вжив термін "сакрум", який ми вже використовували вище. За своїм змістом це поняття є ширшим, ніж поняття "Бог" та "Абсолют", а тому більш доцільним для позначення трансцендентного аспекту реальності, який за своїм характером досить невизначений.

Але в даний час деякі мислителі на Заході відверто проголошують себе прихильниками того чи іншого релігійного вчення, переважно йдеться про різні течії в християнстві.

Творчість таких авторів характеризується критикою сучасної західної цивілізації, а також різних форм атеїстичного гуманізму, екзистенціалізму, неофрейдизму та інших поширених філософських течій. Такий підхід набув особливої популярності серед англо-американських і німецьких учених. Попри те, що творчість більшості авторів, про яких ми говоритимемо, вирізняється аналітич-

112

ним і критичним підходом до антропологічної проблематики, не можна водночас не відзначити той вплив, який справляє на даних мислителів їхня конфесійна належність. Але, на наш погляд, не варто групувати цих авторів за конфесійною ознакою, оскільки в такому разі оригінальність їхніх ідей ніби відсувається на задній план, тим паче, що всі вони різною мірою залежали від релігійних традицій.

Погляди німецьких протестантів-теологів Карла Варта й Еміля Бруннера характеризуються жорсткою критикою не лише атеїстичного гуманізму, але й ліберальної протестантської теології, яка, на їхню думку, надмірну увагу приділяє творінню, зокрема людині, применшуючи цим значення Творця.

Для К. Варта Бог цілковито відрізняється від творіння, він "Абсолютно Інший". Значення людини як носія "Божого образу" в даному разі зводиться до того, що вона є "адресатом Слова-Логоса". Таким чином підкреслюється первинна релігійність (лат. "зв'язувати") людини, себто її залежність від Божественного провидіння. Але не слід це розуміти в сенсі того, що в людини є природжена релігійна свідомість, навпаки, це потребує втручання благодаті.

Послідовний кальвінізм К. Варта виявляється і в тій великій увазі, яку він надає концепції первородного гріха. Останній так вразив людину, що її природа (тобто здатність бути "адресатом Логосу") виявляється зруйнованою. Кинута напризволяще К. Бартом, людина не здатна до творчого саморозвитку, а всі її наміри та вчинки призводять до подальшої саморуйнації. "Найбільшою серед усіх ілюзій є та, що нібито ми можемо самі позбавитися від неї", — писав К. Барт у своєму основному творі "Церковна догматика". Таким чином, перед людиною постає головне її завдання — відновлення втраченого "образу Бога", що, своєю чергою, неможливе без його підтримки.

Здається, що у прагненні повернути Бога на належне місце К. Варт применшує значення людини. Тут людина виявляється пасивною щодо Божої благодаті.

Настільки радикальна критика гуманізму з великими труднощами могла знайти широкий відгук серед людей, які пережили Другу світову війну, адже такий стиль мис-

113

лення був відкритим для звинувачень у тоталітаризмі. Тому інший німецький теолог, Еміль Бруннер, модифікував окремі моменти вчення К. Варта. Згідно з позицією Е. Бруннера, гріхопадіння не є фактором історії, який визначає долю людства, а швидше індивідуальним моментом у долі кожної окремої людини. Він переніс акцент із площини відносин "людина — Бог" у сферу особистісних стосунків, моралі і т. ін. Людина в її даності, відчужена від Бога, перебуває, перш за все, у суперечності з власне собою, оскільки її дійсна природа, твердить Е. Бруннер, ґрунтується на зв'язку з Богом. Людина спроможна виявити цю внутрішню суперечність і відновити зв'язок з Богом. Хоча це, і в даному аспекті Е. Бруннер солідарний з К. Бартом, неможливо без Божої допомоги.

На відміну від згаданих авторів, творчість Пауля Тілліха позначається більшою автономністю щодо протестантської догматики і виразнішим гуманістичним пафосом.

Свої роботи П. Тілліх базує не тільки на християнському віровченні, він використовує ідеї, характерні для різних шкіл східної містики, а також аналітичної психології.

П. Тілліх у своїй роботі "Мужність бути" починає із заперечення ідеї Бога як "Абсолюту Інакшого", Бог у нього є "Основою буття" і лише як такий виступає трансцендентним та іманентним щодо світу. Буття людини є "буттям у світі", до якого вона належить. Динаміка людського буття визначається такими протилежностями, як індивідуальне та соціальне, зміст і форма, свобода і доля. Головне місце серед цих чинників посідає конечність людського існування. За П. Тілліхом, людина — це "буття, обмежене небуттям". Перед лицем таких суперечностей людину часто охоплює "страх існування", а тому все її життя виявляється втечею від самої себе. І через це людина покликана до "мужності бути". Її завдання полягає у тому, щоб прийняти власне існування з усіма його суперечностями і таким чином "зняти" їх. Все це означає повернення до витоку буття, яким є Бог. "Бути" у дійсному сенсі, згідно з ученим, означає повсякденно і повсякчасно бути "у союзі з Богом", прикладом чого є життя Ісуса Христа, в якому "довічна єдність

114

Бога та людини постала історично реальною". Таким чином, П. Тілліх прагне показати, що екзистенція людини містить смисл сама у собі, а не залежно від Бога. Останній у даному разі є внутрішнім виміром людського існування. Виходячи з цього, можна охарактеризувати вчення П. Тілліха як своєрідну версію християнського екзистенціалізму.

Значне місце в сучасному філософському дискурсі посідає категорія антропології "надія". Деякі мислителі вбачають в ній основу людської екзистенції.

За теорією Ернста Блоха, людина живе у світі становлення, незавершеності. Тому завжди є можливість нового. Людина в силу своєї природи втілює можливість постійного вдосконалення. Своєю чергою Карл Ранер вважає, що дійсна природа людини може бути визначена як "можливість досягти майбутнього". У цьому зв'язку свобода окреслюється як "здатність до вічності". У своєму розвитку людина обмежена тільки власною кінечністю. Тому якщо вона відкриває свою природу Богу, приймаючи Його в своє життя, то майбутнє людини відсувається у вічність. Як вказує Карл Ранер, у такому разі людина не тільки досягає повноти свого буття, але й трансцендує його. Знаний німецький мислитель Юрген Мольтман у творі "Теологія надії" подає своєрідне бачення даної проблеми. На протипагу своїм попередникам, Ю. Мольтман більше уваги приділяє людині в реалізації есхатологічної надії, себто спокутуванні наслідків первородного гріха. Це означає реалізацію надії на справедливість, гуманізацію людини, соціалізацію людства, мир усім творінням. Спасіння, за Ю. Мольтманом, є подоланням відчуження людини від Бога, що, своєю чергою, веде до переборення відчуження людини від себе і різноманітних форм соціального відчуження. Соціальні аспекти концепції Ю. Мольтмана набули подальшого розвитку в творчості Йоанна Меца, який наполягає на тому, що наслідки відчуження людини від Бога лежать у соціальній сфері. Цим акцентом Й. Мец звернув увагу на такі аспекти буття людини, які часто ігнорувалися в релігійно-філософському дискурсі.

115

Німецький богослов розглядає християнство у футуристичній площині. Звертаючись до історії, він зазначає, що поняття прогресу прийшло разом із початком християнської ери. Християнська релігія, за Й. Мецом, є "месіанським гуманізмом". Відкривши для людства ідею лінійного часу, ідею людської особистості, християнство надало історії, найвищий сенс якої полягає в реалізації ідеї "Царства Божого", сакрального характеру.

Й. Мец відкидає ідею дуалізму між сакральним і профанним, підкреслюючи єдність цих двох вимірів. Тому реалізація ідеї "Царства Божого" перш за все означає переборення соціального відчуження, побудову справедливого суспільства. Вчений підкреслює, що така утопія не є лише чистою ідеєю, навпаки, це "революційна можливість", що виражає власне сутність християнства. Щоб реалізувати цю ідею, ми повинні відмовитися від претензій на особисте спасіння. Це означає, що спасіння має розглядатися як політична програма, побудована на засадах універсальної соціальної справедливості та солідарності.

Такі погляди набули особливої популярності в середовищі теологів у країнах "третього світу", послуживши ідеологічними підвалинами з'яви "теології звільнення".

Від "континентальної" європейської традиції відрізняється англо-американська філософія, яка значною мірою спирається на догматику та інтерпретацію Святого Письма. Сформована в англійських країнах у другій половині ХХ століття філософська течія, яку називають "аналітичним теїзмом", аналізує різні аспекти релігії. Вона постала під впливом аналітичної філософії, сучасного неотомізму, а також "філософії процесу" А. Вайтхеда. Біля витоків цього напряму стояв англійський філософ і богослов Ерік Маскал, творчість якого характеризується особливою увагою до онтології людського буття, тобто її сутнісних аспектів. Е. Маскал підкреслює унікальність людини у всесвіті й водночас її нерозривний зв'язок з іншими творіннями Бога. Людина виступає логічним завершенням творіння, точкою, в якій матерія зустрічається з духом.

Ідучи за ідеями Томи Аквінського, англійський філософ розвиває ідею психофізичної єдності людини,

116

взаємозумовленості процесів у душі й тілі. На відміну від попередньої християнської традиції, яка розглядала тіло людини радше як інструмент, що ним користується душа, Маскал підкреслює, що тілесність є необхідним компонентом існування людини. У цьому контексті людина постає як діалектична єдність тілесного та духовного аспектів: душа оживляє тіло, а воно, своєю чергою, актуалізує душу, тобто саме через тіло людина та її дії проявляються у світі.

Сучасні філософи, що належать до школи "аналітичного теїзму", такі як Річард Свінборн і Джон Малкі, зайняті головно питаннями критики різних форм матеріалістичного розуміння природи людини та обґрунтування незвідності виявів її духовного життя до нейрофізіологічних процесів у мозку.

Американський учений Річард Рорті у праці "Філософія і Дзеркало Природи" піддав серйозній критиці саму ідею "духовної субстанції" як суб'єкта мислення, яка була надзвичайно популярна у післядекартівській філософії. І навпаки, представники школи "аналітичного теїзму" намагаються спростувати докази Р. Рорті та прихильників його поглядів. Полемізуючи з "антидуалістами", перші

живають різні аргументи: починаючи з ідеї трансцендентності людини щодо світу і незвідності таких суто людських феноменів, як духовне життя й творчість, до фізіологічних процесів, і закінчуючи апеляцією до останніх наукових відкриттів у сфері нейрофізіології та генетики.

Один із аргументів Р. Свінборна такий: ми можемо припустити, що найближчим часом наука досягне рівня, коли можна буде пересаджувати не тільки окремі ділянки мозку, але й цілі його півкулі. Якщо внаслідок такої операції X і Y поміняються, скажімо, правими півкулями, то частина центрів нервової системи X виявиться в Y і навпаки. Оскільки в такому разі ми не можемо вирішити, наявність яких центрів необхідна для того, щоб вважати одного з-поміж них X, а іншого — Y, то ми повинні припустити наявність якогось центру персональної індивідуальності, який відрізняється від мозку і від організму в цілому, тобто мова йде про душу.

117

Незважаючи на певну абсурдність і фантастичність такого роду умовисновків, цей аргумент є коректним з точки зору модальної логіки й теорії вірогідності, тому опоненти не можуть цілковито його проігнорувати.

Найпопулярніша лінія критики даного аргументу полягає в тому, що, з одного боку, ми недостатньо дослідили мозок людини для того, щоб заперечувати можливість виявлення відповідального за самосвідомість і персональну індивідуальність, з іншого боку, ми достатньо його дослідили, щоб стверджувати не тільки теоретичну, але й практичну можливість пересадки півкуль.

Ознайомившись з основними напрямками сучасної релігійно-філософської антропології, можна твердити, що головним їх завданням є намагання переосмислити традиційне християнське вчення за допомогою категорій сучасної філософії. Із вищесказаного випливає, що увага дослідників, які представляють цей напрям, зосереджена на різноманітних аспектах буття людини: релігійності (ставлення до Бога), онтологічній структурі, а також на соціальній та етичній сферах.

Наскільки вдалими є намагання відповісти на ці запитання? Важко відповісти однозначно. Вищенаведені концепції піддаються сьогодні гострій критиці перш за все через спроби пояснити феномен людського буття за допомогою чогось іншого, що йому не належить. У даному разі мова йде про християнського Бога. Для широких кіл сучасних філософів неприйнятним є те, що такі автори часто апелюють до Одкровення. Але присутня нині на сторінках зарубіжної філософської преси полеміка щодо цих концепцій є найкращим свідченням актуальності цих ідей і значної до них цікавості.

## **Висновки**

*Таким чином, досвід або шлях розв'язання основної напруженості антропологічної ситуації, що його пропонує релігійне світорозуміння, некоректно було б, мабуть,*

118

*назвати найбільш "вдалим", адже йдеться не про "вдалість" або "успіх" - шлях цей не усуває, не знімає напруженості, оскільки релігія не розв'язує остаточно проблему людини у світі, не усуває її страждань, трагізму і т. д., проте вона робить її життя максимально прийнятним, навчає людину терпіти саму себе, вчить її "самоспівчуттю", - це досвід самоствердження людини у власній гідності, який є найадекватнішим з точки зору прийняття людиною себе самої або адекватним досвідом життя в основній напруженості - у "смирненості", "покаянні", "благодаті", "любові".*

*"Релігійність" (від лат. religio - "зв'язок") науково-об'єктивно зорієнтованого світорозуміння виявляється в тому, по-своєму благочестивому "мовчанні" (аж ніяк не лобовому запереченні), що його демонструє останнє перед "фактом" довічної непізнаваності "першопричин", утаємниченості "останніх засад" людського світу і яким відрізняється справді науково-матеріалістична картина світу від войовничо-позитивістських претензій на "всепояснюваність". Реалізм (а чи своєрідний "натуралізм") релігійного світовитлумачення, з іншого боку, полягає у певній раціональній організації ірраціонального, у вербалізації неказаного, у тій воістину людській сміливості, з якою релігія називає, промовляє, дає ім'я тому, що "звичайна" (чи то буденна, а чи й наукова, теоретична тощо) свідомість не наважується вимовити вголос.*

*Релігійні уявлення, таким чином, досить органічно поєднані з філософсько-антропологічною рефлексією - вони трапляються у "зоні міркувань" про те, що людина в жодному разі не вигадує Бога, вона у своїй історії, культурі, мовленні, спілкуванні - у своєму бутті, взятому у його цілісності - віднаходить шлях до нього. Далі від цієї смислової парадигми, - найвищого блага і найвищої цінності, - кожен рухається у своєму власному напрямку.*

## **ЗАПИТАННЯ**

*- Які аспекти людського буття потрапили в коло уваги сучасної релігійно-філософської антропології? - У чому полягає сутність основного внутрішнього конфлікту людини, який призводить до крайньої напруженості антропологічної ситуації?*

- Які основні напрями, або тенденції, подолання напруженості антропологічної ситуації відомі в історії духовної культури?
- В чому полягає значення релігійного досвіду розв'язання ситуації людини у світі?
- Як відбувається поєднання розуму та одкровення в сучасній релігійній філософії?
- Як ви розумієте вислів: "Людина — це буття, обмежене небуттям?"

119

## **РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА**

- Августин А.* Исповедь. Кн. X. // Одиссей. Человек в истории. М., 1989.  
*Барт К.* Очерк догматики. М., 2000.  
*Булгаков С. Н.* Религия человеколюбия у Л. Фейербаха // Соч.: В 2 т. Т. 2. Избр. статьи. М., 1993.  
*Вальверде К.* Философская антропология. М., 2000.  
*Дейвис Б.* Вступ до філософії релігії. К., 1996.  
*Суинберн Р.* Есть ли Бог? М., 2001.  
*Тиллих П.* Избранное. Теология культуры. М., 1995.  
*Фейербах Л.* Сущность христианства // Избр. филос. произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1955.  
*Франк С. Л.* Непостижимое // Соч. М., 1990.  
*Mascall E. L.* The importance of being human. Oxford, 1959.  
*McDonald N. D.* The Christian view of man. Illinois, 1981.  
*Swinbom R.* The Christian Good. Oxford, 1994.

120

## **Тема 6.**

### **Багатомірність людського буття та сутності людини (Андрій Дондюк)**

121

В темі запропонованої лекції ми не випадково акцентуємо увагу не на проблемі особливостей людського в світі природи та культури, а саме на мінливості та плинності "образу людини" в історії. Адже ще давньогрецький софіст Протагор говорив про людину як міру всіх речей, вбачаючи особливість людського в своєрідній сумірності та взаємозалежності людини та світу. Власне, тому і виникає запитання: чи можемо ми розглядати проблему історичності образу людини лишень як задоволення нашого "історично-пізнавального" інтересу? А чи не безумовним є ще й інше: існуючий у культурі образ людини впливає не лише на вчинки та дії, стереотипи та звички окремих людей, а визначає також певною мірою "образ природи" та "соціального світу", серед яких ми живемо?

Але чи не загрожує така людиномірність світу перевтіленням у всепоглинальний антропоцентризм, у переконання, що істина про мінливість та плинність людського є самодостатньою і непорушною, а істина світу зосереджена лише в нашому бажанні бачити його певним чином? Зазначена проблема була розглянута в попередніх лекціях, подалі більш детально буде проаналізована проблема сутності людини.

Наша ж тема лекції передбачає розгляд певних історико-культурних типів образу людини (премодерн, модерн, постмодерн). Окрім того, особливості сучасної культури постмодерну примушують звернутися до критики класичних поглядів щодо сутності людського. Окремого розгляду вимагає проблема багатомірності людського: філософія, мистецтво, соціополітичні погляди сьогодення дають змогу нам розглядати багатомірність людського не лише як історичну мінливість "образу людини", але і як буттєву особливість сучасної культури.

122

### **Поняття "образу людини". Історичність та мінливість "образу людини" в історії культури**

Визначена тема лекції передбачає, першою чергою, розгляд соціокультурних особливостей людського в історії культури. Але "образ людини" має сприйматися, крім того, як самостійний теоретичний принцип у межах філософської антропології. Звичайно ж, це не заперечує самої можливості сутнісного аналізу людини, дозволяючи нам лишень говорити про проблему "образу людини" як самостійну філософсько-антропологічну проблему антропології. Що ж саме містить у собі "образ людини" і які питання мають бути для нас першочерговими?

Безумовно, що існуючий у культурі образ людини втілює в собі певні стереотипи поведінки, звички, погляди, що сприймаються людиною як певні самоочевидності, а інколи і як неможливість інших уявлень про людину. Власне, тому мінливість образу людини не означає самого усвідомлення мінливості та плинності людського: почасти ми стикаємося в історії культури із запереченнями та критикою уявлень про людину попередніх епох і переконанням про незмінність та абсолютну

істинність існуючих у сьогоденні уявлень. Саме це і надає можливість нам стверджувати, що образ людини не є свідомою, раціональною моделлю того, чим є людина.

Та окрім цього, образ людини містить у собі певні прагнення, соціальні, політичні й, безумовно, особистісні уявлення про те, якою людина має бути; тобто мова йде про певний ціннісний ідеал людського. Навіть невідповідність повсякденного людського існування та ідеальних уявлень про людське буття дає змогу нам говорити про панівні в культурі цінності, що є також безперечною складовою "образу людини". Нарешті, важливим для нас є ще один аспект поняття "образу людини". Дослідник із філософської антропології Моріс Фрідмен не випадково зазначав свого часу: парадокс людського образу в тому, що він є одночасно універсальним і

123

унікальним, але універсальність його може бути розкрита для нас лише через неповторність: на відміну від будь-якого статичного ідеалу, образ завжди співвіднесений з неповторною відповіддю щодо конкретного моменту, до того ж відповіддю, котра не може бути передбачена або ж повторена. Саме тому ми можемо сприймати образ людини як частку особистісного в людині, не забуваючи також про те, що людська особистість формується завжди в діалозі з іншими, а також у діалозі з уже панівним у культурі образом людського.

Перелічені вище питання аналізу образу людини лише частково окреслюють існуючі проблеми. Дослідники з філософської антропології неодноразово наголошували, що складність подібного аналізу не лише в тому, що образ людського не може бути остаточно визначений у межах конкретних культур і потребує постійного саморозкриття; мінливість існуючого в культурі одразу ускладнює і урізноманітнює можливості самого аналізу. Прикладом можуть слугувати досить своєрідні тенденції дослідження образу людини у філософській культурі ХХ століття: зокрема, в неофрейдизмі, структуралізмі та постструктуралізмі була прийнята точка зору, що образ людини містить у собі не лише певні норми, але й відхилення від норми; така співмірність між нормою та можливим відхиленням історично рухома і визначає не тільки наші уявлення про людину, але й методи аналізу.

Важливою уявляється також та обставина, що зазначені конститутивні моменти образу людини (існуючі культурні стереотипи, самоусвідомлення людиною неповторності та особливості людського, панівні в культурі ідеали і т. ін.) дають підставу з певністю говорити про мінливість людського. Набагато складніше визначити культурні епохи, зокрема хронологічні межі цих епох. Панівний у свідомості образ людського завжди значно консервативніший, ніж наукові, метафізичні, мистецькі і т. ін. уявлення культури. Саме тому криза метафізичного та наукового знання почасти немовби співіснувала зі стабільними та менш схильними до змін світоглядними уявленнями, зокрема баченням людської сутності.

124

## **Образ людини в епоху модерну**

В дослідженнях з теорії культури, в сучасній філософській антропології ми стикаємося з безліччю спроб визначити модерн як самостійну культурну епоху з притаманними для неї образами, стереотипами та світоглядними уявленнями. Хронологічно визначити межі модерну набагато складніше. Відомі на сьогодні оцінки та роздуми щодо модерну надають можливість ототожнювати цю епоху з початком Нового часу (XVII ст.), або ж з епохою Просвітництва (XVIII ст.). Проте інколи такі узагальнення щодо модерної культури використовуються лишень як спосіб визначити самотність та особливість культури сучасної. До того ж культура модерну є надзвичайно суперечливою та різноманітною, і можна говорити лишень про певний проблемний простір модерну, котрий і втілював у собі самооцінки, звички та стереотипи, світоглядні цінності людини. Врешті-решт епоха модерну сформувала ідеї, котрі й для сьогодення залишаються такими ж визначальними та принциповими. Мова, першою чергою, йде про ідею автономності та індивідуальної свободи людини. Але, разом із тим, запропоновані модерном ідеї щодо суспільного та політичного устрою були зазвичай скоріше певними теоретичними міфологемами. Моральні, світоглядні, а подекуди суспільно-політичні спроби поєднати вказані вище ідеї, інколи несумісні за своєю суттю, великою мірою і визначали формування того образу людини, котрий ми називаємо модерним.

Важливим для формування людських уявлень та цінностей є панування в культурі модерну сцієнтизму, тобто уявлень про науку як конституючу картину світу. Моральні засади суспільства це визначало не останньою чергою. Адже саме в епоху Просвітництва сформувалось уявлення про знання як спосіб досягнення щастя. Для модерну характерні спроби перенесення принципів на-



укового пізнання на тлумачення людської поведінки, поглядів, цінностей і т. ін.

Таким чином, детерміністично-аналітичні методи, сповідувані модерною наукою, визначали універсальний образ дійсності, зокрема уявлення про природу, особистісне та суспільне буття людини. Так, панування каузально-детерміністичних моделей світобачення визначило уявлення про історію як лінійний, цілеспрямований процес і, відповідно, уявлення про місце людини в історичному процесі. Людина не лише в контексті суспільних взаємин, але й подекуди в просторі власних самооцінок розглядалася як засіб реалізації цілей та завдань історичного прогресу.

До того ж, для епохи модерну притаманна не лише віра в абсолютну можливість пояснення світу за допомогою природничих наук, але й віра в універсально-істинну та єдино можливу модель світу і людини зокрема. Це дає змогу багатьом дослідникам говорити про обоження або ж абсолютизацію розуму як чільну ознаку модерну. Але ж така абсолютизація розуму призводить врешті до тотального панування розуму щодо інших виявів людського, вже не кажучи про спробу будувати суспільний устрій відповідно до раціонально уніфікованої ідеї.

Не випадково в історії сучасної філософії неодноразово зазначалось, що наслідки абсолютизації ідеї розуму в епоху модерну є такою ж мірою релігійною ситуацією, як і віра в потойбічне існування в межах, зокрема, монотеїзму. Для розуміння панівного в епоху модерну образу людини це важливо хоча б тому, що можна усвідомити також іншу проблему. Панування ідеї розуму, обмеженої лишень причинно-наслідковим баченням світу, викликає не тільки відчуття безмежної свободи в знанні, в освоєнні світу, але й відчуття страху та безсилля щодо абсолютного. Які ж наслідки тотальності ідеї розуму мала для особистісного та соціокультурного буття людини і, врешті, як вона вплинула на характер антропологічних теорій?

Одним із найсуттєвіших наслідків для модерної культури став, за визначенням П. Козловського, техноморфізм. Інакше кажучи, техноморфізм є спробою перенесення неорганічно-технічних моделей світу в царину

органічного життя, зокрема в царину людської свідомості та відносин з іншими людьми. На думку багатьох дослідників, саме техноморфізм став суттєвою причиною кризи модерної моделі світу. Адже розуміння в поняттях техніки таких явищ, як історія, суспільні стосунки та осо-бистісне буття людини, породжувало почасти або ж утопічні ілюзії, або ж песимізм як своєрідний розпач перед нездійсненністю визначених суспільних та моральних ідеалів. Власне, за умов технократичного бачення світу людська суб'єктивність тлумачиться лишень як наслідок взаємин з навколишнім світом та іншими людьми. "Характер відносин є конститутивним для людської сутності" — це принцип, певною мірою визначальний для формування образу людини в епоху модерну.

Таке тлумачення суспільного та особистісного буття людини виявило себе в межах філософських та антропологічних теорій у функціональному підході. В цілому функціоналізм можна визначити як своєрідну редукцію суспільних процесів, цілісності людського життя лишень до окремих способів функціонування. Зокрема, в розумінні людського "Я" це призводило до обмеження багатомірності людського тільки певними проявами, що розглядалися як абсолютні та визначальні. Інакше кажучи, ми можемо говорити як про важливу ознаку модерну про своєрідне розчинення людського "Я" в панівних об'єктивних закономірностях культури.

Попри всі ідейні та світоглядні протиріччя, саме породженням епохи модерну були ідеї індивідуальної свободи та автономії особистості, ідеї емансипації, прав людини та громадянських свобод. Звичайно, можна стверджувати, що у своєму баченні людської сутності модерн сповідує або індивідуальну абсолютну волю, або ж цілковите панування суспільного закону, що в суспільній практиці є однаково небезпечним, породжуючи анархізм або політичний тоталітаризм. Але саме ідеям автономності та індивідуальної свободи завдячує своїм існуванням культура сьогодення. Щодо особливостей модерну як суспільної системи та уявлень про сутність людського ми можемо сказати інше. Модерн у своєму тлумаченні свободи був націлений на безмежне кількісне розширення

сфер економічної, наукової та політичної діяльності людини. Саме межі, поставлені природою та соціокультурною реальністю сьогодення, були причиною кризи світоглядних уявлень епохи модерну. Окрім того, технократизм та функціоналізм епохи модерну, з притаманними для них прагненнями до абсолютизації та уніфікації, суперечили ідеальним уявленням щодо абсолютності людської волі, ідеям автономності та самодостатності людського "Я". Це, власне, можна розцінювати як внутрішні протиріччя культури модерну.

## **Суперечливість уявлень про сутність людини в епоху постмодерну. Ідея "втрати суб'єктивності" (М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз). Антропоморфність постмодерну (П. Козловський)**

Визначення постмодерного образу людини пов'язане з багатьма складностями. По-перше, будь-які спроби розглянути історичні типи людського завжди були своєрідними спробами (осмисленими, а інколи й прихованими) оцінити сучасність. Це не лише ускладнює визначення поняття постмодерну, а й дає змогу подекуди ототожнювати постмодерн та сучасне. Окрім того, серед теоретиків культури продовжуються дискусії: чи можна взагалі постмодерн розглядати як осмислення тих процесів, що відбуваються в культурі сучасного? Чи, можливо, постмодерн є лише реакцією на кризу модерного світосприйняття? Але в будь-якому разі відчутні соціокультурні зміни дають змогу говорити принаймні про не-модерність світу. Пошук нових мистецьких форм, соціальних практик, наукових та філософських теорій свідчить, зокрема, про епістемологічне розмежування зі світоглядними засада-

128

ми, які були характерні за часів модерну. Безумовно, подібне розмежування не було одноманітним; це, власне, надало можливість відомому культурологу П. Козловському визначити в межах постмодерну окремі етапи. Зокрема, пізній модерн чи трансавангард, тобто своєрідну естетику передмайбутнього, коли переваги нового вимагають від модерну подолання самого себе. Окрім того, своєрідним виявом постмодерну є анархізм, котрий втілює себе не лише на рівні суспільного життя, мистецтва, літератури, але й, наприклад, у методології науки.

Вищезазначене сприйняття постмодерну викликало прагнення синтезувати безперечні досягнення модерну та звільнити їх від утопічних нашарувань (зокрема у П. Козловського це набуло форми постмодерного неарістотелівського есенціалізму). Саме тому ми можемо почасти розглядати постмодерний образ людини як своєрідний тип самооцінки сучасної людини, але самооцінки, котра ґрунтується значною мірою на протиставленні цінностям та стереотипам епохи модерну; в той же час, постмодерн є певним проектом майбутнього, проектом, не позбавленим утопізму, боротьба з котрим завжди сутнісно вирізняла постмодерн.

Що ж саме сучасні дослідники визначають як особливість постмодерного світобачення? Адже важко не погодитись: якщо постмодерн є не лише мистецьким та філософсько-критичним стилем, то він втілює в собі особливий образ світу та образ людини з характерним для неї світовідчуттям. Власне, теоретики постмодернізму вказують на особливий тип постмодерної чуттєвості як менталітет сучасної людини.

В чому ж відмінність постмодерної чуттєвості? Як зазначалося вище, раціональність світу в епоху модерну усвідомлювалась як панування причинно-наслідкових зв'язків з відповідними ідеалами наукового знання, віри, образності і т. ін. Руйнування ідеалів модерну (характерне для Європи кінця ХІХ — початку ХХ ст.) створило ситуацію пізнавальної та світоглядної невпевненості. Саме в цей час виникає ідея нового "інтуїтивного поетичного мислення" з характерними для нього образністю, метафоричністю та асоціативністю. Зокрема, теоретики пост-

129

модерну вказують на Ніцше та Гайдеггера, котрі розглядали поетичне мислення як адекватний світові спосіб його розуміння. Але навряд чи можна було б говорити про особливу постмодерну чуттєвість, обмежуючись лише теорією поетичного мислення в гуманітарних науках. В епоху постмодернізму "поетичне мислення" займає місце імперативу "здорового глузду" епохи Просвітництва, виходячи таким чином за межі гуманітарного знання, охоплюючи сферу природничих наук, впливаючи на повсякденне людське життя та формуючи певні світоглядні цінності та стереотипи сучасної людини. Зразком може слугувати заувага теоретика фізико-хімічних систем І. Пригожина, котрий зазначав, що серед різноманітної множинності пізнавальних практик його наука посідає унікальне місце поетичного прислуховування до світу.

Але, попри все, проблеми постмодерного бачення світу та особливостей людського буття були найбільш актуальними для теоретиків постструктуралізму та прихильників деконструктивістських концепцій літератури, а також для практики сучасного мистецтва. Власне, характерною для постмодерну є ідея "втрати суб'єктивності", на протигагу панівним концепціям суб'єктивності в епоху модерну. Відомі теоретики постмодерну (зокрема М. Фуко, Ж. Дерріда, Р. Барт, Ж. Дельоз, Ю. Крістева та ін.) розглядали модерні уявлення про самодостатність та абсолютність людського, про безмежність свободи волі лише як наслідки модерного утопізму. На їхню думку, реальність

культури дає змогу говорити лишень про залежність свідомості індивіда від соціальних та психофізичних структур. Тому і набула особливої популярності ідея "смерті людини" Мішеля Фуко: "людина зникне, як обличчя, намальоване на піску". Ідея смерті людини була для М. Фуко своєрідним пізнавальним принципом, котрий уможлилював осмислення сучасного образу людини. В своїй праці "Слова та речі" М. Фуко, вказуючи на особливість сучасності, зазначає: слова та речі поєднані між собою складним опосередкованим зв'язком; праця, життя та мова існують не в просторі людської уяви, а як самостійні системи. Це, власне, і загрожує єдності людини й унеможливує питання про її сутність.

130

"Людина вмирає — залишаються структури". Цей принцип надовго став гаслом сучасного постструктуралізму.

Але М. Фуко завжди усвідомлював, що ідея смерті людини є лише відображенням змін у людському бутті, що відбувалися в ХХ столітті. В іншій своїй праці "Археологія знання" М. Фуко зазначає, що теоретично ця проблема виникла як своєрідне "відсторонення суб'єкта" щодо законів свого бажання (зокрема в психоаналізі), щодо мовних форм (у лінгвістиці) і щодо міфів і правил поведінки (в антропології). На його думку, відтворити образ людини в сучасній культурі означає лише встановити реальну міру залежності людини від соціальних, духовних та матеріальних умов, у котрих вона існує. Зокрема, М. Фуко (як і постструктуралізм в цілому) стверджував залежність людської свідомості від мовних ідеалів і стереотипів сучасності. М. Фуко вводить поняття епістеми, тобто своєрідного проблемного простору культурної епохи. Епістема втілюється в мовних практиках сучасників як визначений мовний код або ж певна мовна норма. Саме пануючі мовні норми і визначають свідомість окремої людини: сучасність вирізняється тим, що людина немовби розчиняється в існуючих мовних структурах. Тобто "мовні коди", визначаючи характер людської свідомості, здійснюють своєрідний контроль над людиною. Таку ситуацію М. Фуко оцінює як "тотальність влади" та "всепіднаглядність", характерні для буття сучасної людини.

Дещо іншу позицію щодо проблеми людської суб'єктивності займав французький дослідник Жиль Дельоз. Не поділяючи ідею щодо підвладності людського життя існуючим мовним практикам, Дельоз висуває ідею "всевладдя бажання". Сила бажання (або в поняттях психоаналізу "лібідо") пронизує всі сфери людського існування як на рівні психофізичної, так і на рівні економічних, історичних, політичних сфер. Це дає змогу Дельозу говорити про обмеженість та підпорядкованість людської волі. На думку Дельоза, підсвідомий характер бажання, формуючи норми, обмеження, цінності людини, дозволяє визначати людину сучасного як "бажальну машину".

131

Але навряд чи можна ототожнювати ідею "смерті людини" з панівним у культурі постмодерну образом людини. Адже навіть серед теоретиків постмодернізму помітне певне повернення до проблем цілісності людського. Зокрема, М. Фуко завжди усвідомлював, що ідея смерті людини повинна мати свої теоретичні межі, інакше зникає сама проблема людини. Визнаний лідер постструктуралізму Ж. Дерріда, будуючи свою теорію на нищівному запереченні автономності та цілісності людського суб'єкта, в одній зі своїх останніх робіт "Психея: відкриття іншого" намагається повернутися до проблеми "фрагментарної особистості". З цієї точки зору цікавою для нас є теорія П. Козловського, котрий розглядає цілісність людського як справжній вияв постмодерного світосприйняття. На його думку, постмодерний образ людського повинен ґрунтуватися на класичній формулі Гегеля: мислити суб'єкт як субстанцію і одночасно — субстанцію як суб'єкт. Аксиомою постмодерну має бути принцип суб'єктивності як неподільної та першоосновної субстанції. Пояснюючи свою позицію, П. Козловський у праці "Постмодерна культура" зазначає: "Культура повинна віднайти такий шлях між утопією автономії та тиском статичної ідентичності, який відкрив би можливість для розвитку індивідуальних форм життя, забезпечував соціальні зв'язки та спроможність відповідного творення власного життя. Це — спроба примирення міркувань про індивідуальну унікальність людини з намаганням побачити сутність людини за арістотелівською традицією"<sup>1</sup>. Існування форми постмодерної культури з відповідними уявленнями про людину Козловський розглядає як необхідні перехідні форми анархо-лібералізму. Той постмодерний есенціалізм, що приходить на зміну анархо-лібералізму, є антропологічним у своїх сутнісних виявах: цілісність дійсності пізнається через осмислення людського, саме людина повинна слугувати моделлю для пізнання дійсності. На його думку, антропоморфність постмодернізму полягає в тому, що особливість людсько-

<sup>1</sup> Козловський П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. К., 1996. С 293.

132

го досвіду переноситься на такі форми, як господарство, наука, мистецтво і т. ін. Власне, і філософія епохи постмодерну можлива як філософія суб'єктивності, як те, що можна визначити як філософську антропологію, що осмислює дійсно існуючі життєві форми людського та буттєві структури свідомості.

Козловський вважає, що для епохи модерну характерним був функціональний підхід до сутності людського, тобто людське "Я" розглядалось як певна функція соціального, психічного або ж природного життя. Такий підхід створював відносно та одностороннє уявлення про людину. Саме тому постмодерн має повернутися, заперечуючи і долаючи недоліки модерну, до ідеї людського як монади: сутністю людського є єдність як підґрунтя людської унікальності. Ця єдність та унікальність людини не може бути знищена у людському існуванні повністю, адже людина є тією сутністю, що виходить за межі світу. Такий постмодерний проєкт образу людини можливий лише за умови синтезу набутків минулого та особливостей тієї культурної ситуації, в котрій існує людина. Зокрема, людина сучасного повинна зберегти як безперечний набуток модерну ідеї прав людини, правових свобод та правової держави. Але свобода людини має ґрунтуватися не на ідеї безмежності можливостей вибору, характерній для модерну, а на здатності усвідомлювати суттєвість та буттєву значущість своїх можливостей.

Таким чином, ми можемо лишень зазначити, що образ людини, сформований в епоху модерну, не відповідає соціокультурним реаліям сучасного. Саме це призвело до руйнування якщо не самих уявлень та світоглядних настановлень модерну, то принаймні до руйнування віри в універсальність та самодостатність його ідеалів. Спроби усвідомити постмодерну реальність людського об'єктивувалися в поняттях волі, бажання, мови, гри, підсвідомого. З іншого боку, спроби відтворити цілісний, "монадний" образ людини існують переважно як своєрідні "проєкти в майбутнє", не дозволяючи нам говорити про реальність повсякденного людського буття. Чи не тому теоретики постмодерну почасти доходять висновку, що відтворення певного статичного образу людини, як і об-

133

разу світу в цілому, в епоху постмодерну є утопічною безглуздістю? Проте сама неможливість відтворити статичний та непорушний образ людини епохи постмодерну дала змогу багатьом сучасним теоретикам дійти іншого висновку: багатомірність людських виявів має розглядатися не лише як історична мінливість та плинність людських уявлень та самооцінок; багатомірність є сутністю людського. Образ сучасної людини можливий саме як тлумачення неповторності й багатомірності людського.

## ***Багатомірність людського буття та сутність людського в епоху постмодерну***

Власне, ідея неповторності та багатомірності сутності людини може на сьогодні розцінюватися як визначальна та вихідна ідея не лише постмодерністської теорії, але й сучасного світосприйняття в цілому. Формування такої ідеї, як констатувалося вище, залежало великою мірою від кризових явищ у пізнавальному та культурному просторі епохи модерну. Саме тому ідея багатомірності набула досить різноманітних виявів у межах філософської антропології, методології науки та природничо-наукових досліджень в цілому, мистецтві та релігійних уявленнях.

Але для нашої теми важливим є те, що розуміння багатомірності людської сутності формувалося в просторі цілісних уявлень про світ. Ідеться про те, що теоретики постмодернізму визначили як хаотичність світу. Бачення світу як хаосу, тобто як позбавленості будь-яких причинно-наслідкових зв'язків, можна розцінювати як одну з чільних ідей постмодерну. Уявлення про упорядкованість, структурованість і детермінованість природних, соціальних та психічних процесів розглядалися лишень як нашарування панівною для модерну образу світу. Недовіру та сумнів щодо будь-яких "моделей світу" слід розглядати не як своєрідний методологічний принцип (як

134

у філософії Декарта), а як необхідний "здоровий глузд" епохи постмодерну. Ідея, зокрема, знайшла своє втілення в теорії Льотара, котрий вважав, що епоха постмодерну ґрунтується на руйнуванні віри щодо "великих ідей", або ж "метаоповідей". На його думку, сучасна епоха є епохою недовіри до універсальних ідей, панування котрих уніфікує та уодноманітнює світ. Але це ще не означає, що постмодерн можна кваліфікувати як своєрідне рівноправне співіснування метаоповідей: сутнісна багатомірність світу дає змогу лише говорити про однакову ймовірність та рівноцінність всіх можливих конститутивних елементів будь-якої системи (людської сутності зокрема). Тому така

невизначеність, хаотичність, еkleктичність світу повинні сприйматись не як чергова "модель", а як буттєво притаманні світу ознаки. Ця багатомірність буття дає змогу таким чином з'ясувати і природу багатомірності та неповторності людської суб'єктивності.

Буттєва багатомірність людського з необхідністю викликає урізноманітнення та рівноцінність виявів людського світовідношення, тобто те, що можна визначити як принцип плуральності людських вчинків, думок, соціальної поведінки тощо. Адже невідповідність сутнісної багатомірності людського та контрольованої одноманітності життя людини є загрозовим для культури та в цілому для людського існування. Серед теоретиків постмодерну така проблема була опрацьована у Ю. Крістєвої, однієї з лідерів французької групи постструктуралістів "Тель Кель". Зокрема, Ю. Крістєва у своїй праці "Полілог" дійшла висновку, що постмодерн треба розуміти не як заперечення, а як плуралізацію раціональності: "Єдиною позитивністю, можливою в сучасну епоху, є збільшення кількості мов, логік, різноманітних сил впливу. Полілог — це плуралізація раціональності як відповідь на кризу західного Розуму. Це той виклик множинності докорінних змін, щоразу цілком специфічних, котрі загрожують нашій культурі і нашому суспільству". На думку Ю. Крістєвої, людина сучасної епохи за своєю сутністю адекватна не якійсь конкретній "моделі світу" чи то моделі соціального устрою; для сучасної людини принциповою є сама можливість існування в умовах

135

множинності соціальних, культурних та пізнавальних практик.

Свого часу П. Козловський також розглядав проблему соціокультурного устрою з точки зору його відповідності сутнісним виявам людини епохи постмодерну. На його думку, сучасна культура вимагає пізнавальної рівноправності та рівнозначності релігійного, утилітарного та культурного знання: засвідчений плуралізм знання є оптимальним для сутнісної самореалізації людини. Але П. Козловський вважав, що розуміння людської свободи як можливості вибору є безперечним ідеалом саме епохи модерну: людина вважала себе вільною за умов якнайбільшої множинності можливостей, сприятливих для її діяльності. Проте безмежне розширення можливостей у певний момент стає негативним (такою точкою саме і є епоха постмодерну). Багатомірність людського "Я" в епоху постмодерну потребує не формального зростання можливостей вибору, а зростання моральної культури особистості. Саме за таких обставин диференціація людського "Я" може стати позитивною основою міжлюдської комунікації. Актуалізація вищезазначених проблем не лише у сфері гуманітарного та природничо-наукового знання, але й у практиці суспільних відносин та й у цілому в характері людського бачення світу, не могла не позначитись на розвиткові філософсько-антропологічної думки. Адже філософська антропологія є, зокрема, саморефлексією та самооцінкою соціо- та етнокультурних реалій. Саме тому одним із завдань філософської антропології має бути методологічне осмислення проблем історичної та сутнісної багатомірності людського, проблем відповідності сутнісних виявів людського та реалій соціокультурного розвитку, проблем особистих та культурних комунікацій і т. ін. В межах філософської антропології спробу світоглядного та методологічного осмислення зазначених проблем здійснив О. Больнов, розглядаючи це як принцип "відкритого питання".

На думку О. Больнова, предметом дослідження філософської антропології має бути людина в її цілісності. Для цього сутнісні аспекти людського мають розглядатися як принципово рівноправні, а також необхідно ро-

136

зуміти сутність людського не в зіставленні з чимось поза-людським (наприклад тваринним світом), а стосовно самої людини. Це дає змогу, розглядаючи окремі вияви людського, не абсолютизувати їх, доводячи до рівня визначального принципу, а розуміти такі вияви в безпосередньому зв'язку з цілісним баченням людини. Але те, що О. Больнов визначає як принцип "відкритого питання", є, першою чергою, запереченням остаточного й непорушного бачення людської сутності. О. Больнов тлумачить принцип "відкритого питання" так: "Суть філософської антропології в тому, що вона не виходить із готової сутності, радше відштовхується від поодинокого феномена й, таким чином, шукає істину за допомогою обережно застосованої робочої гіпотези, згідно з якою цей конкретний феномен якщо і не збігається з людським життям у його цілісності, то, попри все, так глибоко розкриває саму сутність життя, що в такому визначенні ця окрема риса може ставати і зрозумілою, і осмисленою, і необхідною".

## Висновки

Проблема багатомірності людського буття стає на сьогодні визначальною в межах філософської антропології, гуманітарного знання в цілому, а також глибоко пов'язана з новими методологічними пошуками у сфері фізико-математичного та природничого знання. Для нас, своєю чергою, принципово, що важливість указаних проблем можна розцінювати як вияв світоглядних та соціальних змін сучасності, як своєрідне осмислення пануючого на сьогодні образу людини. Образ людини, що постає в межах певної культурної епохи, формує уявлення про особистісне існування людини, співіснування з Іншим, визначає особливості соціального буття людини, уявлення щодо минулого та майбутнього.

Окрім того, соціокультурні та наукові пошуки сьогодення дають нам змогу розглядати багатомірність людського не лише як феномен історичної мінливості образу людини, але й як буттєву особливість сучасної культурної ситуації.

137

## ЗАПИТАННЯ

- Що саме можна визначити як конститутивні чинники "образу людини" певної культурної епохи? - Як ідея "смерті людини" М. Фуко пов'язана із сучасними уявленнями про людину?

- Як саме сцієнтизм визначав образ людини та історичні погляди в епоху модерну?

- Якою мірою принцип "відкритого питання" О. Больнова сприяв вирішенню в межах філософської антропології проблеми багатомірності людського буття?

### РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

"Антропологичний поворот" в філософії ХХ века: Сборник статей. Вильнюс, 1987.

Большое О. Ф. Філософська антропологія та її методологічні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. К., 1996.

Григорьян Б. Т. Філософская антропология сегодня // Новейшие течения и проблемы философии в ФРГ. М., 1978.

Ильин И. И. Постструктурализм. Деконструктивизм. Постмодернизм. М., 1996.

Козловський П. Постмодерна культура // Сучасна зарубіжна філософія. К., 1996. Концепции человека в современной западной философии. М., 1988.

Малявин В. В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. 1991. Кн. 1. Современный человек: цели, ценности и идеалы. М., 1988.

Французская философия сегодня. М., 1989.

138

## Тема 7.

### Екзистенційний та есенційний підходи до витлумачення людини і світу (Віталій Табачковський)

139

Передусім з'ясуємо зміст термінів, котрі містяться в назві даної лекції. Традиційно поняття "*existentia*" означало у філософії "дійсність" на відміну від "*essentia*" як "можливості" (на це вказує М. Гайдеггер у "Листі про гуманізм"). Згодом же їх почали вживати у латиномовному значенні, де "*existentia*" є "існування" на відміну від "*essentia*" як "сутність".

Так ось філософські уявлення про людину, котрі, як ми вже наголошували в попередніх лекціях, прагнули передусім збагнути сутність цієї істоти, досить тривалий час, принаймні починаючи від Платона, тяжіли до того, аби розглядати людську сутність (*essentia*) як таку, котра передує існуванню (*existentia*).

### Різновияви есенційності

Розпочинаючи розмову про філософські уявлення щодо найзагальніших властивостей людини та людського світовідношення, зауважимо, що намагання віднайти сутність будь-якого предмета або явища неминуче пов'язане з редукцією (зведенням чогось складного до більш простого, розмаїтого — до однорідного). Шукаючи сутність, ми обов'язково хочемо дійти до першосутності, а з неї виводити інші характеристики предмета.

Ось як виглядає окреслене прагнення щодо людини у діалогові Платона "Протагор". Один з учасників діалогу —

140

Сократ допитується у іншого: "Мудрість, розважливість, мужність, справедливість, благочестя — то є п'ять означень однієї речі, чи, навпаки, за кожним з цих тлумачень прихована якась особлива сутність і річ, котра має свою особливу властивість, отже вони не збігаються одна з одною? Ти сказав, що вони не позначають одне й те саме, що кожне з даних визначень належить особливій речі, — але ж усі вони є частками добродетності..."<sup>1</sup>

Обмірковуючи наведені твердження, доходимо висновку, що Платон намагається знайти смисловий пункт, де "перетинаються" розмаїті, суперечливі, навіть протилежні вияви людських чеснот, пункт,

де ці вияви збігаються. Такий збіг він убачає в "єдиній доброчинності", котра є загальною підставою для розмаїття окремих маніфестацій даної властивості. Сприймання їх вельми ускладнене безкраєю багатобарвністю хаотичної стихії життя. Зорієнтованість на сутність дає змогу нам якомось упорядковувати цю стихію.

Але за доброчинністю прихована ще одна здатність людська, котра зумовлює нашу націленість на доброчинність. То є здатність людського розуму обирати з-поміж численних житейських спокус те, що має найбільшу значущість, себто обирати благо. Отже, найпершою властивістю людини є розумова здатність, відтак сутність людини — розум. "Лиш один є найсправжніший гріх - то розум, лишень в обмін на нього варто все віддавати; тільки в цьому разі будуть непідробними і мужність, і розсудливість, і справедливість — одним словом, справжня доброчинність", — переконує нас філософ у іншому діалогові<sup>2</sup>.

Ми докладно розглянули один із варіантів обґрунтування філософського погляду на людину як передусім розумну істоту, *homo sapiens*. Існує чимало інших, не менш, а може, й більш переконливих. Засновник новоєвропейського раціоналізму Рене Декарт розглядає розум як найпершу умову людської суверенності, що дає його носієві змогу зберегти "острівець стабільності" у бурем-

<sup>1</sup> Діалог "Протагор" // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1968. С. 237.

<sup>2</sup> Діалог "Федон" // Платон. Соч. Т. 2. М., 1970. С. 28.

## 141

ному морі житейських незгод (останні можуть вселити у мене сумнів щодо будь-чого, окрім самої моєї здатності сумніватися, отже, мати розум). Його сучасник Блез Паскаль обґрунтовує здатність до усвідомлення світу й самоусвідомлення як найвеличніший здобуток людини, цієї стражденної істоти, котра існує на семи вітрах, така собі "мисляча очеретинка": будь-який подув вітру може знищити її, але хай всесвіт розчавить її — людина стане ще вищою й шляхетнішою щодо свого убивці, бо ж вона усвідомлює власну смерть, а всесвіт не відає про свою перевагу над людиною.

Акцентування на розумових здатностях людини мало величезне значення для розвитку її самосвідомості та для її самоствердження у світі. Особливо, якщо врахувати універсальність ранніх різновидів раціоналізму, коли розумові здатності людини розглядалися як осереддя духовності, а також як вияв Космічного Розуму, Божественної розумності світопорядку<sup>3</sup> тощо. Труднощі виникали й загострювались тоді, коли з'ясовувалося, що нерозумності у людським ставленні до світу та до інших людей не менше, аніж розумності, надто ж — коли остання зазнає звуження, приміром до "обчислюючого" інтелекту, до різних механоморфних виявів. Ці труднощі спонукали до критичного перегляду *sapiens*'ного бачення людини. Виникають уявлення про те, що найпершою сутнісною властивістю її є здатність до виготовлення та використання знарядь праці. Розгортається полеміка щодо співвідношення *homo sapiens* та *homo faber*. Починаючи з Артура Шопенгауера, розумовим здатностям протиставляється здатність вольова.

Тут варто привернути увагу читача до одного курйозу, котрий трапився в історії філософських уявлень про людину, позаяк той курйоз засвідчив уразливість есенціалізму — себто пошуків однієї-єдиної "першосутності".

Серед філософів, налаштованих раціоналістично, найрозважливішим, найбільш обережним був, мабуть, Імануїл Кант. Підкреслюючи величезну значущість людського розуму, як і розумності світопорядку загалом, цей мис-

<sup>3</sup> Платон. Соч. Т. 3, ч. 2. М., 1972. С. 496.

## 142

ленник водночас застерігав, що ми можемо давати ті або інші кваліфікації лише тій частині усього сушого, котра потрапила в орбіту нашого пізнавального або практичного впливу, отже, є, так би мовити, "річчю для нас". Окрім останньої, існує частка буття, котра не є даною нам ні у пізнавальному, ні у практичному досвіді. То — "річ у собі" (або ж світ у собі), щодо якої ми не в змозі пропонувати жодних характеристик. Шопенгауер, посилаючись на наведені Кантові розмірковування, почав критикувати їхнього автора за те, що той нібито не зрозумів простої істини: "річ у собі" — то не що інше, як воля, котра й лежить в основі світу та людського ставлення до нього.

Даний курйоз красномовний, оскільки засвідчує, що на місце однієї "першосутності" можна за достатнього бажання, підставити іншу. Дуже істотне, з огляду на питання, котре нас цікавить, те, що "іншу першосутність" можна також, за бажання, звужувати, редукувати до якогось з її виявів. Якщо у Шопенгауера Світова Воля означає "вічне становлення", прагнення, позбавлене мети, то у Фрідріха Ніцше це прагнення конкретизоване: воля є воля до влади. До того ж, у першого розум є

хоча б позитивною похідною від волі (він — засіб усвідомлення "волі до життя"), у другого ж розум кваліфікується як деградація волі до життя.

Щоб у читача не склалося враження, ніби окреслені метаморфози "першосутності" людини стали можливими внаслідок якогось інтелектуального "бешкетування" окремих філософів, наголосимо, що у кожного з них було більш аніж достатньо підстав обґрунтовувати своє бачення питання, котре нас цікавить. А ще інші інтелектуали могли б спростовувати щойно наведені та обстоювати свої версії.

Приміром, якби нідерландському культурологові Йоганові Гейзінзі захотілося обґрунтувати, що та "абсолютно первинна категорія життя", котру він дослідив на величезному історико-культурному матеріалі (гра), є визначальною сутнісною ознакою людини, — це можна було б зробити. Адже якщо гра є всезагальним принципом становлення культури, та ще й водночас тим, що споріднює культуру й природу (бо ж тварини також граються), ви-

143

никають підстави витлумачувати людину як *homo ludens* ("людина, що грається").

Чи не наведене у цій лекції розмаїття визначень сутності людини стало приводом для перегляду самої орієнтації на "першосутність"? Німецький феноменолог Ейген Фінк (1905—1975) у праці "Основні феномени людського буття" обґрунтовує продуктивне для антрополога співвіднесення п'яти сутнісних виявів людини не за принципом ієрархічним: ось — "першосутність", із неї "виводимо" інші, менш важливі, ніж вона. Е. Фінк слушно зауважує лиш те, що, приміром, гра *не менш визначальна*, ніж праця, панування, любов та смерть, що *homo ludens* неможливо відділити від *homo politicus*<sup>4</sup>.

Аби ми могли пересвідчитися, наскільки є продуктивнішим такий підхід, поглянемо на ще один наслідок спроб шукати сутність людини як одну-єдину "першосутність".

### **Чи обмежується питання про сутність людини "суперечністю між сутністю та існуванням"? ("*Homo sapiens* та *sapiens-demens*")**

Вище, коли йшлося про спроби обґрунтувати наявність у людини "першосутності", ми згадували про те, що реальне життя людське складається таким своєрідним чином, що завжди можна відшукати у нім як докази на користь, приміром, переважання розумності над усім, так і докази протилежні. Справді, хіба чорнобильське лихо є підтвердженням розумності людини? А руйнування озонового шару довкіл Землі, тепловий ефект тощо? Людина створила й продовжує витворювати далі таке середовище, до якого сама не може пристосуватися — ні організмично, ні

<sup>4</sup> Фінк Э. Основные феномены человеческого бытия // Проблема человека в западной философии: Сб. переводов. М., 1988. С. 360—361.

144

психологічно (зростає кількість соматичних та нервових захворювань, збільшується імунодефіцит — докладніше про вияви нерозумності див. у лекції 17).

Усі подібні докази роблять щобільш актуальним вже згадуване твердження Едгара Морена: людина не є ані тільки розумна, ані тільки нерозумна істота, вона поєднує одне з іншим, вона амбівалентна, вона: *sapiens-demens* ("розумно-нерозумна").

Але тут виникає ось яке питання. Факти, що ми їх тільки-но навели, — порівняно недавнього походження. Проте подібних фактів чимало також у минулому.

Як же те сталося, що така вочевидь надважлива тема — людської нерозумності й безумства (нею переймалися і філософи античності, й східні любомудри, поети усіх країн, класичні моралісти — Монтень, Паскаль, Руссо) — щезла не тільки зі сповненої ейфорією щодо людських чеснот ідеології гуманізму, котра величним жестом виправдовувала завоювання світу *sapiens*'ом, але й з репертуару антропологічної думки? — запитує Е. Морен. Чому гуманістичний раціоналізм намагався відтіснити безумство *sapiens*'а до початку історичного шляху людства, записував те безумство на рахунок дитячої недорозвиненості або ж вважав безумство сучасної людини лишень відхиленням від норми?

Окресленим антропологічним орієнтаціям дуже посприяв прогресистський оптимізм, котрий переважав у європейській світоглядівій традиції. Оптимізм був невіддільний від уже схарактеризованого нами вище есенціалізму — від переконаності щодо можливості віднайти за кожним виявом людської своєрідності — єдину для всіх людей першосутність. Але ж якщо така сутність — одна-єдина, то вона уявляється як щось незалежне від розмаїття конкретних



індивідуальностей та від їх перебування у певних просторово-часових вимірах. Якщо людська сутність одна-єдина, то вона є однакова й у скіфа, й у прадавнього грека, й у запорізького козака чи сьогоднішнього "нового українця". Себто, орієнтуючись на одну-єдину першосутність, ми можемо піддатися спокусі витлумачувати її як певний ідеал, як "найдосконалішу" субстанцію, котра може лишень частково, з

145

більшою або меншою відповідністю втілитися у конкретнім одиничнім предметі.

Незалежно від того, що є таким предметом, погляд на нього крізь "есенційну" призму дуже нагадує... погляд дитини на свого батька. Дитина бачить у батькові ідеал, модель для наслідування, богоподібне втілення її власних прагнень, втілення досконалості, мудрості, постійності, слави та добродійності, силу, котра породила її до початку її світу й котра тепер її оберігає й підтримує, те, завдяки чому вона, дитина, існує. Таким же уявлявся Плато-нові світ ідей, де, на його думку, перебувають першосутності речей — він їх поіменовує "першообрази"<sup>5</sup>. За подібною схемою конструювалось у Платоновій філософії уявлення про ідеальну державу. Як найдосконаліша сутність, така держава залишається незмінною, вона — у "золотім минулім", а будь-який наступний вияв її є лише деградацією, виродженням, загніванням. Проте за усієї зверненості до минулого тут цілком чітко вимальовується зародок історизму: явища та сутність, що за ними, зіставляються як дві реалії, немовби розділені у просторі й часі (цю обставину ґрунтовно вислідковує Карл Поппер на початку відомої книги "Відкрите суспільство та його вороги").

Але ж історизм, звернений у минуле, можна, за бажання, спрямувати також на майбутнє. Тоді реальні держави можна розглядати як поступове, але неухильне наближення до ідеальної першосутності держави. Відповідно, реальну людину, сутність котрої шукають, можна сприймати як неповне втілення ідеальної першосутності людини або й поступове наближення до такої першосутності.

Чи не у такім історизмові й прогресистським оптимізмові, пов'язаним з есенційним підходом до вивчення людини, — причина слушно підміченої Е. Мореном неуваги антропологів щодо фактів, які не відповідали їхній переконаності у "розумності" людини?

Описана у цій лекції схема уявлень про сутність людини була застосована свого часу К. Марксом для об-

<sup>5</sup> Диалог "Тимей" // Платон. Соч. Т. 3, ч. 1. М., 1971. С. 489—492.

146

ґрунтування тези про радикальну розузгодженість людського існування із сутністю людини та про можливість подолання такої розузгодженості ("приведення існування у відповідність із сутністю"). Незважаючи на те, що Маркс дуже критикував свого попередника в осмисленні даного питання — Гегеля — за розгляд сутності людини як чогось самосущого, а не такого, що має місце, за твердженням Маркса, лишень у "дійснім людським існуванні", — Платонів "есенціалізм" дався і тут взнаки.

Аби теоретично забезпечити згадане "приведення" людського існування у відповідність з ідеально-взірцевою сутністю, довелося "вивести" її за межі людського "мікрокосму" та помістити в систему міжлюдських відносин. Наслідком такого переміщення стала недооцінка внутрішньої сутнісної суперечливості людини, а саме ця внутрішня неоднозначність людини "блокувала" ту гармонізацію людського єства та соціальних умов людського здійснення, те "остаточне подолання" відчуження згаданих умов від реальної людини, котрим опікувався Маркс.

Описана нами ситуація — то ще один курйоз в історії людинознавчих пошуків. Річ у, тім, що, подібно до А. Шопенгауера, К. Маркс був пристрасним опонентом ідеалістично-раціоналістичного погляду на людину. Він зосередив увагу, передусім, на тих сутнісних властивостях людини, котрі незвідні до свідомості, більше того, вважав останню вторинною щодо так званих ментальних (прихованих) чинників людської життєздатності. І все ж націленість на пошук однієї-єдиної першосутності виявилася утопічною.

## **Від монізму — до плюралізму сутнісних властивостей. Про користь розумного гносеологічного обмеження**

Пошук однієї-єдиної першосутності людини у черговий раз обернувся утопізмом через ту саму причину, що про неї ми згадували у першій частині даної лекції, коли ха-

147

рактизували волонтаристську опозицію щодо *sapiens*'ного бачення людини. Якщо така опозиція чиниться за схемою "клин — клином", коли певний різновид "одного-єдиного" намагаються потіснити іншим, вона зовсім не порятовує від того, аби оте інше звужувати, редукувати до певних його виявів, нехтуючи іншими.

Придивімося, справді, до неусвідомлюваних (або незвідних до свідомості) чинників людського життя. Тут і вплив середовища — від ландшафту, флори, фауни, клімату і до соціальних відносин та всього, пов'язаного з ними. Тут і вплив культурних, етнонаціональних традицій, і расові фактори, й мовне середовище. Тут, нарешті, розмаїття підсвідомих потягів, інстинктів і багато що інше. Чи можна звести хоча б усе перелічене до такої "першосутності", як несвідоме? Можна, але то буде дуже схематично. Якщо ж несвідоме зведемо до одного з його виявів, стане ще більш схематично. Найгірше ж, якщо хтось сприйме отаке подвійне зведення сутнісно-роз-маїтого до однорідного як "останнє слово" у пошукові сутності (та ще й "практичні висновки" почне робити).

Отакий схематизм побачив у марксистських уявленнях про людину французький філософ-екзистенціаліст Жан-Поль Сартр. На його погляд, цим уявленням бракувало принаймні одного: їх треба було доповнити уявленнями про несвідоме, властивими психоаналізові. Не зробивши цього, ми прирікаємо себе дивитися на людину крізь призму соціологічних абстракцій. (Та й то не за повним їх переліком: адже є у К. Юнга, приміром, така абстракція, як "колективне несвідоме".) Жертвою окресленої абстрактності стають наші уявлення про "першо-сутність" людини, але не меншою мірою також і бачення конкретної, "ось цієї" особистості. Якийсь там П. Валері або Г. Флобер, якщо когось із них намагаються теоретично осягнути в такий спосіб, — просто "випаровується". Прикладів подібного схематизму безліч. Схематичним є, приміром, зведення характеристик "людини загалом" до вимірів дорослого, внаслідок чого нехтують світовідно-шенням дитини. Схематизмом є ототожнення людини з особою чоловічої статі (на цю обставину звернула увагу Сімона де Бовуар). Схематизмом виявилася й спроба

148

віднайти прообраз людської першосутності у властивостях пролетарів. Для цього довелося, зрештою, постулювати якусь "одвічну сутність соціалістичних робітників" — не реальної істоти, котра змінюється укупі зі світом, а такої собі "платонічної ідеї", чогось одвічного, всезагального й доконче істинного. На реальні події людського життя дивляться у цім разі крізь повчальні міфи. Міфологізуючи конкретні життєві реалії, марксизм припускається того, що у самій серцевині його філософії існує таке собі "незаповнене місце конкретної антропології", — констатує Сартр у "Критиці діалектичного розуму". Додамо, що подібне чиниться щоразу, коли, шукаючи сутність, а отже виходячи для цього на певний рівень абстракції, ми забуваємо про ті межі, серед яких така абстракція залишається істинною. Порушувати ті межі набагато легше, ніж поновлювати.

Авторові цих рядків дуже пам'ятні зі студентських років ритуальні "істматівські" (від слів "історичний матеріалізм") анафеми щодо багатьох різновидів "не суто соціального" бачення людини. У запалі соціологічного редуccionізму тоді, як правило, "нищівно спростовувалися" фрейдизм та неофрейдизм (у той час, як Томас Манн ще в 1936 р. пошанував З. Фрейда як "першопрохідця майбутнього гуманізму", що його стосунки "із силами пекла" стануть значно розважливішими). Такою ж була доля "географічного детермінізму" (на щастя, наш мудрий викладач Кость Ткаченко постійно нагадував, що останній, як і багато інших людинознавчих "-ізмів", містить раціональне зерно).

Звичайно, у полемічному азарті сьогодні багато хто ладен долати соціологічне витлумачення сутності людини за схемою "клин — клином". (Приміром, у публіцистичному есе Петра Вайля "Інша Америка" читаємо: "Географія — найважливіша наука про людину. Це стає щоочевиднішим мірою відступу історії у її державницько-ідеологічній подобі. Визначальне, з'ясовується — хто де звик жити, на якій траві сидіти, під якими деревами. Маркса перемагає не так Форд, як Бокль. Географічні аргументи відривають Абхазію від Грузії, ріжуть на шматочки Боснію, не дають Росії повторювати розумні кроки

149

Чечні. А ще більше тріщать будь-які історико-політичні аналогії, коли перетнеш Атлантику й екватор" <sup>6</sup>.) Проте, якщо використовувати замість принципу редуccionі принцип доповняльності, кожен з подібних підходів до вивчення людини є вельми корисним.

Зокрема, вже згадуваний нами у першій лекції Олександр Кульчицький розробив філософсько-антропологічну характерологію української людини, вдало поєднуючи геопсихічні, расово-психічні, соціопсихічні та культуропсихічні чинники, особливо під кутом зору глибинної психології. В загальнолюдинознавчому ж відношенні він вважає евристично продуктивною думку

психолога Тіле про наявність у людській психіці трьох шарів. Перший — "соматопсихічний" (органічні відчуття, що з ними пов'язаний "біотонус". життєва енергія). Другий шар — "тимопсихічний" — почуття й намагання. Третій — "пойопсихічний" — мислення й свідомо воля. Кожний зі згаданих психічних шарів зазнає впливу географічного середовища. На соматопсихічний шар органічних відчуттів (на самопочуття, прояви життєрадісного чи пригніченого настрою) вельми відчутно впливає "підсоння": теплий і вогкий клімат ослаблює біотонус, життєву енергію, вітряний клімат подразнює нервову систему, кількість сонячного освітлення позначається на настроєві. У "тимопсихічному" шарі за посередництвом процесів учування виявляється вплив "краєвидового мотиву" географічного середовища та динамічних процесів природи. (Приміром, степове середовище з його рівнинним рельєфом та зламним характером переходів від одних природних явищ до інших схиляє до непостійності й контрастності чуттєвого життя.) Найвищий — "пойопсихічний" — шар волі й мислення особливо піддається впливові природних ознак географічного середовища. Приміром, північноукраїнське лісове довкілля суцільністю своїх даностей вимагає від людини активної світосприймальної настановленості. Геопсихічне ж середовище лісостепової височинної смуги, як поле вияву переважно сприятливих

<sup>6</sup> Вайль П. Иная Америка // Иностранная литература. 1996. № 12. С. 231.

150

для людини сил, не творить активної настановленості у світовідчуванні, не сприяє сталості й постійності настрою, що негативно впливає на ставлення до органічного розвитку, до цілісності та індивідуальності. Якщо подібні геопсихічні фактори переплітаються з відповідними історичними, соціопсихічними та культуроморфними чинниками, — таке переплетіння може вилитися у вельми своєрідний тип характеру<sup>7</sup>.

Підсумовуючи все, сказане в цій лекції про спроби філософського визначення "першосутності" людини, дозволимо собі зауваження, що їхня доля дуже нагадує відомий єврейський анекдот про те, як ребе висловлював згоду з двома зовсім протилежними точками зору на одну й ту ж подію, а здивування хлопчика, котрий був при цьому присутній ("як могли мати рацію прибічники альтернативних поглядів?"), ребе вгамував: "Річ у тім, хлопчику, що ти також маєш рацію".

Контрверзи "есенційного" витлумачення людини спонукали до перегляду самого принципу такого витлумачення.

Найбільш повною мірою цей перегляд заявлено у Сартровім різновидові екзистенціалізму. Дорікаючи своїм попередникам, що, навіть заперечуючи поняття Бога, вони залишали незайману переконаність у тім, що сутність людини передує її історичному існуванню, Ж.-П. Сартр пропонує відмовитися від суперечок з приводу "першосутності". Дана пропозиція насажена важливою антропологічною ідеєю: навіть найвірогідніший доказ наявності Бога не порятує людину від себе самої, адже людина — то істота, приречена на свободу (й відповідальність). Людина є лишень тим, що вона із себе робить. Вона витворює власну подобу, а поза цією подобою немає ніякої "сутності". Обґрунтуванню принципової філософсько-антропологічної тези про існування людини, яке передує її сутності, присвячено працю Сартра "Екзистенціалізм — то гуманізм".

Але чи можливе у таких разі порозуміння між людьми? Позитивна відповідь на це запитання пов'язана з визнан-

<sup>7</sup> Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен; Львів, 1995. С 149-162.

151

ням комунікативності людини. Що не людина — то інший проект її існування, проте жоден із таких проектів не є мені чужим, він має універсальну значущість. Його може зрозуміти й відтворити кожна людська істота. "У цім сенсові ми можемо говорити про всезагальність людини, яка, однак, не є даною заздалегідь, але постійно витворюється. Вибираючи себе, я витворюю всезагальне. Я витворюю його, розуміючи проект будь-якої іншої людини, хоч би до якої епохи вона належала"<sup>8</sup>.

Згодом сучасний французький філософ Жан-Люк Нансі запропонує ще більш радикальне подолання "есенціалізму" у витлумаченні людини. На відміну від Сартра, для котрого існування є "першим" щодо сутності, він пропонує визнати, що воно — ані "перше", ані "друге", існуванню ніщо не передує й не простує услід за ним, існування абсолютне, воно тотожне свободі.

Чи означає це, що колізія між "есенційним" та "екзи-стенційним" підходами до вивчення людини спричинила не тільки утвердження другого, але й спробу його прибічників усунути "сутнісне" бачення людини як таке, що остаточно себе скомпрометувало? Гадаємо, ні.

Йдеться лишень про зміну статусу "сутнісного" бачення людини. У середині 70-х років минулої доби Отто Больнов, розглядаючи методологічні принципи філософської антропології, дуже влучно сказав, що "ми мусимо здійснити певний поворот у постановці питання" щодо людської сутності (й

"саме в цьому повороті полягає суть філософської антропології"). Методологічну ж передумову перевероту Больнов вияскавив більш ніж за два десятиліття до того у праці "Філософія екзистенціалізму" (1943). Своєрідність ситуації в тому, що коли екзистенціалізм обстоює пріоритет існування перед сутністю, він фактично ставить існування на місце сутності ("осут-нює" його). Проте, застерігає німецький філософ, співвідношення існування і сутності ні в якому разі не можна брати у розрізі схеми "внутрішнє—зовнішнє". Особ-

<sup>8</sup> *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм — это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990. С. 337.

152

ливість існування в тім, що воно перебуває "потойбіч" усіх змістових даних (див.: Назв, праця. Гл. III, § 2).

Так ось чому ми можемо у пошуку людської сутності робити те, про що мовилося наприкінці попередньої лекції: відштовхуватися від, здавалось би, одиничного явища (наприклад у випадку з данським провісником екзистенціалізму Сереном К'єркегором — від страху, що на нього класичні шукачі сутності взагалі не звертали увагу), але те одиничне виявляється сутнісним. Сутнісним можуть бути і страждання (особливо — уміння стерпіти його), радість, відраза, любовне почуття або протилежне йому тощо. Кожна з таких людських "екзистенціалій" здатна "усутнитися".

Іншими словами, розмірковуємо ми про людину чи про її сутність, дуже важливим є, на думку О. Больнова, утриматися на рівні принципу, сформульованого Г. Плеснером як "принцип відкритого питання" — воно відкрите для нових неочікуваних і незавбачуваних відповідей<sup>9</sup>.

Схожі настановлення притаманні сучасним науковим уявленням про світ. Утіленням їхньої критичності щодо класичного есенціалізму стала назва книжки американського мисленника Річарда Рорті "Філософія та Дзеркало Природи". На його думку, традиційна філософія стала бранкою своєрідної метафори щодо розуму як величезного дзеркала, котре містить різні репрезентації світу, одні з яких точні, а інші — ні. Людське пізнання рухається до все точніших репрезентацій, позаяк кожен з нас має "Дзеркальну Сутність", котра полягає у відкритті сутностей Всесвіту довкіл нас.

Сучасне природознавство відмовляється від ідеалу наукового пізнання як безперервного лінійного сходження до деякої недосяжної, але потенційно існуючої абсолютної істини. Там, де на роль істинної могла претендувати лишень одна теорія, яка начебто мала привілейований доступ до субстантивної основи світу, — з'являється множина теорій та відповідних їм дискурсивних практик.

Приміром, космофізичне світоосягнення здійснюється

<sup>9</sup> *Больнов О. Ф.* Філософська антропологія та її методологічні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. К., 1996. С 110.

153

сьогодні "грибницею" новітніх наук про складність: не-рівноважна термодинаміка, синергетика, квантова теорія поля, комп'ютерсайєнс, когнітивні науки, хаосологія, нелінійна динаміка, теорія дисипативних систем, теорія катастроф, теорія особливостей і біфуркацій, теорія фракталів, якісна теорія нерівноважних фазових переходів тощо. Згідно з їхніми даними про фізичні процеси, котрі породили 15 мільярдів років тому наш Всесвіт, *антропне (людське) буття виникло й еволюціонує в ньому спонтанно і лише упродовж кількох мільйонів років — як нестійка цілісність фізичних, біологічних, психічних, соціокультурних, духовних вимірів.*

Випадково виникле на крихітній планеті сонячної системи наше буття є лишень однією з багатьох гілок, на які розгалужується сучасний фізико-космічний процес. Відтак, його майбуття не є гарантованим.

Відштовхуючись од наведених космофізичних уявлень, автори книжки "Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури" слушно вважають, що філософська антропологія має виробити погляд на людину як не тільки багатовимірну цілісність, котра еволюціонує, а й як цілісність, відкриту Всесвітові, історії, творчій активності самої людини. Антропологія має турбуватися про екзистенційну долю людського буття як еволюціонуючої тотальності, про запобігання загроз самозбереженню антропосфери (що породжуються нестримною науково-технологічною активністю людини), про розробку ефективних стратегій захисту антропосфери від будь-яких зазіхань з боку інших видів буття. Особливим аспектом цієї турботи є взаємовідносини людського буття, з одного боку, з буттям тварин, а з іншого — з буттям електронних роботів і комп'ютерних планетарних мереж, які поступово інтелектуалізуються. Задля реалізації окресленого завдання слід, на нашу думку, не протиставляти, "вибраковувати" тощо, а розважливо співвідносити будь-які сутнісні вияви людського.

Пам'ятаєте наведену в першій лекції Шелерову пораду антропологові *бути готовим до здивування?* Цією розважливою нотою, мабуть, найдоцільніше завершити нашу лекцію. Перевага такої розважливості — у тім, що вона

154

спонукає критично та водночас вдумливо, "по-хазяйськи" ставитися до того набутку, котрий людство має у вигляді філософських уявлень про сутність людини. Не відкидати беззастережно жодного з цих уявлень, проте не абсолютизувати їх, пам'ятаючи мудру приказку Федора Достоєвського: "Широка людина. Надто широка". Будь-яка ж "односутність" її обов'язково звузить. Хоча заради справедливості зазначимо, що у реальній практиці людського співжиття те звуження буває неминучим: ми не можемо, наприклад, вважати людину підсудною, не вважаючи її притямною, а отже, розумною; як не можемо без цього дозволити їй брати участь у виборах тощо. "Полісутність" — то свого роду вища математика, але те не означає, ніби скасовується арифметика...

## Висновки

Традиційні філософські уявлення про людину розглядали людську сутність як таку, котра передує існуванню. Даний погляд засновувався на субстанціалізації сутності. Усі класичні витлумачення людської сутності, засновані на пошуках "найпершосутності", мають платоністське підґрунтя.

Посткласичне бачення людини щобільше відходить від пошуків "однієї-єдиної сутності" - на користь уявлення про розмаїття сутнісних властивостей людини. Опо Больнов слушно вважає, що ми не можемо достеменно знати, чи йдеться про певну сумірність сутнісних рис, а чи про їхню непозбуту суперечність. Тому ми не повинні навіть порушувати питання про таку сумірність - досить регулятивної ідеї, яка дає поштовх конкретній роботі з вивчення людини. Враховуючи універсальність досліджуваного філософом-антропологом об'єкта, розумне обмеження - то заперука певності очікувань. Така зміна людинознавчої стратегії пов'язана з переорієнтацією світознавчих уявлень у сучасній науці, зокрема з обґрунтованою Р. Рорти відмовою від "метафори Дзеркальної Сутності".

155

## ЗАПИТАННЯ

- Чи не здається Вам, що Платонове уявлення про сутність дуже нагадує витлумачення *essentia* як "можливості", котре провокувало на субстанціалізацію сутності? - Яке з трьох тверджень Ви вважаєте слушним:

— сутність людини одна-єдина...

— такої сутності взагалі не існує...

— людина має розмаїття сутнісних властивостей, між якими — відношення взаємокоординації...

- Як взаємодіють сучасні наукові уявлення про світ і філософські уявлення про людину?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Антропоцентризм і віталізм: сучасний синтез. Луцьк, 2000. Больнов О. Ф. Філософська антропологія та її методологічні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. К., 1996. Лазарев Ф. В., Брюс А. Литтл. Многомерный человек. Введение в интервальную антропологию. Симферополь, 2001.

Лук'янець В. С, Кравченко О. М., Озадовська Л. В. Сучасний науковий дискурс: оновлення методологічної культури. К., 2000. (Ч. I, розд. 3.)

Морен Э. Утраченная парадигма: Природа человека. К., 1995. (Гл. 3, § 1.)

Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem'93: Ежегодник. М., 1994.

Поппер К. У полоні Платонових чарів // Відкрите суспільство та його вороги: В 2 т. Т. 1, гл. 3. К., 1994.

Рорти Р. Філософія и Зеркало Природы. Новосибирск, 1997.

Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это гуманизм // Сумерки богов. М., 1990.

Табачковський В. Родова бівалентність людини як вияв розмаїття порядків буття // Філософська думка. 2000. № 6.

156

## Тема 8.

**Проблема «Я - Інший» як осереддя антропологічної рефлексії (Віталій Табачковський)**

157

Виникнення й розвиток філософської антропології пов'язані з поглибленням і конкретизацією уявлень людини про світ та про саму себе, про своє місце у світі. Конкретизація знайшла своє втілення у значному розширенні природничо-наукового знання (особливо біологічного), а також у розвитку спеціальних наук

про людину: соціології, етнології, лінгвістики, психології. Це не могло не вплинути на філософські розмірковування про людину та людське світовідношення.

З'являються, зокрема, все нові й нові пласти в теоретичному баченні людського "Я". У полі дослідницької уваги опиняється взаємовплив усвідомлюваних та неусвідомлюваних виявів "Я", його мікроособистісних (на рівні окремого індивіда) та макроособистісних (етнонаціональних, загальноцивілізаційних та інших) специфікацій. Стають усе об'ємнішими наші уявлення про ті фактори, які впливають на людське "Я", про рушійні сили його вдосконалення.

Серед сучасних культурологів побутує думка про те, що одна з найбільших сил, котра приводить нашу свідомість до найактивнішого стану й визначає її спрямованість, як і творчу діяльність, є прагнення до іншого. "Інше" — то не просто теоретичне поняття, воно — реальна сила, що діє у бистрині життя. Нам щоразу хочеться іншого, і це інше на кожнім відтинкові, на кожнім наступнім періоді самоусвідомлення культури — своєю чергою також "інше".

Водночас, існують чинники, котрі нерідко утруднюють реалізацію окресленої інноваційної потреби. Потяг до усталеного, звичного і тому безпечнішого, ніж неусталене й незвичне, — то також реальна сила, котра є у людським світовідношенні. Є й чинник психологічний. Відтоді, як виникло самоусвідомлене "Я", з'явилася і здатність його "замикатися" на самім собі.

158

Кожному не раз випадає стикатися з нею у найпростіших побутових колізіях. (Якось довелось почути, перетинаючи кордон, тривалу суперечку між пасажиром та працівником митниці. Кожен закликав іншого: "Зваж на моє становище", — і чув у відповідь: "Ні, ти зваж на моє!" Звичайно, у данім разі переважив працівник митниці. Але бувають ситуації далеко складніші.) Подібне подибується і у міждержавних, і міжкультурних, міжетнічних, міжконфесійних взаєминах. Водночас стає щонагальнішим питання про антропологічну толерантність як умову людського співжиття. Кілька його важливих аспектів розглянемо у цій лекції.

## **Моє "Я" та якісна своєрідність "Іншого"**

Життя сучасної людини стає щобільш комунікативно насиченим. Це і безпосередні міжособистісні контакти, і опосередковані, особливо ті, що пов'язані із засобами інформації. Вони повсякчас ставлять кожного з нас віч-на-віч з малознайомими реаліями. Розважливо поводитися з ними, щоб і себе не втратити, й "Інше" пошанувати — нагальна життєвська та водночас теоретико-антропологічна й культурна потреба.

Злет етнографічних розвідок новітньої доби незмірно актуалізує питання про відчуження й визнання якісної своєрідності етнічних спільнот і цивілізацій, відмінних од тих, що до них належить дослідник. Щобільше з'ясовується неприйнятність беззастережного егоцентризму, до котрого нерідко схильна сучасна людина і наслідком котрого є нездатність розуміти іншого — як у людським середовищі (досить згадати про "європоцентризм" або його не менш односторонні антиподи в інших регіонах планети), так і, тим паче, у нашій ставленні до усього суцього.

Чи не тому видатний французький антрополог Клод Леві-Строс у 60-ті роки минулої доби порушує питання, засадниче як для прикладних, так і для філософсько-антропологічних міркувань: про наявність теоретичних

159

принципів, які мають вкрай важливу практичну значущість, оскільки вони є принципами справді людської комунікації (з іншими людьми, а у перспективі — зі світом загалом).

Саме таким є принцип "Я є Інший" та його зворотна іпостась — "Інший є Я". В одного із засновників філософської антропології Г. Плеснера "іншість" фігурує як передусім "іншість самого себе", котра впливає з ексцентричності людини — її здатності жити "з центру" (як і тварина), проте внаслідок усвідомлення цього центру — переступати його. Відтак "Інший самого себе" стає світоглядно-психологічною передумовою подолання егоцентризму, пов'язаного із самозамиканням "Я".

Щоб збагнути зміст принципу "Я є Інший" як вагомого набутку сучасної гуманістики, варто передусім порівняти його з тим принципом, який переважав у класичних філософських уявленнях про людину. Маємо на увазі провідну світоглядну опозицію новоєвропейської філософії: "Я — не Я".

Позитивна властивість погляду на людину, що ним наснажена згадана дихотомія, є усвідомлення невідчужуваної суверенності людської істоти. Класифікуючи само-покладання ("Я еси") як найперший вияв людської свободи ("Я", що свobodно діє, створює у процесі активності, діяльності свою реальність), Йоган Готліб Фіхте ставить "яйність" (*Ichheit*) понад усе. Суверенному "Я" протистоїть "не-Я". Але в цім разі останнє може бути "скасоване". Аби такого не трапилося, філософське уявлення про наріжний принцип людинознавства передбачає наявність у людини

здатності визначати міру впливу "Я" та "не-Я". Отже, певні передумови для того, аби "яйність" не обернулася беззастережним егоцентризмом, у класичній філософії були.

Водночас "не-Я", котре протистоїть "Я", — то негативна, заперечувальна характеристика будь-чого за межами "Я". Вживаючи дане словосполучення, ми на мовленнєвому рівні задаємо цю заперечувальну інтенцію (заперечується "яйність" "не-Я", останнє ж, зі свого боку, виглядає як заперечення "Я"). І, хочемо того чи ні, така негативна характеристика сприяє субстанціалізації, абсо-

лютизації "Я" як чогось самосущого й самодостатнього. (У німецькій класичній філософії окреслена тенденція знайшла своє втілення у Гегелевих уявленнях про "абсолютний розум", "абсолютний суб'єкт" пізнання або практичної діяльності, у недооцінці особистісного розмаїття соціуму. А в азійських або напівазійських різновидах практичного втілення марксизму — вчення, котре багато чого успадкувало від Гегеля, — недооцінка особистісної насиченості соціуму обертається безмежним "етатизмом", абсолютизацією держави як самоцінності.)

"Інший" же, котрий співвідноситься з "Я", — то вже позитивна, стверджувальна класифікація чогось, що виходить за межі "Я". Стверджувальна спрямованість уявлення щодо іншого — у неухильнім наближенні до визнання його "яйності".

Зауважимо, що такий підхід є дуже близьким до персоналістичних тенденцій української ментальності. В одній із попередніх лекцій ми вже вели мову про дуже дотичну до питання, котре нас зараз цікавить, ідею "конкордизму" (В. Винниченко) — націленість на узгодження усіх елементів буття кожної людини з буттям інших людей, усіх живих істот, усієї природи. Ще одна промовиста історико-культурна паралель: майже того ж самого року, коли К. Леві-Стросом було сформульовано наведене нами раніше теоретико-антропологічне кредо, відомий український, поет-шістдесятник Василь Симоненко публікує у збірці "Земне тяжіння" (1964) своє бачення невідчужувано-особистісного статусу кожного з тих, кого донедавна публічно кваліфікували як "гвинтиків державного механізму" (відома теза Й. Сталіна):

Ти знаєш, що ти — людина, Ти знаєш про це чи ні? Усмішка твоя — єдина, Мука твоя — єдина, Очі твої одні. Більше тебе не буде, Завтра на цій землі Інші ходитимуть люди, Інші кохатимуть люди, Добрі, ласкаві й злі.

161

Звернімо увагу, маніфестується не ствердження власного "Я", але "яйність" іншого. Завершується цитоване спостереження підсиленням далєбі не риторичного запитання: "Знаєш?", — вольовим ствердженням: "Хочеш того чи ні".

Разюча подібність світоглядних орієнтацій поета та вченого наштовхує на думку про одну вельми суттєву особливість того, що можна поіменувувати антропологічною рефлексією (від лат. *reflexio* — розмірковування, спрямоване на самого себе). Антропологічна рефлексія — різновид розмірковувань, котрі є не лишень теоретико-концептуальними. Вона може здійснюватися також у художньо-образній, символічно-алегорійній та інших формах. Саме через це антропологічна рефлексія часто "спрацьовує" як неусвідомлювана її носієм світоглядова схильність до визнання (або ж невизнання) індивідуальної неповторності іншої істоти або особистісної своєрідності іншої людини.

## **Толерантні прозріння "батька антропології"**

Новоєвропейська філософія зробила чимало, аби ствердити суверенність людського "Я", ствердити таку важливу для кожного з нас здатність людини, як спроможність. Вичерпне теоретичне обґрунтування цієї здатності міститься у відомім твердженні Рене Декарта "*Cogito ergo sum*" — "Мислю, отже існую". Даний принцип цілком справедливо розглядають як такий, що розгортається у ланцюжок розмірковувань, котрі завершуються засадни-чим антропологічним висновком про самотворчу здатність людини. "Я мислю — я існую — я можу" — тріада, що лежить у підмуркові європейської культури. Хто втрачає відчуття "я можу" й пристає до альтернативної світоглядної позиції ("я не можу") — опиняється на боці нігілізму, котрий заперечує культурні вартості (М. Мамардашвілі).

162

Сучасна філософська антропологія, поділяючи окреслену переконаність у самотворчій здатності людської істоти (адже остання і справді змушена самотворчістю компенсувати багато чого, що їй бракує у порівнянні з інстинктивною пристосованістю тварин), не може не враховувати також світоруйнівних наслідків творчості. Реальний факт сьогодення — разючі масштаби екологічної кризи, котрі свідчать про появу фундаментального екзистенційно-антропологічного парадоксу: людина часто не в змозі пристосуватись до нею ж витвореного штучного середовища. Наростання

організмичної непристосовності (різке зниження імунітету щодо багатьох забутих захворювань, масовий невротизм, пов'язаний з деструкцією антропосприятливого ландшафту, флори й фауни тощо) раз-у-раз ставить під питання майбуттєвість цивілізації.

З огляду на сказане, філософська антропологія прагне сьогодні не тільки ствердити безмежність самотворчої здатності людини, але й з'ясувати межі цієї здатності, пов'язані з наведеними колізіями. Антрополог опікується не лишень неозорістю самостверджувальних можливостей людського "Я", але й численними обмеженнями, котрі накладаються на нього хоча б існуванням безлічі інших "Я", їхнім розмаїттям, багатоголоссям, поліфонійністю. Антрополог змушений рахуватися з тим фактом, що, з одного боку, завдячуючи наявності у людини духовного світу, кожна конкретна особистість є своєрідним внутрішнім універсумом, з іншого ж — розмаїття персональних універсумів утворює щось на зразок мультиверсуму. Відтак, антрополог має постійно дбати про вдосконалення способів осягнення цього мультиверсуму.

Перші спроби віднайти такі способи сягають ще класичного людинознавства. Декартовим розмислам про людську суверенність передують гуманістичні штудії Мішеля Монтеня, сама назва котрих (найадекватніший її переклад українською — "Досвіди-досліди") засвідчувала плюралістичну націленість на співвіднесення персональних всесвітів, особливо — прискіпливого, тонкого й точного, навіть нещадного самоаналізу того, хто робить антропологічні спостереження, — та його погляду на інших. "Ми повинні бути справедливими стосовно інших людей і

### 163

виявляти милосердя й доброзичливість стосовно усіх інших створінь, які того гідні. Поміж нами й ними існує якийсь зв'язок, якісь взаємні зобов'язання" — у наведених словах наявне передчуття того філософсько-антропологічного принципу, котрий нас цікавить і котрий є передумовою міжлюдської злагоди, міжлюдської толерантності.

Концептуалізація ж цього принципу належить мисленникові, що його К. Леві-Строс називає "батьком антропології", — Жан Жакві Руссо. Простежимо за найважливішими етапами згаданої концептуалізації.

Спочатку антрополог опиняється у вельми своєрідній проблемній ситуації, котру можна кваліфікувати як подвійний теоретичний парадокс: 1) пропонуючи вивчати інших людей, передусім найвіддаленіших, Руссо клопотався переважно вивченням однієї, найближчої йому людини — самого себе; 2) через усю його творчість послідовно проходить бажання ототожнити себе з іншим за настійної відмови від ототожнення із самим собою. Подолання окресленого парадоксу відбувається завдяки тому, що антрополог має навчитися пізнавати себе, дивитися на себе об'єктивно й на відстані, немовби на сторонню людину. Через це в основі будь-якого антропологічного дослідження лежить — усвідомлюваний або ж неусвідомлюваний — принцип *сповіді*. Для того, аби людина знову побачила свій власний образ відтворений в інших людях (це і є завданням антропології під час вивчення людини), їй необхідно спочатку відсторонитися від свого власного уявлення про себе. Саме так доходить Руссо принципового твердження: "Я є Інший". Самоспостереження, котре межує зі самозреченням.

Тим самим антропологічна думка знаходить свого роду мисленневий противажіль, завдячуючи якому принцип "*Ego*" ("Я") не переростає в егоцентричну зарозумілість людини — його носія; людська суверенність, здатність до самостояння не переростає у самообожнення людини.

Антропологічний розмисл рухається двома зустрічними напрямками: людина, котра вже повною мірою усвідомила власне "Я", ототожнює себе з іншим (навіть із найбільш віддаленим "іншим", аж до представників тваринного світу); водночас вона відмовляється від усього, що

### 164

може провокувати її на самовідчування "зверхності", вона виявляє сумирність. Ця сумирність стає засадничою, сприяючи відчуванню максимальної спорідненості людини з усім позалюдським. Ситуація виглядає так, що *моє "Я" є не деміург, але найслабший та найскромніший з "Інших"*. У цім К. Леві-Строс справедливо побачив справжнє одкровення "Сповіді" — однієї з найвідмітніших праць Руссо.

Чи сприяє подібний підхід подоланню егоцентричної зарозумілості окремої людини? Безперечно. Чи має окреслений підхід значущість також надіндивідуальну? Має, оскільки окремий антрополог репрезентує певну культуру й певне суспільство. Через посередництво даного антрополога ці останні роблять об'єктом дослідження інші суспільства й інші цивілізації. І якщо таке дослідження неупереджене, антрополог має зрозуміти, що репрезентоване ним суспільство є лишень одним з багатьох інших суспільств, котрі змінювались упродовж століть і були надто розмаїтими й короткочасними. Отже, зауважує французький дослідник, у своїм реальнім колективнім існуванні



людина повинна також пізнати себе як "іншого" до того, як вона зважиться знову претендувати на власне "Я".

Чи є схарактеризований підхід тільки альтернативним щодо класичної доктрини, зокрема Декарта, котра апелювала до суверенного мислячого "Я" і котру Леві-Строс у праці "Неприручена думка" кваліфікує як "пастку персональної тотожності"? Можливо, доцільніше вести мову не так про альтернативність Декарта і Руссо, як про їхню взаємодоповнюваність.

Річ у тім, що у самого Декарта у "Пристрастях душі" можна знайти сюжет, котрий немовби торує стежку до стратегії антропологічного пошуку, притаманної Руссо. Один з невеликих параграфів даної праці (154) має промовисту назву "Що заважає зневажати інших". Не менш промовистим є і його зміст. Людина, котра має відчуття власної гідності, переконаний Декарт, ніколи нікого не зневажає, хоч би була свідком помилок інших, їхніх сла-

<sup>1</sup> *Леві-Строс К. Первобытное мышление. М., 1994. С. 22—25.*

165

бостей, — вона схильна радше вибачати їх, аніж піддавати осуду. Розвиваючи наведену тезу, мислитель зауважує, що людина, котра має власну гідність, не припускається "зверхності", вона "поважає всіх", бо вірить у наявність у них чеснот. (Заради справедливості зазначимо, що даний сюжет все ж опинився немовби на периферії Декартових розмірковувань про людину.)

Як бачимо, питання про толерантне ставлення до "Іншого" мало місце у людинознавчих розвідках і до Ж. Ж. Руссо (окрім Декарта, нагадаємо читачеві також наведене вище висловлювання М. Монтеня). Проте ні в кого, крім Руссо, це питання не набуло статусу принципу, який би послідовно й неухильно спрямовувався на обмеження егоцентричних зазіхань людського "Я" та утвердження толерантності як норми співіснування величезного розмаїття персональних універсумів — і в їхніх індивідуальних, і у соціально-групових, етнонаціональних та інших виявах.

Не випадково питання про співвідношення "Я" та "Іншого" у найсучасніших антропологічних і культурологічних розмірковуваннях набуло звучання як "мотив суверенізації чужого". Приміром, моральнісна метафізика Еманюеля Левінаса націлена на переобладнання світу "Тотожного" з метою, або приналежне до нього "Я" могло приймати "Іншого", шануючи "дипломатичний імунітет" чужоземця. "Феноменологія чужого" Бернхарда Вальденфельса клопочеться про надання йому простору (на протигагу "підпорядкуванню чужого"). А проникливий постмодерніст Жан Бодрійяр у книжці "Прозорість зла" пов'язує оту прозорість якраз із "іншодефіцитом" (інформаційно-технологізований світ, на його думку, "вичерпує Іншого" на кшталт вичерпання сировинних ресурсів), внаслідок чого глобалізація несе із собою "пекло Тежсамості".

Останнє надто актуальне для українства не тільки тому, що його хочуть позбавити своєрідності, а ще й через ту парадоксальну обставину, що наша схильність поша-новувати "іншого" часто доходить до самозабуття, до розчинення себе в "іншому". Отже, маємо вчитися шанувати іншого, не зрікаючися себе.

166

## **Від ідеї антропологічної толерантності до передчування громадянського суспільства**

Імпульс, наданий людинознавству ствердженням "Іншого" як такого, котрий має не менш суттєву значущість, аніж "Я", можна гідно оцінити, порівнявши попередників Ж. Ж. Руссо з його найближчим наступником Імануїлом Кантом (котрий, до речі, ставився прихильно також і до Декартової спроби обстояти ідею людської спроможності).

У праці "Спостереження над почуттям прекрасного й піднесеного" Кант говорить про свої антропологічні убоління (а останні є також виявом не лишень теоретичного, а й суто житейського ставлення цієї мудрої людини до інших людей) так: "Сам я за своїми схильностями дослідник... Був час, коли... я зневажав чернь, котра нічого не знає. Руссо виправив мене... Я вчуся поважати людей". Неважко побачити, що обгрунтований Руссо принцип ставлення до іншої людини витлумачено тут як важливий засіб подолання марнославства для кожного "Я", котре передусім живе поміж іншими людьми, а вже потім теоретично вивчає їх, як, скажімо, дослідник-антрополог. Антропологічні розмірковування щодо проблеми "Я— Інший" виявляються у данім разі не тільки дотичними до двох інших предметних галузей, але й переплетеними з ними. Маємо на увазі філософсько-світоглядне знання, а також правознавство. Дотичність антропології до першого—у тім, що вона ніяк не може обійтися без ґрунтового осмислення особливостей переходу від царини природи, де неподільно панує причинність, до царини свободи, властивої людській істоті. Свобідна

життєдіяльність може бути справді людською, проте лише за умови моральної та правової її регуляції. Особливості згаданої регуляції унаочнюються у сфері співвідношення "Я — Інший".

167

Найявний у Руссо принцип ставлення до інших Кант послідовно проводить через його моральнісне, з тим — правове застосування. При цьому з'ясовується, що моральнісне постійно впливає на правове і навпаки. Кант зауважує, що з почуття рівності випливає ідея справедливості. Перше є мій обов'язок стосовно інших, друге — то усвідомлений обов'язок інших стосовно мене. Для того, аби ці інші мали якесь мірило, ми можемо подумки ставити себе на місце інших, а щоби не бракувало стимулів, нас надихає співчуття до нещастя й біди інших тією ж мірою, як і до наших власних нещастя. Руссоїстські мотиви вчуваються також і у Кантовій пораді бути сумирним, коли співвідносиш свої власні житейські негаразди з негараздами або нещастями інших людей: "...я повинен вважати більшим злом те, від якого позбавляю когось іншого, і меншим злом те, котре терплю я сам".

Це — антропологічні уявлення раннього Канта. Вони знайшли свій розвиток у працях, написаних два, з тим — три з половиною десятиліття пізніше. У "Ідеї всезагальної історії" та підготовчих начерках до неї шлях людини від природи до свободи розглядається як такий, що стелиться через працю, суспільність, культуру (найважливішим стимулом й водночас наслідком розвою котрої є мораль). Надто велике значення має тут суперечлива вдача людини, особливо — її схильність входити до спільноти, водночас чинячи цій спільноті спротив. Побуджена користолюбством, честолюбством або властолюбством людина забезпечує собі певне становище поміж близьких, котрих вона, щоправда, не може терпіти, але без котрих не в змозі й обійтися. Так вона робить перші кроки від варварства до культури. Перспективою цього руху є досягнення правової громадянської держави, членам котрої надана величезна свобода, сумісна, однак, з повною свободою інших.

Ще пізніше, у праці "Антропологія, з прагматичної точки зору" Кант зіставляє дві альтернативні світоглядні орієнтації людини. Перша — егоїзм. Людина сповідує його повсюди, тільки-но вона починає жити, так би мовити, од першої особи, обмежуючи всі свої експектації лишень собою. (Зразу ж, як ми починаємо говорити від

168

першої особи, зауважує філософ, ми скрізь, де тільки можна, "стверджуємо своє улюблене Я" — якщо не відверто, бо ж на перешкоді цьому — егоїзм інших людей, то приховано, прагнучи будь-що піднятися у сприйманні інших.) Протилежна егоїзмові світоглядна настанова — плюралізм. У цім разі людина не зазіхає на те, аби охопити своїм "Я" увесь світ, натомість вона вдовольняється статусом "громадянина світу".

З усіх наведених спостережень І. Канта можна зробити висновок, що його антропологічний розмисел рухається у таких координатах: повага до іншого — рівність — справедливість — плюралізм як позиція, за якої людське "Я" стає "громадянином світу". Себто, маємо рух від передчування громадянського суспільства — до громадянської сумирності й толерантності людини стосовно всієї світобудови. Адже спроба поширити принцип, котрий був передчуванням громадянського суспільства, на Всесвіт, означала водночас і передчування відмови від зарозумілого антропоцентризму (уявлення про людину як кінцеву мету світобудови та центр Всесвіту) — на користь антропоцентризму поміркованого. То було передчуванням переходу від "буянства прав", котрими наділяли "вінець світобудови", — до вкрай жорсткої вимогливості, до "ригоризму космічних обов'язків", що їх має визнати людина, котра усвідомлює себе як суб'єкта світовідношення. Обґрунтування окресленого переходу від космічних прав людини до її космічних обов'язків розгорнуте в етичному вченні Канта, котре сфокусовано у наріжній вимозі до людського "Я", наділеного розумовою здатністю: дій так, аби максима твоєї волі могла стати принципом всезагального законодавства. (Якби найвищою метою природи стосовно істоти, котра має розум і волю, було забезпечити лишень максимальні зазіхання такої істоти — для цього було досить наділити людину інстинктом.) Розумова здатність людини набуває свого найадекватнішого вигляду, коли вона обертається "культурою розуму", найвищою метою котрої є добра воля. Діяльна добра воля у Кантовій кваліфікації подібна коштовному каменю, все інше стосовно неї — не більш ніж її 169 оздоблення. Філософсько-людинознавчий пошук стає у подібнім разі антропологією доброї волі.

Найперша вимога цієї антропології є конкретизацією вищенаведеного твердження про "максиму індивідуальної ("яйної") волі" як "принцип всезагального законодавства". Певна ускладненість даного твердження, виявляється, може бути "заземлена" до настанови найпростішого, буденного розумного егоїзму: "не роби іншому того, що б ти не бажав, аби чинили щодо тебе".

Неперехідна значущість окреслених антропологічних уявлень — у тім, що згодом через філософію неокантіанства вони посприяли теоретичному обґрунтуванню соціал-реформістських програм формування у розвинутих країнах Заходу громадянського суспільства та держави, котра створює правові передумови для реалізації особистої відповідальності кожного громадянина за свою долю та долю суспільства.

Сьогодні антропологію доброї волі маніфестує комунікативна етика відповідальності. В ній знає істотного уточнення кантівський імператив людської поведінки. Кант вважав питання про прийнятність "мого" способу дії для всіх приватною справою "автономного розуму" індивіда. Натомість К.-О. Апель, Д. Бьолер та інші речники консесуально-комунікативної етики пропонують орієнтацію окремого індивіда на те, що його спосіб дії буде прийнятий усіма іншими. Лишень ті норми, практики, проекти є легітимними, які — за умови знання їхніх прямих та побічних наслідків — могли би бути без примусу визнані в процесі аргументації усіма можливими учасниками всезагального громадського обговорення даного питання. Наш вітчизняний дослідник Анатолій Єрмоленко обґрунтовує необхідність розширити "коло учасників" обговорення до усього суцього, яке немовби бере участь у такому дискурсі<sup>2</sup>. А це означатиме, що людина починає ставитися до речей довколишнього світу як до людей, але не ставитися до людей як до речей.

<sup>2</sup> Див.: Єрмоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К., 1999 С 203.

170

За умов глобальної екологічної кризи справді унагальнюється відчуття планетарної відповідальності кожної людини, як і екологічно вивірених переорієнтації всієї системи господарювання.

## **Справедливість, законність, толерантність, повага до "Іншого" — предикати правової держави**

Вище ми мали змогу переконатися, що відношення "Я — Інший" має, як мінімум, три взаємопов'язані складові.

Перша — загальносвітоглядна. Вона стосується ставлення людини до інших людей та до світу загалом, взаємовідносин людини з природою, взаємодії природи й культури, а також ставлення одна до одної різних культур, різних типів цивілізації. Звичайно, це ставлення акумулюється передусім у міжособистісних контактах — чи то в межах одного типу культури, однієї спільноти, а чи в межах відмінних типів.

Саме тому загальносвітоглядні орієнтації, усвідомлювані або ж неусвідомлювані, стають регулятивами людської поведінки у конкретних життєвих ситуаціях. Найчастіш вони набувають вигляду певних моральнісних уподобань.

Проте самих по собі моральнісних уподобань для регуляції буденно-стосункової сфери людської життєдіяльності не досить. Доводиться дбати про те, аби моральнісні настанови набули вигляду певних правових приписів, дотримання котрих може бути контрольоване, позаяк воно втілюється у відповідних учинках. (Адже саме останні є свого роду об'єктивацією нашого внутрішнього "Я", наших душевних станів, — об'єктивацією, звісно ж, відносною, оскільки чужа душа, кажуть — таїна. Та й душа власна не є прозорою після того, як Зигмунд Фрейд віднайшов у ній аж три інстанції: свідоме Я,

171

підсвідомо-інстинктивне Воно та позаіндивідуальне По-над-Я.)

Переконливим аргументом на користь того, що моральнісні уподобання людей мають бути доведені до статусу правових приписів, є доля такого наріжного регулятиву міжлюдських стосунків, як ідея справедливості.

Справді, згадаймо, як часто ми вважаємо справедливим те, що прийнятне для нас, а несправедливим — те, що нам не сприяє. Песимістично ж налаштована людина взагалі схильна кваліфікувати вчинки будь-кого іншого щодо себе як несправедливі. Польський письменник Юліан Тувім якимось запропонував таке іронічне визначення егоїста: це — той, хто дбає більше про себе, аніж про мене. Проте досить поглянути на подібну ситуацію не з позиції буденних взаємин між приватними особами, а з позиції стосунків, приміром, державного службовця, зобов'язаного піклуватися про малоімущих, та цих останніх, і розглядувана ситуація переходить у вимір далекі не тільки етичний. Наведений приклад наштовхує на думку, що наші уявлення про справедливість поперемінно опиняються то на боці моральніших чеснот, то на боці правових взаємин, де ідея справедливості набуває зовсім іншого звучання. Сучасний французький філософ Поль Рікер убачає причину такої

подвійності в тім, що саме питання про справедливість виникає для нас "у формі скарги", нарікання на несправедливість. Сенс несправедливості є більш гірким, більш дошкульним. Адже справедливість — най-частіш те, чого бракує, а несправедливість — те, що панує, й люди мають більш ясне бачення того, чого бракує їхнім стосункам, аніж того, яким чином ті стосунки правильно зорганізувати. (Звернемо увагу читача на промовисту деталь: слово "правильно" однокореневе зі словами "право", "правовий". Таку ж етимологію має і слово "справедливий". Водночас, спільні за походженням перелічені слова також зі словом "правда", а відтак — з край важливою світоглядною дихотомією "Правда — Кривда", крізь яку ми сприймаємо життя, починаючи з перших кроків його усвідомлення — з дитячої казки.)

172

В етико-світоглядному вимірі кваліфікація чогось як "справедливого" тотожна поняттю "доброго". У вимірі ж правовому вона набуває змісту "законного".

Недостатність тільки першого зі згаданих вимірів пов'язана з тим загальновідомим фактом, що розуміння доброго пов'язане з орієнтацією на "добре життя", через що стає невизначеним. Бо ж орієнтація на "добре життя" надає певного сенсу людським прагненням. З іншого ж боку, вона не забезпечує достатнього консенсусу міжлюдським стосункам, більше того — обертається відсутністю консенсусу<sup>3</sup>. Надійнішим є поняття законного, яке робить консенсус можливим.

Чи не тому предикат законності став відмітною ознакою сучасної правової держави — форми самоорганізації суспільного життя, в якій органи влади, службові особи та усі громадяни діють на засадах конституційності й законвідповідності, де, отже, суспільні відносини регулюються завдяки загальнообов'язковості правових норм, а також їхній точності й формальній визначеності. Правова держава забезпечує юридичними засобами максимальне здійснення, охорону і захист основних прав людини. Юридичні приписи, що ними керується правова держава, відображають визнання певної самоцінності кожної людини, а також визнання необхідності виживання людського роду. В такий спосіб забезпечується правова регуляція взаємовідношення "Я — Інший" на рівні стосунків між індивідами, етнічними й соціальними спільнотами, між різними культурами, а також між людством та природою.

Одне з найважливіших завдань правової держави — юридичне забезпечення умов, які сприяють установленню суспільної злагоди.

Але ж у суспільстві часто зіштовхуються інтереси різних прошарків населення. Чи не є ідея суспільної злагоди добрим, проте утопічним сподіванням?

Це питання активно обговорюється у сучасній політичній антропології. Смісловим осередком такого обго-

<sup>3</sup> Рікер П. Справедливе між законним і добрим // Навколо політики. К., 1995. С 188.

173

ворення є, зокрема, співвідношення державної влади та громадянської злагоди. Німецько-американський філософ Ганна Арендт акцентує на тій обставині, що влада незвідна до насильства, вона існує тільки там, де будь-яка спільна дія регулюється загальноновизнаним інституційним зв'язком. "Владі над" передує "влада-могутність у, серед" (громадян). Найнадійнішою владною інстанцією є влада-авторитет, яка ґрунтується не на насильстві, а на посередництві. Саме така влада відповідає здатності людини діяти, й до того ж діяти злагоджено, на основі консенсусу. Оскільки ж у суспільнім житті стикаються часом протилежні інтереси, вже згадуваний нами П. Рікер обґрунтовує таке важливе політико-антропологічне поняття, як "конфліктний консенсус", котрий визначає тип толерантності, який стає конкретним опертям правової держави<sup>4</sup>. Окреслений тип толерантності передбачає передусім стриманість від приневолення. Один зі словників, що на нього посилається цитований нами дослідник, витлумачує здатність толерантно ставитися до чого-небудь як настанову не забороняти й не вимагати, коли це можливо, визнаючи за "Іншим" право на існування відмінностей, його манери вчиняти й мислити інакше, ніж ти сам (аж до визнання права "Іншого" на помилку). Дуже важливі розмірковування як для політичного діяча-державника, так і для кожного з нас, звичайних громадян, чи не так?

## **Декілька слів про толерантнісний етос у буденних міжлюдських стосунках**

З усього вищесказаного можна зробити висновок про переплетеність у філософсько-антропологічних розмірковуваннях мотивів загальносвітоглядних, культурно-комунікативних, а також політично-комунікативних та ек-

<sup>4</sup> Рікер П. Толерантність, нетолерантність, неприйнятне // Навколо політики. С 323.

зистенційно-комунікативних. Усвідомлення наріжного антропологічного принципу "Я є Інший" та його зворотної іпостасі "Інший є Я" — передумова такого нагального соціально-культурного явища, як толерантність.

Коли ми розглядали антропологічні убоління Імануїла Канта, мали змогу переконалися, що найвищим виявом людини як розумної істоти став для німецького філософа той рівень мисленнєвих здатностей, котрий він поіменував "культурою розуму". Полягає ця культура не у здатності ствердити себе за рахунок іншого, а у здатності зрозуміти іншого, отже — у толерантному ставленні до нього. Багато хто критикував Канта за спробу обстояти такі моральнісні регулятиви людської поведінки, які були б придатними для усіх часів та народів, — мовляв, "абстрактний" погляд на реальне людське співжиття! Сьогодні ж пересвідчуємося: подібна абстрактність є настільки конкретною, що без неї співжиття просто неможливе.

Наскільки важливою є антропологічна налаштованість на толерантнісну поведінку — про те свідчить ось який промовистий приклад.

Кілька років тому на одній з міжнародних конференцій зі славістики виступав з доповіддю гарвардський викладач — емігрант із Росії, який читає курс з російської та радянської літератури. Доповідач ділився своїми спостереженнями над тим, як сучасний американський студент сприймає ті місця із "Собачого серця" Михайла Булгакова, котрі викликають і досі щире захоплення у багатьох пострадянських інтелектуалів. Студентів запитували: "Як ви ставитеся до слів професора Преображенського "Справді, я не люблю пролетаріату"?" І що ж з'ясували?.. Погано ставляться американські студенти до наведеного твердження, вважаючи його виявом антидемократичної пихатості й зарозумілості.

Звернімо увагу на деякі найхарактерніші аргументи, що ними обґрунтовували таке неприйняття. "Шаріков — брутальна людина, але й Преображенський — так само брутальний" (читаймо: чужа нетолерантність не є підставою для моєї нетолерантності). "Преображенський... вважає себе кращим од інших, він має людей з будинкового

комітету за нижчу расу. Це нестерпно" (нагадаємо, що "люди з будкому" прагнули "ущільнити" професора в його кількакімнатнім помешканні, і все ж професорська брутальність виглядає неприпустимою). "Нерівність професійна, соціальна, майнова не повинна автоматично обертатися нерівністю людською". Нарешті: "Слід поважати всіх, негоже твердити — ви стоїте на нижчому щаблі розвитку. Це не діалог, таке є образливим і неконструктивним".

Як бачимо, зростання культури світоглядно-антропологічних розмірковувань від Монтеня, Декарта, Руссо й Канта до Леві-Строса, Рікера та інших західних мисленників, а також паралельне вдосконалення етосу громадського співжиття — далось-таки тут знаки. Завдячуючи цьому, в масовій свідомості утвердилися світоглядні настанови, просякнуті повагою до людини, визнанням її неповторності й рівноправності. "Ні в якому разі не є припустимим виправляти незнайому людину — як це робив Преображенський, — не можна показувати їй, що вона помилилася, що вона чогось не знає, — це елементарні умови спілкування американців один з одним та з іншими. Прагнення до компромісу — то не просто зручний тактичний хід вирішення питань. То принцип американського життя, зумовлений суспільним розмаїттям, відсутністю єдиної ієрархічної шкали цінностей — як у культурній, так і в соціальній галузі", — такий важливий антропологічний та, водночас, політологічний висновок, випливає з наведеного прикладу. Виявляється, навіть особиста порядність, якщо вона не доповнюється увагою до потреб інших людей, постає в очах певної частини американської молоді вкрай негативною. Тут нам є чому повчитися.

Стверджувати своє "Я" не за рахунок "Іншого", а, визнаючи його якісну своєрідність, виявляючи зацікавленість у цій своєрідності, творити не тільки свій персональний Універсум, але й міжперсональний Мультиверсум, де кожний "голос" є самоцінним, — хіба це не є справжнім покликанням кожної людини, зважаючи на те, скільки страждань зазнало людство через різні незгоди?

Від першої й до останньої миті наше життя проходить крізь Іншого: спочатку мати (найперше дотикання дитини до об'єктивної реальності й умова виживання), скоро — батько, затим — кохана людина, суспільство, нарешті — трансцендентне. Все це — Інше, а водночас і наше власне "Я", і чи можемо визначити, де воно починається або де закінчується? Ця думка проймає філософсько-

поетичні розмірковування сучасного грецького мисленника Христоса Яннараса "Варіації на тему Пісні Пісень". Прочитайте їх...

## Засновки

Прагнення до "Іншого" є однією з рушійних сил розвою людства. "Інше" та "Інший (-а)" є умовою самовизначення "Я". Людське "Я" може спрямовуватися на заперечувальну та стверджувальну кваліфікацію якісної своєрідності "Іншого". Приклад першої: "Я - не Я", або "Я - Воно"; приклад другої: "Я - Ти", коли між "Я" та "Іншим" встановлюються діалогічні, толерантніюні стосунки взаємо-прийняття.

Антропологічна толерантність - найважливіша світоглядна передумова громадянського суспільства. Втілюючись у відповідні юридичні приписи, вона стає предикатом сучасної правової держави.

Слід, однак, мати на увазі, що для українства питання про ставлення до "Іншого" має парадоксальну своєрідність: наша толерантність дуже часто сягає аж "самозабуття", розчинення себе в "Інших". Цю характерологічну рису, вияс-кравлену сучасними істориками культури (В. Горський), слід долати у процесі національного відродження.

## ЗАПИТАННЯ

- Якою є світоглядно-антропологічна настанова М. Монтеня ?

- Чи мав підстави К. Леві-Строс назвати Ж. Ж. Руссо "батьком антропології"?

177

- Чому навчив Руссо Канта?

- Що таке антропологічний егоїзм та антропологічний плюралізм ?

- Як пов'язані антропологічний плюралізм та громадянськість?

- Що таке "конфліктний консенсус"? - Чому американські студенти-славісти зовсім не в захопленні від професора Преображенського із "Собачого серця" М. Булгакова?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К., 1999.

Кант І. Антропология с прагматической точки зрения // Соч.: В 6 т. Т. 6.

(Передмова. Ч. 1. Кн. 1, §§ 1, 2.)

Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.

Левинас Э. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. К., 1999.

Левинас Э. Тотальность и бесконечное. (Разд. IV) // Избранное: Тотальность и бесконечное. М.; СПб., 2000.

Леви-Строс К. Руссо — отец антропологии // Первобытное мышление. М., 1994.

Рікер П. Навколо політики. К. 1995.

Рікер П. Сам як інший. К., 2000.

Табачковський В. Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософська думка. 2001. № 1.

Фихте І. Г. О понятии наукоучения или так называемой философии // Соч.:

В 2 т. Т. 1. СПб., 1993. (Разд. 8.)

Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень. К., 1999.

178

## Тема 9.

### Соціокультурне та антропокультурне у людськiм світовiдношеннi (Віталій Табчовський)

179

Відмітна особливість класичних філософсько-антропологічних уявлень — чимдалі повніше усвідомлення того, що людину не вивчити, зводячи її властивості тільки до природи. Як можна не помітити, що найбільш біологічніші у людині явища — секс, смерть — водночас найбільше пройняті символами культури? — запитує сучасний французький філософ Едгар Морен. Він же застерігає, що неприйняття "натуралізму" нерідко обертається іншою крайністю — міфом про надприродну людину.

Справді, місце людини у світі зумовлене її здатністю до культурно-покладальної діяльності. Завдячуючи останній, відбувається зміна природи, перетворення її на життєве середовище, адекватне людині, котра — на відміну від тварини — достатньо не володіє інстинктивною пристосованістю до природного оточення. Відтак виникає "заново сформована природа" (А. Гелен): знаряддя праці (техніка) та створене за їхньою допомогою предметне оточення людини, сім'я і шлюб, "соціальні порядки", світ символів тощо. Мірою усвідомлення історичної еволюції та розмаїття цивілізацій природа людини починає сприйматися як така собі м'яка протоплазма. Оскільки люди доволі відмінні між собою у просторі й часі, позаяк вони змінюються від суспільства до суспільства, то ця природа є немовби піддатливий сирий матеріал, форму котрому надає

лишень культура або історія. Зрештою, виникає уявлення, нібито "друга природа" (К. Маркс) цілком підпорядковує собі "першу", "панує" над нею тощо.

Такий зарозумілий погляд можливий лише у разі, якщо ми помислимо взаємозв'язок природного та соціально-культурного за схемою методологічного підходу, відомого під назвою "принципу зняття" наступними стадіями якогось процесу (в нашій випадку — історичного походження людини) — стадій попе-

180

редніх. Справді, хіба може зрівнятися природний інстинкт, притаманний живим істотам, з людським розумом, фантазією, завбачливістю, розрахунком тощо; хіба може змагатися "долюдсь-ка" природа з витворами людського генія? Але, пригадується, якимось у новорічному привітанні телеглядачам всесвітньо відомий диригент симфонічного оркестру зичив їм "тільки здоров'я": бо лишень коли воно є, людина бажає усього іншого, хворий же, зауважив маестро, мріє головним чином про здоров'я. Отак елементарний організмичний фактор може ставати визначальним, а все надорганізмичне має підпорядковуватися йому. А відтак виникає питання: взаємозв'язок "двох природ" — то субординація (від лат. "підпорядкованість молодшого старшому") чи координація (від лат. "взаємовідповідність"), чи, можливо, специфічне поєднання того й іншого? Отже, спробуємо з'ясувати:

— Якими є теоретичні й практичні наслідки субординаційного підходу до різновиявів буття?

— Як він позначається на "антропологічній сприйнятливості" соціуму?

— Як означена сприйнятливість пов'язана з розумінням такої актуальної нині проблеми прав людини?

## **Субординація чи координація розмаїтих форм буття?**

Розуміння співвідношення людського та долюдського пов'язане з більш загальними уявленнями про, так би мовити, архітекtonіку світобудови. Історія культури засвідчує, що ці уявлення завжди поєднували у собі тяжіння до субординативізму — та спроби його заперечення чи принаймні обмеження. Приміром, міфологія містить свого роду монархічну ціннісну ієрархізацію буття. Але вже старогрецькі філософи ставлять її під сумнів: на противагу вертикальній ієрархії "верху" та "низу" тут з'являється горизонтальна — "центру" та "периферії", виникають уявлення про рівність та симетрію космічних сил (Анаксимандр). Повернення до субординативізму в середньовіччі ставиться під сумнів прихильниками ідеї "децентралізації" божественної сфери (погляд на Всесвіт

181

як такий, що його центр — повсюди, а всі місця рівні, особливо виразний у творчості Франсуа Рабле). І все ж переважає намагання звеличувати, а то й обожнювати людину.

Субординаційне витлумачення співвідношення природи та світу людини досить тривалий час живилося просвітницькою ідеєю "сходження", про яку Ф. Ніцше влучно сказав, що зарозуміла сучасна людина знайде стежинку, котра веде простісінько до неї "яко вінця творіння", навіть у слизоті на морському дні.

*Виникнення філософської антропології як самостійної дослідницької галузі пов'язане якраз із критичним переглядом зазначеної зарозумілості.* Цей перегляд живиться уявленням про різновияви буття скоріш як "шари", аніж "сходинки": Н. Гартман заперечує "телеологічний погляд" на останні (начебто спрямовані до заздалегідь встановлених кінцевих цілей), визнаючи, щоправда, відповідність такого погляду потаємному бажанню людини вважати себе метою і вінцем світу. Відповідно, питання про виникнення "вищого" з "нижчого", про генезу виноситься за межі онтології — послідовність різних "шарів" буття береться як факт, а не як доказ походження. Такий підхід дуже імпонував М. Шелерові. Розглядаючи питання про становище людини у космосі, він визнає лише те, що "сходинки" буття "мають вигляд" послідовної генези, проте пояснити останньою появу такої найвідмітнішої ознаки людини, як дух, — неможливо. Водночас Шелер дуже критично сприймав вияви зверхньо-зарозумілого ставлення людини до інших форм буття, обстоював "більш скромне" розуміння значення людського духу та волі.

Одна з істотних причин, котра спонукає до скромності, — та, що "вінець творіння" спричинив такі зміни у середовищі власного існування, які ставлять під питання майбутнє цивілізації та й усього живого на планеті.

Друга причина дуже переплетена зі щойно названою. Вона стосується незвідності взаємозв'язку різних форм буття до схеми "вище — нижче". Засновник філософської антропології, зокрема, зауважував, що, незалежно від спрямованості наших субординативістських зазіхань:

182

скажімо, вважають "більш високу" буттєву форму (приміром життя — відносно неорганічного, свідомість — відносно життя, дух — відносно долюдських форм свідомості в людині й поза людиною) такою, що закономірно виникає з "більш низьких" форм (матеріалізм та натуралізм), або

ж, навпаки, — гадають, що вищі форми буття суть причини нижчих (віталізм та ідеалізм); і те, й інше є сумнівним.

Неприйняття обох згаданих крайнощів мало наслідком вельми своєрідне філософсько-антропологічне витлумачення людської діяльності. Вона постає як особлива іпостась буття, але не щодо пасивного та інертного позалюдського середовища (такою вона уявлялася, зокрема, в деяких екзистенціалістських версіях буття), а щодо діяльних інтенцій усього суцього. "Потік діяльних сил" світу, де ми живемо, спрямований не "згори донизу", а "знизу догори". Справді, яким незалежним постає неорганічний світ — лиш у небагатьох місцях має він щось на зразок "живого". Як незалежно протистоять людині рослини й тварини, оскільки існування тварини значно більше зумовлене існуванням рослини, аніж навпаки. Тваринна організація життя є аж ніяк не тільки здобутком, але й утратою порівняно з рослинною, бо в неї немає вже того безпосереднього спілкування з неорганічним, що є у рослини, завдяки її способові живлення. "Кожна вища форма безсила щодо нижчої і здійснюється не власними силами, а силами тієї, що їй передує"<sup>1</sup>.

Більш скромне розуміння місця людини у світі спонукає до важливого екологічного висновку, який є конкретизацією відомого "закону бумеранга": не можна виснажувати те, що нас енергетично наснажує. Адже навіть якщо ми вважаємо людину вінцем космічної ієрархії, це не усуне того факту, що людська життєдіяльність є елементом більш універсальної буттєвісної сфери — отого "життєвого моря", що в його буремних хвилях і окрема людина, і людство загалом.

Можна безліч разів замислюватися над питанням: прихильне теє море щодо нас чи ні. Дехто з мисленників

<sup>1</sup> Шелер М. Избр. произв. М., 1994. С. 171.

## 183

схильний до позитивної відповіді на це питання. Дехто навпаки. На думку перших, буття сприяє людським прагненням і сподіванням. Інші ж вважають, що людина має самостверджуватися, постійно долаючи ворожі їй буттєві стихії. Найрозравнованіша позиція, мабуть, у тих, хто обстоює поміркований оптимізм. Він, на нашу думку, полягає в розумінні буття як постійного перебігу величезної кількості можливостей. Людина, її життєдіяльність — одна з дуже суттєвих серед них. Наділивши цю істоту здатністю до самоусвідомлення та до досягнення довколишнього світу, буття, так би мовити, дало їй шанс на існування, до того ж досить-таки непогане у порівнянні з іншими різновидями живого. Наскільки здатна ця істота скористатися таким шансом — інша річ. Залежить така здатність від уміння людини позбутися зарозумілості, від її вміння "дослухатися" до всього розмаїття виявів буття.

Йдеться, отже, про вельми важливу переорієнтацію світорозуміння: від уявлень субординативістських, ієрархічних — до гетерархічних (від грецьк. *heteros* — інший; у данім разі маємо на увазі визнання іншості), заснованих на уявленні про поліфонічність буття.

Тим самим може забезпечитися перехід (як у філософсько-антропологічній теорії, так і в реальній практиці людського ставлення до світу) від стратегії "підкорення" й "панування" — до стратегії партнерства.

*Сутнісні властивості людини: взаємодія чи "витіснення"?*

Критичний перегляд ієрархічних уявлень про розмаїття форм буття, зокрема про співвідношення природи та людини, змушує дивитися по-новому також на співвідношення різних сутнісних властивостей людини (розуму, почуттів і волі), на взаємозв'язок природи й духу в людині, взаємодію природних та соціально-культурних виявів людського ества. Вирішальною обставиною, котра

## 184

спонукала до цього, було відкриття ментальних (прихованих, неусвідомлюваних) чинників у людській життєдіяльності.

їх наявність стала доказом спрощеності просвітницької моделі людини — як істоти, "прозорої" для чужого погляду й власного самоусвідомлення. Людське покликання — бути осередком розумної активності, діяльності. Зі сприйманням людиною цієї власної активності співвідносні внутрішні зв'язки виникнення й механізми виявлення будь-якої даності, котра потрапила в орбіту людського світу. Позалюдське буття "поводиться" подібно до того, що самоусвідомлювано витворюється людиною на раціональних засадах, які забезпечують постійний взаємозв'язок мети — і засобів, замислу — та результатів його реалізації. Така модель "взаємопрозорості" людини й світу стимулювала численні спроби остаточного "орозумнення" останнього, надихаючи утопістів різних часів та народів. Проте наслідки подібних спроб щоразу засвідчували певну звуженість того бачення людини, на котрому вони засновувались.



Не стала винятком і та людинознавча теорія, яка виникла у руслі дуже радикальної критики просвітницьких ілюзій, до того ж — апелювала досить часто якраз до ментальних структур людського світовідношення. Маємо на увазі ортодоксальні марксистські уявлення про людину. Причиною такої метаморфози стало все те ж тяжіння до ієрархізму та субординативізму. Погляд на людину не як на природну, а як на соціальну істоту переростав тут у месіанізацію вкрай раціоналізованої, прозорої, спрощено-спрямленої соціальності, котра сприймала розмаїття сутнісних властивостей людини як пластичний матеріал для витворення бажаних, наперед заданих типів. "Месійна" соціальність, керуючись добрими намірами, стає наглядно-репресивною щодо складності власної "архітекtonіки", щодо природи загалом та внутрішньої природи людини, щодо її природних та надприродних поривань, зумовлених, з одного боку, інстинктами, з іншого — духом.

Інакше кажучи, соціум перебирає тут на себе ті зверхньо ієрархічні зазіхання, що були доти властиві лише

185

крайнім ідеалістичним витлумаченням духу. Як тут не згадати Шелерове побажання щодо "більш скромного" розуміння його значення...

До речі, засновник філософської антропології обґрунтував принцип, котрий дає змогу уникнути небезпеки субординативізму. Принцип цей не обмежується вже розглянутою нами ідеєю щодо здійснення наступної форми буття силами тієї, котра їй передує, а обіймає також врахування особливостей впливу "вищого" на "нижче". Взаємодія, взаємовплив різновиявів буття є за такого підходу істотнішими, ніж детермінація.

Саме під окресленим кутом зору з'ясовується неможливість щонайменшого відособлення таких сутнісних властивостей людини, як дух, воля — з одного боку, та "сили потягу" — з іншого. Чи можуть бути дух і воля чимось більшим, ніж керування й управління? Чи може дух зробити більше, ніж пропонувати силам потягу ідеї, а воля — або забезпечувати здійснення цих ідей, або ж ні? Чи варто прагнути при цьому до чогось більшого, ніж пере-спрямування потягів, котрі вважаються негативними? Максималіст обстоюватиме ствердну відповідь, але вона має завелику ціну. Та ціна — репресивне "витіснення" потягів. Перспективу витіснення переконливо описав психоаналітик З. Фрейд: витіснене накопичується у підсвідомості і, якщо досягне критичної межі, — вибухає. Тому розважливому антропологові більше придасться не-максималістське спостереження, зроблене прагматистом В. Джеймсом. Безпосередня боротьба волі супроти сил потягу неможлива й безперспективна; там, де вона має місце, лишень більше збуджуються сили потягу. Звідси важливий антропологічний висновок про те, що людина має навчитися терпіти не тільки інших людей, але й саму себе, зокрема ті схильності, котрі вона вважає поганими, — з ними не варто розпочинати безпосередню боротьбу, краще навчитися долати їх опосередковано, спрямовуючи власну енергію на виконання доступних мені завдань, які моя совість визнає добрими (ще один вагомий аргумент на користь учення про неспротив злу).

Філософсько-антропологічна настанова щодо доцільності не "блокування" й "викорінення", а переспряму-

186

вання суспільно небажаних сил потягу є вельми актуальна для стратегії й тактики виховної та педагогічної роботи, її недотримання обертається ефектом "пропащої сили" (на кшталт відомого героя Панаса Мирного — Чіпки; цю обставину засвідчує чималий "коефіцієнт здібностей" багатьох осіб серед засуджених за ті або інші злочини).

Звичайно ж, ідеться не про "беззась" (еквівалент рос. *"беспредел"*) щодо сил потягу, а про розважливе, "хазяйське" використання потужності їхнього енергетичного потенціалу, завдячуючи переспрямуванню, а відтак — упорядкуванню, регуляції. У А. Гелена є дуже промовисте витлумачення "інституційно регульованої поведінки" як поновлення на соціально-культурнім рівневі втраченої людиною "тваринної надійності інстинкту" (таку інстинктоподібну регуляцію успішно здійснюють архаїчні інститути сім'ї, тваринництва, землеробства). Соціальні антропологи розглядають як засіб подібного поновлення інстинктів також сучасну техніку й технологію. Чималою запомогою для такого погляду є висловлена ще 1877 року Ернстом Каппом ідея "органопроєкції" — витлумачення технічних знарядь як створюваних "за образом і подобою" природних органів (неусвідомлювано); через півстоліття Павло Флоренський дасть цьому явищу виразну філософсько-антропологічну інтерпретацію: людський організм немовби жадає поширитися у просторі, долаючи власну соматичну межу й незмірно збільшуючи сферу впливу людини на довколишній світ.

Але тут перед людинознавством постає вкрай актуальне питання: чи не є субординативістське бачення співвідношення сутнісних властивостей людини виявом на рівні антропологічних розмірковувань реального факту її нестримних владних зазіхань? Саме таку версію людського співвідношення запропонував понад століття тому Фрідріх Ніцше. Сьогодні вона дістала друге дихання в антропологічних уявленнях філософів "постмодерну" (див. докладніше про них у шостій лекції).

У будь-якому разі ідея переспрямування певних людських потягів не втрачає, а набуває все нової значущості.

187

### **Сцблімативність світовідношення (сублімація, надсублімація, десублімація)**

Переспрямування соціально-культурно неприйнятних потягів та інстинктів людини на прийнятні є, за класичною Фрейдовою схемою, не чим іншим, як сублімацією. Найочевидніший вияв останньої — переспрямування надмірної сексуальності, а також агресивності на працю та, ширше, культуру. Саме культура обмежує "первинні потяги", саме вона вимагає значних жертв як у сфері сексуальності, так і людської схильності до агресії. Первісна людина не мала перешкод для цих потягів і в цім розумінні була більш щасливою, ніж сучасна, — підкреслює З. Фрейд у роботі "Невдоволеність культурою". Проте тривалість насолоди таким щастям була мізерною, як і доступність свободи потягів для більшості (у первісній сім'ї ця доступність обмежується однією особою). Відтак жертви, що їх вимагає культура від індивіда, аби уможливити його співжиття з іншими людьми, — виправдані. Таким є загальний висновок фундатора психоаналізу. Водночас, сублімація дуже часто має протилежні наслідки, спричинюючи неврози, — саме вони переважно становили дослідницький інтерес психоаналітиків.

Суперечливість окресленої ситуації була поштовхом також для плідних філософсько-антропологічних роздумів. По-перше, *сублімація розкидається тут як універсально-космічне явище, суть котрого — у тім, що сили "нижчої" форми буття у процесі становлення світу поступово ставляться на службу "більш високій" формі буття* (сили взаємодії електронів слугують атомній структурі, сили неорганічного світу слугують структурі життя і т. д.). У плинові історичного становлення людини сублімація набуває вигляду щобільшого забезпечення організмом зовнішньої енергії для найскладніших процесів, відомих сьогодні, — процесів збудження головного мозку. (За своїми сенсомоторними функціями людський організм не переважає тваринного, проте має зовсім інший розподіл енергії між мозком та іншими органами — лєвова

188

частка її спрямована на живлення головного мозку. Збудження останнього щоразу актуалізує увесь ланцюг переживань, пов'язаних з концентрованою в корі мозку всією історією та передісторією даного організму, що зумовлює величезний надлишок фантазії, котрий не зникає і без зовнішніх стимулів.) Отже, існують могутні космо-енергетично-організмичні передумови переспрямування потужної енергії первинних потягів людини на духовну діяльність.

Не менш вагомі також передумови соціально-культурні, пов'язані з особливостями способу буття людини, з його креативним потенціалом, творчою спрямованістю. Адже творчим актом є будь-яке узагальнення, що має місце у мисленнєвому актові та пов'язаних з ним актах предметно-практичної діяльності людини.

Реальною, відчуваною формою такого узагальнення є вплетення кожного індивідуального вчинку людини у надіндивідуальне утворення, яке у повсякденній мові позначають терміном "загал". Гегель кваліфікував подібне вплетення як входження будь-якої людської дії "до стихії загальності" (у граничному вияві остання виглядає як "всезагальність"). "Загал" — то будь-яка людська спільнота. Первинний її вияв — безпосередньо відчувана нами реальна колективність. Саме тому молодий К. Маркс розглядав будь-які вияви всезагальної свідомості як ідеальну форму того, "живою формою" чого є реальна колективність, реальні способи міжлюдського спілкування, що поза ними неможлива людська діяльність. Навіть коли я щось обмислюю наодинці з собою, я здійснюю акт спілкування, оскільки користуюся суспільно виробленими мисленнєво-мовленнєвими засобами.

Отже, навіть у найінтимніших своїх виявах акти спілкування, або, як їх іще називають, комунікації мають значно більш універсальну перспективу. Коли я спілкуюсь із "ближніми", я спілкуюся в їхній особі з "дальшими" (від етнічних спільнот — до людства), репрезентуючи людство (і водночас як

неповторна індивідуальність), я спілкуюся зі світом як Космосом. Я сприймаю себе як центр світу. Але, завдячуючи духові, я здатен долати своє (й людства) "тут-тепер-буття", моя поведінка стає, за

189

висловом М. Шелера, "відкритою щодо світу", отже, ставлячи собі запитання: "Яким є моє місце у світі?", — я відчуваю себе не тільки центром світу, а й істотою, осереддя буття котрої "ексцентричне" щодо світу, виходить за межі останнього.

Ситуація перебування людини у межах світу та водночас поза ними дуже неоднозначна за своїми наслідками. Це пов'язане з неоднозначністю її передумов. Перелічимо ці передумови, оскільки сама їх послідовність є вельми промовистою.

1. З'являється "ні, ні" стосовно конкретної дійсності довколишнього світу, що в нім конституювалось духовне актуальне буття та його ідеальні утворення.

2. Виникає поведінка, відкрита щодо світу, й невіддільна від неї така пристрасть до безмежного просування у розкриті світову сферу, яка не вдовольняється жодною даністю.

3. Людина не успадковує методи пристосування до навколишнього світу, властиві тваринному життю, а обирає протилежний шлях — пристосовувати розкритий світ до себе.

4. Відтак людина ставить себе поза природою, аби зробити її предметом власного панування. Самоздійснення людини, отже, переростає у свого роду самообожнення. Проте людина — і як духовна, і як жива істота — є лишень "частковим центром духу та поривання", зауважує Шелер.

І від того, якою є взаємодія людського духу з "демонією поривань", вирішальною мірою залежить наслідок згаданого "немов би самообожнення". Варто припуститися їхньої розузгодженості — і "частковість" без достатніх на те підстав почне себе абсолютизувати, зазіхаючи на всеосяжність.

Тим самим філософсько-антропологічні розмірковування виходять на вкрай больову точку людинознавства. Річ у тім, що взаємодія духу та життєвих поривань кваліфікується від прадавніх греків і до Ф. Ніцше та інших сучасних мисленників у термінах "аполлонового" та "діонісового" начал, порушення гармонії котрих обер-

190

гається чималими негараздами, а то й трагедійними катаклізмами людського світовідношення.

*Саме до такого порушення рівноваги різноспрямованих складових людського ества належить явище, котре у Шелерових антропологічних штудіях отримало назву над-сублімації.*

Надсублімація унеможливує взаємодоповнення духу та поривань життя передусім через те, що вона пов'язана з неправомірним звуженням духу і намаганням подати цю звуженість як Всеосяжність. Річ у тім, що "дух" — надто ємне й універсальне утворення. Розум — лишень його складова. Але дух — це, окрім того, також і споглядання ("вбачання сутностей"), низка складних емоційних та вольових виявів: доброта, любов, каяття, благоговіння.

Осереддя надсублімації є, у Шелеровім уявленні, надмірна церебралізація (від лат. cerebrum — мозок), надмірна інтелектуалізація людського світовідношення. Він мовить про "багатовікові вправи в аскезі", що їх чинили пращури сучасної західноєвропейської людини, про вироблення вишуканих "технік" надмірного сублімування, під впливом котрих формувалася ця людина. (Наша співвітчизниця Ольга Гомілко у книжці "Метафізика тілесності" досліджує такі явища як вияви "десоматизації".) Закономірним наслідком цих вправ і технік стало явище, котре сучасний антрополог Г. Буркхардт влучно поіменував як "незбагнена відчуттєвість". Він красномовно описує деградацію, що її зазнало людське світосприймання потому, як природничі науки, намагаючись подолати його антропоморфізм (приписування різним істотам та предметам людських властивостей), потрапили до пастки "механоморфізму", себто почали розглядати світ як механізм.

Механоморфне мислення дуже важливе для світосприймання сучасної людини. Воно сприяє виробленню модельних уявлень, з якими людина має справу щоразу, коли йдеться про причинно-наслідкові відношення. Проте подібне світобачення не тотожне цілісності, якою є неподільне буття. Ця цілісність дана нам, завдячуючи відчуттям. Кожне з п'яти відчуттів — то особливий спосіб комунікації людини зі світом, "вікно", крізь яке світ по-

191

трапляє до нас, кожне з відчуттів — місце "відкритості" світу для людини. Наш організм не є ізольованим од світу, поняття "усередині" та "іззовні" є лишень допоміжними конструкціями. Принцип науки — послідовне знечуттєвлення світу, знебарвлення його внаслідок нехтування якостями, що про них промовляють нам відчуття. Відчуттєва співучасть — то реальна база соціальної поведінки людини. Проте соціальне життя також є механоморфним, відчуттєві зв'язки тут поступаються принципам ієрархії (над людиною — сім'я, над сім'єю — громадянське суспільство, над ним — держава); переважає тут те, що не пов'язане зі співжиттям людей на основі

відчуттєвої інтеракції (з чуттєвою прихильністю до жінки, дітей, друзів, усього найближчого). Оскільки ми існуємо у взаємодії зі світом та одне з одним і ця взаємодія є у своїй основі відчуттєвою, то й сенс нашого життя також є лише тим, що можна відчутти, йому притаманна нерелектуюча природність. Але щоб таке сталося, необхідна постійна чуттєва взаємодія із середовищем існування (світом, повітрям, водою, землею й усім, що дарує земля).

Наводячи подібні антропологічні закиди на адресу механоморфізму, ми далекі від наміру обстоювати лише антропоморфізм. Ідеться про необхідність хоча б урівноваження їх.

Його відсутність обертається численними негараздами. "Застій відчуттів" — явище далєбі не ліпше, ніж "застій" непереспрямованих належним чином інстинктів, одне поглиблює інше, разом же вони сприяють перенакопиченню вітальної енергії, котра не має попиту. Осмислюючи це явище, Шелер вважав, що *органічним наслідком надмірної й неавтентичної сублімації є "повстання природи в людині"* — збурення всього, що є в ній темного, рвучкого, імпульсивного. Така реакція — однібічна, але не більш однібічна, ніж попередня їй доба безмежної аскетичної, спіритуалістичної й, додамо, враховуючи наведені раніш спостереження Буркхардта, механоморфної сублімації. Ознаки подібного "бунту інстинктів" засновник філософської антропології побачив у багатьох явищах минулої доби (міркування, що про них мовиться, оприлюднено 1927 року): це і бунт дитини

192

супроти дорослого, і жінки супроти чоловіка, мас супроти старих еліт, "кольорових" супроти "білих", усього безсвідомого супроти свідомого (навіть перша світова війна — за психологічним ставленням до неї мас, а не політичними причинами, стала своєрідним виявом такого бунту).

*Процес десублімації* виглядає попервах як занижена оцінка духовності, особливо інтелекту, витворів духу та його явно виражених соціальних верств-носіїв. У зв'язку з цим вражає спорідненість усіх нових (на той час) помітних рухів у Європі й Америці: вони здебільшого свідомо ірраціоналістичні, антиінтелектуалістичні й зневажливі щодо духовних цінностей (тут — і антиінтелектуалізм та антизахідний панславизм російського соціалізму, і діонісійський віталізм фашизму, і спалахи еротизму, містицизму, потягу до міфічного менталітету). До речі, схожі зі щойнозгаданими спостереженнями запропонує двома роками пізніш у "Бунті мас" іспанський раціовіталіст Хосе Ортега-і-Гассет (маси втручаються в усе і втручаються насильно, варварство повстає супроти культури тощо). Ще згодом подібні розмірковування щодо антиінтелектуалізму Ф. Ніцше виникають у М. Гайдеггера ("воля до влади" як "воля до волі" тощо), однак тут вони постають уже не антиподом, а завершенням інтелектуалістської надсублімації.

Зауважимо, що відмітною особливістю Шелерова погляду на розглянуті реалії культурного життя Європи є значно більша — у порівнянні з авторами дотичних до нього концепцій — антропологічна розважливість. Якщо Ортега й Гайдеггер убачали у цих реаліях симптоми світоглядної хвороби, мало не катастрофи, то Шелер знайшов якраз ознаки одужання. Західноєвропейське людство так довго зазнавало однібічної сублімації (себто надсублімації), з такою силою прагнуло "вигнати" всю "природу" з людини, сформувало настільки однібічну самосвідомість, сконцентровану на духові, й таке безмірно дуалістичне відчуття життя, що "навіть сотня літ систематичної десублімації навряд чи може зашкодити йому", — зауважує він. *Антропологічним ідеалом тут є*, однак, не протистояння надсублімації та десублімації, а можлива як

193

наслідок останньої *нова рівновага*: раціонального — та ірраціонального, духовного й вітального, ідеї — і почуттєвості, чоловічого й жіночого, загалом же — природи та культури.

Відтак, сучасні філософсько-антропологічні уявлення тяжіють до подолання дуалізму "людина—тварина", "культура—природа". Як слушно вказує вже згадуваний нами Е. Морен, ніщо схоже на Велику Китайську стіну не відмежовує власне людську частку людської істоти від частки тваринної. Біологічне начало в людині — то не лишень сирий матеріал, оброблюваний культурою, апе й "породжуюча матриця" та її енергетичний резервуар. Загалом же *людина своєю природою — істота культурна, по-заяк вона за своєю культурою — істота природна*.

Окреслена взаємозумовленість природного та культурного може бути позначена терміном "антропокультурне". Не заперечуючи соціальної зумовленості культури, даний термін фіксує, на нашу думку, міру антропологічної сприятливості соціуму — те, наскільки останній забезпечує природовідповідність способів людської самореалізації.

## **Міра антропологічної сприйнятливості соціуму. "Приватна частка світу" та усвідомлення прав людини**

Колізії людського світовідшення, спричинені надмірною його сублімативністю, засвідчують, що навіть для сучасних розвинутих суспільств питання про антропологічну сприйнятливість залишається актуальним.

Не випадково аж до сімдесятих років минулої доби на Заході були вельми популярні погляди представників Франкфуртської школи, згідно з якими витоки колізій сучасної людини — у переважанні світоглядної настанови "панування над світом". Логіка панування проймає усі форми життєдіяльності людини: працю, міжлюдські сто-

194

сунки, культуру. Вони стають репресивними, спрямовані на викорінювання всього природного. Соціальність же, пройнята подібною настановою, стимулює тип "одномірної людини", котра, вивільнюючись од підвладності природі, водночас не стає по-справжньому вільною; більше того — людина "втікає від свободи" у нові форми залежності, котрою стає соціальна конформність, пов'язана з прагненням скоріш "мати", аніж "бути".

Згодом окреслені погляди на взаємозв'язок людини та соціуму трансформувалися в умонастрої "нових французьких філософів", де прагнення до панування, до влади над усім сущим вже не розглядається як таке, що втілюється у суто негативній визначеності — у придушенні, примусові, покараннях. Різні типи влади постають тут як здатні породжувати саму відповідну реальність й "ритуали" її осягнення. Прагнення до панування і влади не є привілеєм якоїсь особи або держави, воно втілюється у закамурфльованих стратегіях управління індивідами, нагляду за ними, у процедурах їх ізоляції та перегруповання; через це відносинами влади пройнято будь-яку зі сфер людської життєдіяльності — від школи, лікарського кабінету і до сексуальних стосунків, сім'ї тощо (М. Фуко).

Саме через окреслені обставини роздуми щодо антропологічної сприйнятливості різних форм соціальності посідають нині чільне місце серед людинознавчих розмірковувань західних інтелектуалів. На думку німецько-американського філософа й політолога Ганні Арендт, міра такої сприйнятливості залежить від автономності й взаємоузгодженості двох сфер людського життя — "приватної царини", де кожен із нас може надійно сховатися від негараздів зовнішнього світу, зберігаючи власну індивідуальність (тут відбуваються народження й смерть, любов та зрада, сюди ж належить і сфера економіко-соціальна), та "царини публічної", де у політичній активності здійснюється людська свобода. Порушення невідчужуваності "приватної частки світу", яка належить тільки даній людині, є відмітною рисою тоталітаризму, котрий не визнає стабільності людської природи, вважаючи за можливе змінювати її. Нетоталітарна влада — це влада,

195

котра принципово відрізняється від панування, насильства, оскільки її правочинність пов'язана передусім із довірям до неї громадян, ґрунтовність якої залежить од здатності владних інституцій забезпечувати дотримання прав і свобод людини.

Права й свободи індивіда — то найістотніша противага всесиллю державної влади. Дотримання цих прав є виявом здатності влади до самообмеження. Нехтування такими правами, поєднуючись із небаченими раніш засобами впливу на людину, може призвести до антропологічної деструкції, а то й катастрофи.

Разючі приклади антропологічної деструкції спостерігаються у посткомуністичних країнах, де звільнення від тоталітаризму супроводжується світоглядною розгубленістю, котра межує з "втечею від свободи" (за термінологією Еріха Фромма). Тут наявні дуже низький рівень громадянського самоусвідомлення, пов'язаний з нерозумінням того, що кожна людина має низку вроджених (а не "дарованих") прав, дотримання котрих є обов'язком сучасної держави.

За даними російських соціологів, дуже мало хто з громадян цієї країни має елементарне уявлення про власні права й про права людини загалом. Більшість тих, чиї права, за їхнім власним визнанням, порушувались, нікуди не зверталися з проханням про захист. Дещо кращою щодо уявлень про права людини, але не кращою щодо погляду на можливості їх захисту, є ситуація в Україні. Результати загальнонаціональних опитувань, проведених кілька років тому Центром "Демократичні ініціативи" разом з Інститутом соціології НАН України у межах широкомасштабного проекту "Українське суспільство на межі XXI століття", засвідчують, що дотримання прав людини, а також юридичної допомоги у захисті своїх прав та інтересів не вистачає більш як половині опитаних. Близько половини вважають, що значно погіршилася їхня захищеність від свавілля влади, чиновників. На

питання: "Якби уряд України ухвалив рішення, яке утискає інтереси народу, то як ви вважаєте, чи змогли б ви щось зробити проти такого рішення?" — дві третини опитаних відповідали: "Ні, нічого не зміг би зробити", — а біль-

196

шості з решти було заважко відповісти. Значна частина опитаних жоден із заходів і засобів обстоювання своїх прав та інтересів не вважає настільки ефективним, аби вдаватися до нього. Особливе занепокоєння викликає думка учасників одного із соціологічних опитувань щодо правового статусу юного покоління: майже 80% опитаних вважають, що діти в нашій державі не мають рівних прав.

Всесвітня декларація прав людини наголошує на тім, що права людини належать кожному індивідові лишень через його людську природу (не є куповані або даровані), себто на тій підставі, що він народився людською істотою. Права людини незалежні від національної та релігійної належності, соціального статусу та будь-яких інших характеристик — етнічних, культурних, майнових.

Найфундаментальнішими правами людини можуть вважатися право на життя та недоторканність особи.

Сучасний етап розвитку цивілізації все більшою мірою засвідчує неприпустимість зводити питання про права тільки до прав людської істоти. Масштабність екологічної кризи, внаслідок котрої Земля втрачає щобільше тваринних видів та рослин, незмірно актуалізує, поряд із проблемою прав людини, також питання про право на існування усіх живих істот. Хижацьке використання корисних копалин, своєю чергою, спонукає замислюватися над проблемою "прав усього суцього". Від здатності взаємоузгоджувати три окреслених групи прав залежатиме, зрештою, майбутнє нашої цивілізації.

Дуже важливим для розуміння проблеми прав людини стало також питання про співвіднесення прав нині суцього та прийдешніх поколінь.

## **Висновки**

*Найбіологічніші у людині явища водночас найбільше пройняті символами культури.*

*Проте це зовсім не означає, що, виокремлюючись із природи, людина стає "над" нею. Як слушно застерігає Френсіс Бекон, природа в людині часто буває прихована, інколи пригнічена, але рідко знищена. Примус спонукає природу*

197

*жорстко мститися за себе. Переконливим виявом такої помсти стало "повстання природи в людині", спричинене, на думку Шелера, надмірною субліма-тивністю соціуму та культури, які зазнають найбільших втрат, коли перестають дбати про міру своєї антропологічної сприйнятливості.*

*Прикладом деструктивності антропонесприйнятливої середовища є відчуження громадян від влади у багатьох постсоціалістичних країнах, а також низький рівень громадянського самоусвідомлення, котрий виявляється у царині прав людини.*

## **ЗАПИТАННЯ**

- У чому переваги "координативного" розуміння взаємозв'язку різновиявів буття перед "субординативним"?
- "Дух" та "сили потягу" в людському житті: взаємодія чи витіснення?
- Чим уцербне "механоморфне" світовідношення?
- Право людини на життя — вроджене чи "дароване"?

## **РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА**

*Буркхардт Г. Непонятая чувственность // Это человек. Антропология. М., 1995.*

*Гомілко О. Метафізика тілесності. К., 2001.*

*Морен Э. Утраченная парадигма: Природа человека. К., 1995. (Гл. 1, § 1.)*

*Ницше Ф. О пользе и вреде истории для жизни // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1990.*

*(Гл. 1, § 9.)*

*Політичний портрет України: Бюлетень дослідно-навчального центру "Демократичні ініціативи". К., 1996. № 15.*

*Рікер П. Передмова до "Становища сучасної людини" (1983) // Навколо політики. К., 1995.*

*Шелер М. Положение человека в Космосе // Избр. произв. М., 1994.*

*Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Там же.*

198

## Тема 10.

### Особистісні виміри людського: духовність, свобода, творчість, моральність (Віталій Табчковський)

199

У попередніх лекціях мовилося про те, що спосіб людського буття вирізняється передусім креативною, творчою спрямованістю. Замість тільки пристосовуватися до світу людина пристосовує світ до своїх потреб, прагнень та сподівань. Ця здатність довго зачаровувала людинознавців. Сьогодні вона вже не лише зачаровує, але й серйозно непокоїть.

Проте у будь-якому разі залишається незаперечною та обставина, що ні реалізація, ні регуляція креативного потенціалу людської істоти не є можливою поза здатністю її до внутрішнього смислотворення, пов'язаного з якимось принципом, новим у порівнянні з доллюдськими формами буття.

Такий принцип Макс Шелер убачає у духові. Дух є найширшим поняттям, котре охоплює і те, що вже греки поіменовували розумом, і певний різновид емоційних та вольових актів — таких як, приміром, доброта, любов, пошанування, каяття тощо. Епіцентром же актів, що в ньому дух являє себе у межах кінцевих сфер буття, є особистість<sup>1</sup>.

Духовність — та властивість людського світу, котра репрезентує його *вертикальність*.

...Стривайте-но, — скаже недовірливий читач, зацькований різними житейськими негараздами та вразливими випадками знедуховлення часів "первісного накопичення капіталу", — чи ж такими вже незаперечними є функції духовності? Тут доречно послатися на відомого данського мисленника, котрий зробив дуже багато для утвердження екзистенціальної антропології. Серен К'єркегор відсилає нас до "аргументу Фальстафа", який так розмірковував про духовні якості, притаманні людині: "Що та-

<sup>1</sup> Шелер М. Положение человека в Космосе // Избр. произв. М. 1994. С. 153.

200

ке честь? Чи може вона замінити ногу? Не може. Чи може замінити руку? Не може. Отже, честь є уява, слово, розмальована вивіска?" І відповідає на цю сентенцію: "Звичайно, честь, якщо ти її маєш, нічого з переліченого дати не в змозі, зате, якщо ти її втратиш, може вчинити протилежне — вона може відтяти руку, відтяти ногу, послати у вигнання, гірше од Сибіру. Піди на поле бою і поглянь на вбитих, піди до шпиталю й поглянь на поранених: ніколи не знайдеш ти там чоловіка, котрий був би спотворений так, як той, з ким поквиталася честь..." Переконливе "доведення від протилежного", чи не так?

### Проблема духовності як наріжна для філософської гуманістики

Місце духу в архітектоніці людського способу буття, його співвідношення з іншими буттєвими виявами — давній предмет напружених філософських роздумів. Блез Паскаль вважав людину "дивним предметом природи", позаяк "не будучи спроможною пізнати, що є тіло, вона ще менш здатна пізнати сутність духу; найнезбагненніше ж для неї — яким чином тіло може поєднуватися з духом", а саме у цім поєднанні й полягає особливість людської природи<sup>2</sup>. Незважаючи на складність окресленого питання історія філософської думки містить величезну кількість спостережень щодо взаємозв'язку духовності з "позадуховними" чинниками, як і щодо ієрархії різновиявів духовності та їхнього місця у людській життєдіяльності.

Переповідати усі або принаймні найцікавіші філософські витлумачення духовності у межах однієї лекції — справа малоперспективна. Тому спробуємо зосередити увагу на деяких найхарактерніших підходах до філософського вивчення духовності, котрі мають передусім теоретико-антропологічну значущість. Ми не випадково розпочали розмову з висловлювання Б. Паскаля — він "зловив" чи не найантропологічніше смислове осереддя про-

Паскаль Б. Мысли. М., 1994 С. 74.

201

блеми духовності. Справді, коли йдеться про людину, важко збагнути особливості поєднання тіла з духом, проте ще важче роз'єднати перше й друге — адже загальновідомо, що кожний тілесний жест людини є "одухотвореним". (Ми цілком поділяємо застереження сучасного українського дослідника Сергія Кримського щодо неправомірності буденного, проте часто вживаного у літературі розуміння духовності як альтернативи тілесності, тварності — так це зафіксовано у словнику Даля.) І коли хтось у матеріалістичнім азарті намагався довести абсолютну первинність матеріального щодо духовного, таке доведення поставало вельми сумнівним, як тільки розмова торкалася феномена людини: де в ній "закінчується" матеріальне й "починається" духовне, визначити не випадає. Як неможливо повністю звести людину лишень до її духовних виявів.

Оскільки ж саме людина є для кожного з нас тією "призмою", крізь котру ми дивимося на світ, розмежувати матеріальне та духовне у світобудові також нелегко. Хоча спроб таких у історії думки доволі.

Відтак антропологові доводиться самовизначатися передусім з огляду на дві крайності — спрощено-ма-теріалістичні погляди на духовність, котрі у перспективі зводять її до чогось "вторинного", а тому другорядного, — та не менш спрощені ідеалістичні версії духовності як того, що абсолютно протилежне матеріальному. Перша крайність обертається зведенням складного до "простого", друга ж убачає між ними нездоланну прірву (замість з'ясування непростоти "простого" та його органічного зв'язку зі складним). Приклад першого — зведення духовності до сукупності умовних рефлексів, до детермінації типу "стимул-реакція". Другий підхід є свого роду радикалістським запереченням першого. Він заснований на переконаності у тім, що "дух та природний світ є несхожі, відмінні, зовні ніде не стикаються й не взаємодіють", "не може стояти питання про відповідність реальностей тому, що розкривається у духовнім житті"<sup>3</sup>, "дух є перемога" над "занепалою природою"<sup>4</sup>. За всього

<sup>3</sup> Бердяев Н. Философия свободного духа. М., 1994. С. 27.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 359.

202

антиматеріалістичного пафосу, відчутного тут, виникає питання: чи не містять такі твердження елементи того "надсублімативного" витлумачення духовності, що його критикував М. Шелер (див. про цю критику в попередній лекції)?

На щастя, окрім двох щойно згаданих альтернатив історія світової філософської думки містить чимало витлумачень духовності, котрі тяжіють до з'ясування її буттєвої "вкоріненості". Маємо на думці погляди на духовність та пов'язані з нею реалії як елементи якісно особливого різновиду буття, що завдячуючи йому тільки й можливе ціннісно-сислове забезпечення матеріального. (Промовистий приклад доконечної потреби у таким забезпеченні подибуємо в Антуана де Сент-Екзюпері: ми конструювали літак, він летить вище від усіх, швидше й далі від усіх; зачаровані тим, ми забули... навіщо послали його у політ.) Згадана функція духовності невіддільна від її універсальності або, як кажуть філософи, всезагальності.

Найперше та найпростіше визначення духу, стверджує Гегель, — з'ясування того, що дух є "Я". Останнє, за усієї своєї простоти, має ознаки всезагальності. Так, немовби всупереч згаданих простоті, воно здатне до саморозрізнювання: "Я" протипокладається собі самому, себто робить себе своїм власним предметом, звідсіль знову повертається до єдності з самим собою, відтак дух — то буття "Я", кажучи словами Гегеля, "у-себе-самого". Проте це — лише один бік справи. Інший полягає у тім, що "Я" обстоює себе стосовно безконечного розмаїття світових реалій. Проймаючи їх, дух отримує змогу знову повернутися до самого себе, але вже як єдність безконечного розмаїття буття<sup>5</sup>.

Високо поцінуючи Гегелеве намагання розкрити буттєву вкоріненість духу, М. Гайдеггер акцентує на його тезі про те, що найінтимнішим прагненням духу є прагнення позбутися абстрактності, втілюючись у "конкретне абсолютної об'єктивності", відтак цілком вивільнивши

<sup>5</sup> Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1997. С. 19-22.

203

себе<sup>6</sup>. Слід, щоправда, мати на увазі, що зміст понять "абстрактне" й "конкретне" у Гегеля та в сучасних версіях є доволі відмінним, але водночас і спільним. У Гегелевій версії найабстрактніше мислить "неосвічена людина", котра, приміром, сприймає злочинця тільки як злочинця, "знищуючи в нім усе інше, що становить людське єство"<sup>7</sup>. Дане твердження має чималий теоретико-антропологічний потенціал, оскільки націлює на врахування багатомірності людської істоти. Водночас ця істота постає у розглядуваній версії переважно у своїх мислительних, пізнавальних, значною мірою "спрямлених" виявах.

Сам Гайдеггер рішуче заперечує будь-які варіанти подібного "спрямлення" та спрощення. Він не поділяє жодної з крайностей у витлумаченні духу — чи то у площині "спіритуалізму" (абсолютної відірваності від буття), чи то у площині матеріалізму (рівно як і отожднення духу з уявленням, волею тощо), обстоюючи принципову тезу щодо повернення духу до буття.

Зіставляючи наведені уявлення про дух, не можна не помітити руху філософського розмислу до витлумачення духу як найвищого злету людських можливостей та водночас здатності його "занурюватися" у найглибші шари буття. У Гегеля дух постає як передовсім "мислячий дух", тому його буттєва вкоріненість зрештою набуває вигляду тотожності мислення й буття, себто витлумачується переважно гносеологічно (зводиться до пізнавальної здатності). Надалі філософія долає подібну редукцію, вбачаючи її недостатність у тім, що дух, зведений до пізнання, взаємодіє з буттям, яке також зводиться лише до засобу людського самоствердження (або, як скаже Гайдеггер у праці "Що таке метафізика?" — буття, зведене до сущого, відтак — забуте у своїй самості).



Долаючи гносеологізацію духу, Гайдеггер надає йому виразної екзистенційної забарвленості. Дух постає як "турботливий", "розуміючий",

<sup>6</sup> Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. М., 1993. С. 387.

<sup>7</sup> Гегель Г. В. Ф. Кто мыслит абстрактно // Работы разных лет: В 2 т. Т. 1. М., 1970. С. 391-392.

204

як здатність сприймати буття через "прихильність" до нього <sup>8</sup>. Дух, підкреслимо, стає щобільш етично насиченим.

Тепер зіставимо філософську та філософсько-антропологічну (у "вузькому" розумінні даного терміна) кваліфікації духу, які ствердилися майже водночас. Маємо на увазі Гайдеггерове "Буття й час" (1927 р.) і цитоване на початку лекції Шелерове "Становище людини у Космосі" (1928 р., але книжці передувала доповідь з цієї теми, читана роком раніш у славнозвісній дармштадській "Школі мудрості"). Чи не набуває дух у Гайдеггера тих екзистенційно-антропологічних вимірів, котрі близькі до Шелерового витлумачення духу, — окрім розумності, ще й доброти, любові, пошанування, каяття? Сподіваємось, ми переконали читача в цьому.

Потяг до вивчення духу й духовності у розмаїтті їхніх буттєвих виявів ставав настільки інтенсивним, що, починаючи з шістдесятих років минулої доби, він проникає навіть у марксистський матеріалізм, зумовлюючи його щовиразнішу подальшу "антропологізацію". Такий підхід проглядається вже у фундаментальнім дослідженні Сергія Рубінштейна (відомий московський психолог — наш земляк з Одещини) "Буття й свідомість" (1957 р.), а набуває концептуалізації у підготовчих матеріалах до його книжки "Людина і світ", опублікованих десятиліттям пізніш (і водночас — у наукових розвідках Київської світоглядно-антропологічної школи, заснованої Володимиром Шин-каруком).

Тут містилося кілька принципів ідей щодо буттєвого статусу духовності. Сам факт звертання до поняття "дух", на відміну від таких як "мислення" й "пізнання", знаменував, на думку С. Рубінштейна, перехід філософських розмірковувань зі сфери гносеологічної — до онтологічної. Водночас це означало, що свідомість і духовність є не меншою реальністю, ніж матерія. Людина — то не матерія, а буття; наявність у неї свідомості означає, що усередині одного кінцевого суцього міститься усе суще, котре перебуває поза ним. В таких разі й пізнання світу людиною, і (ширше) усвідомлення його, і (ще ширше) духовне освоєння світу людиною є відношення різних суцхих усередині самої онтології. Це відношення

<sup>8</sup> Див.: Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 134-148.

205

не є або практичним, або теоретичним, або тим і тим водночас, воно є передусім екзистенційним, обіймаючи такі "критерії існування", як, приміром, любов або ненависть <sup>9</sup>.

Дослідження проблем духовності, здійснювані у межах Київської світоглядно-антропологічної школи, тяжіли саме до щойно окреслених тенденцій. То була спроба розробити свого роду антропологізовану онтологію (вчення про буття) — *погляд на світ крізь призму смислонасиченості людського способу буття*. І навпаки — *погляд на людину в багатстві, розмаїтті її взаємин зі світом*.

Однією з інтенцій нової онтології стала виразна націленість на подолання дуалізму матеріального й духовного. Така націленість пов'язана передусім з тим, що у смисловому центрі філософування опиняється проблема людини, і, відповідно, того особливого й цілісного світо-порядку, де можливе самоствердження людини. Світоглядний зміст філософування убачається у виявленні діяльної засади й "практично-духовних" форм єдності людини і світу <sup>10</sup>.

Обґрунтоване Володимиром Шинкаруком *акцентування на практично-духовному боці людського світовідношення виявилось принциповим*, позаяк відкривало перспективу філософської реабілітації всього розмаїття духу. Зміщення акценту на практично-духовні інгредієнти людського ставлення до світу, коли останній постає у людській свідомості як поле особистісних прагнень та сподівань, стало важливим кроком на шляху подолання раціоцентризму, котрий переважав у класичній філософській традиції. Погляд на сутнісні властивості людини як такі, що обіймають єдність розуму, почуттів та волі, погляд на людську почуттєвість як таку, де переважають духовні почуття: віра, надія, любов — усе це істотно розширювало обрій філософської гуманістики й націлювало на поглиблення її змісту, зокрема через звертання до низки неусвідомлюваних параметрів людської життєдіяльності.

Показове з цього приводу витлумачення тако-

<sup>9</sup> Див.: Рубинштейн С. Л. Человек и мир (отрывки из рукописи) // Методологические и теоретические проблемы психологии. М., 1969. С. 355-368.

<sup>10</sup> Человек и мир человека. К., 1977. С. 3—4.

206

го явища, як світоглядна настановленість: у перших працях Київської школи воно стосується усвідомлюваного, котре згодом трансформується у неусвідомлюване (знання, що переходять у "переконання"), проте через два десятиліття світоглядна настановленість витлумачується вже як неусвідомлювана світоналаштованість від початку її появи — за теорією "психологічної настановленості" (рос. "установки") відомого грузинського дослідника Д. Узнадзе.

Відмітна особливість практично-духовного освоєння світу людиною, що на ній постійно акцентують вітчизняні вчені-шістдесятники, — то максимальна "зрошеність" у нім родового, загальнозначущого, надіндивідуального та індивідуально-особистісного. Досліджуючи цю зрошеність, доводиться відходити від уявлень про безумовне переважання суспільно-родового у людській сутності. Бо ж тут має місце як мінімум "мірочна рівновага": суспільне є визначальним тією мірою, якою воно "витримує напруженість" самоцінності особистісного. Практично-духовне освоєння світу є передусім здатністю до екзистенційно-персональної "селекції" загальнозначущого. Акцентуючи на цій обставині, Вадим Іванов доходить принципового теоретико-антропологічного висновку про те, що все "особисте" є зрештою практичною пробою суспільного на його людську спроможність.

Найважливіша передумова такого статусу особистісного — вже згадана раніш універсальність, пов'язана з феноменом духовності. Адже духовне життя особистості обіймає всю "конструкцію" людського світопорядку, постаючи як своєрідна внутрішня дійсність. "Духовний світ є для особистості немовби власним Всесвітом, духовним планетарієм, що в нім можна моделювати будь-які варіанти світопорядку й свого життя у нім"<sup>11</sup>.

Життя у духовнім світі безмежно розширює простір, час і обставини особистого буття, робить особистість буквально всюдисущою. У цім світі власне життя може переживатися багато разів, чуже життя переживається як власне, можливе й навіть неможливе тут набуває плоти, як начебто це було саме життя.

Відтак упродовж одного біологічного життя людина, завдячуючи духовності, проживає безліч життів.

<sup>11</sup> Див.: Мироззренческая культура личности. К., 1986. С. 64.

## **Духовність як безупинна турбота людини про себе**

кщо духовне життя людини — своєрідна внутрішня дійсність, не менш (принаймні!) значуща, ніж світ, котрий довкіл людини, то й клопотів вона завдає також принаймні не менше. Якщо "мікрокосм" є середовищем, де людина "програє", "моделює" будь-які варіанти світопорядку та розмаїття способів свого життя у нім (розмаїття типів власної поведінки), то й значущість його воістину космічна.

Кожен з нас знає хвилини, коли він немовби віч-на-віч, наодинці з Космосом... Літній вечір, пагорб, на котрому ти присів, ущухла суєта, заволоклося темрявою все минуле, що відволікає твою увагу від неминущого, ти дивишся на міради зірок над собою, бачиш Чумацький шлях і раптом прозріваєш — адже то твій шлях. Куди бредеш ним, чоловіче? Чи маєш лад у власній душі, співмірний отому космічному ладові? Чи його даруєш світові, чи допоміг ти "обладнатися" ще бодай хоч одній душі... Так поєднуються для кожного з нас духовність та душевність, так кожна пересічна людина стає хоч трохи — а філософом, хоч на мить — антропологом, котрий співвідносить власне "Я" — з усім "Іншим". Імануїл Кант, переживши таке прозріння, зафіксував його у мудрій екзистенційно-антропологічній формулі: "зоряне небо наді мною — та моральнісний закон у мені". Читач, мабуть, здогадався, що "моральнісний закон" є вельми істотним інгредієнтом і духовності, і душевності.

Звідки ж він виростає, отой моральнісний закон? Коли вище мовилося про те, як мислив співвідношення "людина—світ" Мартін Гайдеггер, ми привертали увагу до ключового поняття, що ним позначив німецький мис-ленник справді людське ставлення людини до світу, — турбота.

Але, якщо такою важливою є турбота про те, що поза людиною, наскільки ж важливою є її здатність турбуватися про саму передумову отієї, спрямованої назовні, тур-боти. Як сказав би психолог, передумовою турботи "екстравертної" є "інтровертна" турбота. Чи не є ця остання свого роду синонімом духовності?

У лекціях з теми "Герменевтика суб'єкта", читаних 1982 року в Коллеж де Франс, Мішель Фуко слушно зауважує, що духовність — не що інше, як спрямування людиною погляду всередину себе. Він посилається на твердження Платона, котрий бачив не лише суто моральні або інтелектуальні, або лише "інтровертні" наслідки такої здатності, але й наслідки "екстравертні", зокрема політичні:

я повинен турбуватися про себе, щоби бути здатним управляти іншими людьми та державою. Така турбота передбачає: здатність до духовної концентрації, здатність любити істину й платити високу ціну за її осягнення, здатність абстрагуватися від усього другорядного, навіть здатність до терплячості у знесенні страждань, до аскези та зречення багато від чого<sup>12</sup>. Духовність є тим пошуком, тим досвідом, що завдячуючи їм людина чинить у самій собі перетворення, необхідні для осягнення істини, проте особливі: М. Гайдеггер поіменував її "істиною буття" — як того, котре довкіл людини, так і буття прихильної до нього оцієї, неповторно-конкретної особистості; або, каже М. Фуко, — щось таке, що дає змогу останній самоздійснитися, дає змогу реалізувати власне буття. На думку Фуко, головне питання європейської філософії (питання про духовність) полягає у тому, чим є перетворення, здійснювані у бутті суб'єкта світовідношення, необхідні для осягнення істини. Йдеться тут, як бачимо, про істину як кінцеву мету не просто певних пізнавальних зусиль, а всієї сукупності таких зусиль, переплетеної з усвідомленням найвищого покликання людини. Здатність, яка забезпечує подібне переплетення, — то наша давня знайома, котра у попередніх лекціях поіменовувалась Кантовим витлумаченням "мудрості" як уміння ставити все добуте знання (котре<sup>12</sup> Фуко М. Герменевтика суб'єкта // Соціо-Логос. Вып. 1. М., 1991. С. 286-287.

209

убезпечує тільки "часткові" цілі людства) у зв'язок з найвищими цілями людства.

Кант кваліфікує таку здатність як "культуру розуму". Фуко пов'яже її також зі "справжнім розквітом культури" власного "Я". Неприйняття ієрархічності "гранднративів", таке типове для філософського постмодерну, поступається тут місцем визнанню неминучості орієнтації духовності на "вертикальні" цінності. "Під культурою маємо на думці деяку систему цінностей, розташованих у певній послідовності й ієрархічно впорядкованих. Ті цінності мають універсальний характер, проте водночас доступні лишень декому..."<sup>13</sup> Щоби нам не дорікнули довільним витлумаченням наведених висловлювань, зауважимо, що вони побудовані "двоюрисно": Фуко вислідковує бачення духовності та культури "Я" Платоном, акцентуючи кілька разів упродовж кожної лекції на величезній екзистенційній значущості подібного бачення для "олюднення" людини.

Відштовхнувшись од спадкоємності наведених філософських та філософсько-антропологічних витлумачень феномена духовності, Сергій Кримський слушно акцентує на тому, що духовність постає як *спосіб "самовибудовування"* людської особистості. Духовність конституюється у вигляді покликання свого носія, позаяк пов'язана з *вибором своєї власної подоби, своєї долі й ролі, зрештою із зустріччю кожного із самим собою*<sup>14</sup>.

Отаким екзистенційно насиченим є сучасне філософське та філософсько-антропологічне бачення духовності як передусім турботи суб'єкта світовідношення про самого себе.

Лейтмотив же усіх згаданих тут розмірковувань — усвідомлення того, що принцип, згідно з яким необхідно турбуватися про себе самого, — то основа власне людської, раціональної поведінки у будь-якій формі активного життя.

<sup>12</sup> Фуко М. Герменевтика суб'єкта // Соціо-Логос. Вып. 1. М., 1991. С. 298-299.

<sup>14</sup> Крымский С. Б. Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 21.

210

Турбота людини про себе, про своє самоздійснення, самореалізацію є водночас турботою про світ; ставлення до себе, котре виходить за межі егоцентризму, поширюється на інших та на цілий світ, найвищою метою такого ставлення стає злагода зі світом та із самим собою. Те, що Григорій Сковорода поіменовував дуже ємним поняттям — "*сродність*".

## **Духовність, творчість, свобода, відповідальність**

усього вищесказаного впливає висновок про нерозривну єдність духовності — та креативного, творчого потенціалу людини. Проте ця єдність далєбі не безпроблемна. Проблематичною є не її єдності, наявність (хоча й таке, на жаль, трапляється), а її спрямованість.

Що маємо на увазі? Коли розмірковують про творчість як рису людського ставлення до світу, кожен, хто вихований на просвітницькому або неопросвітницькому баченні людини-деміурга (таким є і її марксистське бачення), сприймає творчу здатність як властивість переважно позитивну. Адже, завдяки цій властивості, суб'єкт світовідношення має справу не лише з наявним, але й із можливим, здійснює свідомий вибір із розмаїття можливостей і відтак постає як свободна істота, як креатор, мало не співмірний Богові. Але ж співмірною такій свободі має бути також і відповідальність. Ось тут якраз і міститься корінь антропологічної колізії, котру нам належить розглянути.

Чималою підмогою в такому розгляді може стати один із наріжних антропологічних концептів Г. Сковороди — про "вдячність" як "царицю" людяності й духовності, спрямованої на добро

("Вдячний Еродій"). Цей концепт дуже перегукується зі світоглядно-педагогічним уболінням, наявним в "Основах метафізики моральності" Канта — про парадоксальність намагань дати людині якомога більше знань і навичок, не дбаючи про те, чи доброю

211 є та воля, котра буде користуватися обдарованнями духу або властивостями темпераменту.

Сковорода розглядає людину як "народжену на добро". В таких разі її воля до діяння живиться природженим духовним почуттям вдячності до буття. Проте людина може "згубити" цю вдячність, через що в ній пробуджується інше духовне почуття — "обуялість". Душу вдячну й задоволену Сковорода прирівнює до гарного шлунку пташок, який усе споживане перетворює на поживні для них соки, водночас вдячність — це "твердість і здоров'я серця, що приймає все на добро й уміцнює"<sup>15</sup>. Вдячна воля є джерелом "світлого смислу" людських діянь. Ця воля, зауважує філософ, має бути предметом невсипущої людської турботи, максимальної самоконцентрації особистості: "Гей, учися самої вдячності. Вчися, сидячи вдома, літаючи в дорозі, засинаючи й прокидаючись... Хай буде вона тобі найсолодшим і вечірнім, і раннім, і обіднім шматком!"

З огляду на сказане видається вельми спрощеним розхоже ставлення до Г. Сковороди як проповідника втечі людини від світу, від суспільних реалій, як ненависника предметного оточення людини та можливостей його пізнавального освоєння тощо. Він скоріш уболює щодо того, чи отримують будь-які екстравертні вияви творчої активності людини достатнє інтровертне забезпечення — з точки зору смислового спрямування останнього. "Я наук не гуджу і хвалю найостанніше ремесло, однак те гідне огуди, що ми, сподіваючись на них, зневажаємо найвищу науку, до якої відчинено двері будь-якому часові, країні чи статті, статі чи віку..." — читаємо у "Розмові п'яти подорожніх про істинне щастя в житті"<sup>16</sup>. Провідним мотивом антропологічних уболювань є тут, отже, не те ставлення до світу, що тотожне нарцисизмові, а те, котре уможливило адекватність світоперетворювальної активності суб'єкта діяльності найвищому покликанню людини — її "природовідповідності". Можливо, згадана адекватність є серцевиною того погляду на людське

<sup>15</sup> Сковорода Г. Твори: У 2 т. К., 1994. Т. 2. С 110-111. <sup>16</sup> Там само. Т. 1. С 339.

212

світовідношення, котру деякі дослідники Г. Сковороди іменують "мудрим нарцисизмом"<sup>17</sup>.

Акцент на "мудрим нарцисизмові" як передумові духовно-практичного самотворення людини є дуже плідним тому, що західна світоглядна традиція доволі тривалий час вагалася між двома крайнощами — "архетипом Нарциса" та "архетипом Геркулеса". Останній пов'язували з максимальною екстравертною самореалізацією, перший — з відмовою од подібної самореалізації взагалі. Чи можна поєднати згадані крайнощі? Така спроба була б малоперспективною хоча б тому, що крайнощі сходяться й без того, а відтак самовпевненість та самозакоханість суб'єкта світовідношення залишається в обох випадках, вона має тільки різну спрямованість. Більш перспективним видається те взаємозбагачення, що його можуть надати один одному "мудрий нарцисизм" та "мудрий геркулесизм".

Зразок такої подвійної мудрості демонструє екзистенційний мисленник нашої доби Мартін Бубер. Аналізуючи біблійні образи добра і зла та розглядаючи під кутом зору даної дихотомії людську діяльність, він пропонує вельми цінне антропологічне спостереження: "злий потяг" — то не просто полярна протилежність добра, котру можна усунути. "Злий потяг" — притаманна людині сила, без котрої та не в змозі ні породжувати щось, ні витворювати. Проте ця сила не може бути залишена напризволяще. Завдання людини — не викорінювати у собі злий потяг, а поєднувати його з добрим. Це означає надати "потенції пристрасті", позбавленої спрямованості (Бубер тут оперує витлумаченням пристрасті у Кантовій "Критиці здатності судження" як такого стану людської душі, за якого зовсім відсутня свобода останньої), — таку спрямованість, котра задає їй здатність до великої любові й великого служіння".

Що це означає стосовно проблеми, котра нас цікавить? Творча активність людини вкрай потребує достат-

<sup>17</sup> Див.: Ушкалов Л. Світ українського бароко. Харків, 1994. С 88.

<sup>18</sup> Бубер М. Образы добра и зла // Два образа веры. М., 1995. С. 138-139.

213

нього свого ціннісного забезпечення, яке має бути підняте до рівня наріжної світоглядно-діяльнісної дихотомії добра і зла, а також — що найважливіше — у суб'єкта діяльності має бути сформована здатність упоратися з даною дихотомією. Впоратися ж — означає підпорядкувати друге першому (зле — доброму), а не розчинитися в розглядуваній дихотомії, як це найчастіше трапляється з людиною.

Чому так важлива окреслена умова? Найфундаментальнішу колізію людського світовідношення М. Бубер убачає в тому, що людина стала "немовби Бог", коли почала усвідомлювати протиставлення добра і зла. Проте вона не здатна, на відміну від Бога, панувати над цим протиставленням.

Отже, людське світовідношення стає таким, що його суб'єкт вивільнює сили, з котрими не може упоратися. Такі сили — не тільки у довколишнім світі, а передусім — у самій людині. І тут ми опиняємося перед неоднозначністю духовної здатності людини. Демонічна сила, що з нею найчастіш не в змозі упоратися людина — то внутрішня, духовна, ейдетична передумова будь-яких зовнішніх виявів творчої активності суб'єкта.

Оперуючи з образами-ейдосами можливого, людина виявляється найчастіше нездатною упоратися з тими спокусами, що їх спричинює розмаїття можливостей: адже кожен образ провокує на втілення. Опинившись у середовищі таких бентежних образів, людина не в змозі знести психічне напруження отакої "всеможливості". Вона намагається перетворити це "всеможливе" (перебіг образів можливого) на дійсне, проте чинить таке як "легковажний зломлювач", себто безвідповідально, а тому її діяння повсякчас стають насильницькими щодо світу, — застерігає Бубер. Таким фіналом часто-густо обертається функціонування людської продуктивної уяви.

Наведені міркування змушують ставитися розважливо й критично до будь-якої романтизації креативістського ідеалу людини. Адже фактично кожен вияв і кожен крок подібної креативності потребує невсипущого морально-світоглядного самоконтролю її суб'єкта. Водночас не можна обминути й факт своєрідної приреченості суб'єкта

214 до творчої діяльності, котра тільки спроможна змінювати життя на краще.

Окреслена двоїстість спричинює дуже складні як теоретично-, так і практично-гуманістичні колізії. Вони мали місце у далекім минулім, на жаль, мають місце й сьогодні.

З огляду на сказане постають у дещо незвичнім світлі деякі історико-культурні реалії, що їх ми звикли сприймати тільки як явища позитивні.

Приміром, європейське Відродження. Небачений злет людської думки, творчості. Проте є також "зворотний бік титанізму" (саме так названо четверту главу першого розділу праці відомого історика філософії та культури Олексія Лосева "Естетика Відродження"). Виявляється, вже перші спроби реалізації наріжного ідеалу новочасового гуманізму щодо безмежного саморозвитку й самоствердження людини засвідчили його примхливість і суперечливість. "Безмежне самоствердження" часто-густо оберталось розгулом пристрастей та свавілля аморальної у своїй основі особистості, здатної доходити у своїм самоствердженні до якогось самозамилування, якоїсь дикої й звірячої "естетики": оргії в церквах та монастирях, безперервні убивства, страти, вигнання, погроми, тортури, змови, пограбування — навіть Лоренцо Медічі, покровитель наук і мистецтв, чи не найяскравіше втілення Ренесансу, не став винятком.

Наша землячка Піама Гайденко видала 1970 року в Москві книжку, сама назва котрої віддзеркалювала ту антропологічну колізію, що з нею зіткнувся новочасовий гуманізм, — "Трагедія естетизму". Тут зіставлено два різновиди людського "самозамилування" та відповідних їм типів особистості: ті, що тяжіють до позитивно-духовного та схильних до негативно-духовного. Себто — до порушення певних духовних настанов, заповідей.

У найбільш спрощеному вигляді естетизм — то уподібнення людської поведінки відомому принципові "митцеві дозволено зображувати все" (Оскар Уайльд). Виносячи ж даний принцип за рамки мистецтва, отримуємо горезвісні уявлення, ніби людині, за влучним висловом Достоєвського, "все дозволено" взагалі.

215 Таке тяжіння особливо небезпечно, коли воно поєднується з прагненням до влади над світом. А поєднання найчастіш і трапляється. Намагаючися стати "деміургом", людина стає не вельми прискіпливою щодо засобів самоствердження. І тоді маємо антропологічний парадокс, переконливо відчутний у творах того ж Достоєвського: починають з "ідеалу мадонни" — завершують "ідеалом содомським".

Виникає свого роду демонійний естетизм — таке безмежжя людського самоствердження, котре сягає здатності "переходити межу" поміж добром та злом, доброю та злою волею, поміж святістю та злочином. У "Злочині й карі" Достоєвського наявний моторошний образ, кваліфікований письменником як "владика майбутнього" — "ейдетична воша", котра заміряється стати Наполеоном. Ось яким суперечливим виявився ренесансний ідеал "безмежного саморозвитку людини", котрим наснажено чимало новоевропейських філософсько-гуманістичних розмірковувань. Окреслену суперечність успадкувала з новоевропейської традиції також марксистська концепція людини. Більше того, прибічники марксизму тривалий час визнавали за його досягнення те, що, запозичивши з класичної німецької філософії поняття діяльності як способу людського буття в світі, К. Маркс

елімінував з нього ті моральнісно-етичні передумови, котрі мали місце у Канта й Фіхте, — Маркс бо розглядав передусім предметно-практичну діяльність як "виробництво", котре перетворює світ відповідно до цілей та потреб людини й людства. Вважали, ніби тим самим Маркс підняв на новий якісний рівень пафос Відродження, котре ставило людину й людство на місце Бога. Як показав сумний досвід тоталітарного втілення того "пафосу" в життя, то було свого роду "підіймання сходами, котрі вели донизу".

Принциповий теоретико-антропологічний висновок, котрий напрошується із щойно наведених спостережень, такий: *самоствердження людини у світі аж ніяк не є "безмежним", воно має передусім моральнісну межу*, котра є запорукою подолання "демонійного естетизму" та запорукою надання творчій здатності людини справді людського спрямування.

216

## **Духовність і моральність**

тже, переживши свого роду креативістську ейфорію, сучасна людина стає щобільш обережною у своїх зазіханнях на самоствердження. Ця обережність пов'язана з усвідомленням ціннісної, моральнісної неоднозначності людських діянь. Діяльнісний "естетизм" з притаманною йому орієнтацією на беззастережне самоздійснення поступається місцем етичній вивіреності останнього. Відтак антропологічна рефлексія постає передусім як рефлексія етична.

Про необхідність етико-антропологічної рефлексії щодо людських діянь західні інтелектуали говорять уже давно: від Альберта Швейцера до Ауреліо Печчеї (першого президента Римського клубу), Віктора Гюсле (див. його вже цитовані "Московські лекції") та інших. У вітчизняній інтелектуальній традиції цю рефлексивність зробив осереддям філософського розмислу ще Григорій Сковорода. Сьогодні ми знову й знову пересвідчуємося у слушності його застережень щодо матеріальних потреб як "невгамовної безодні", котра потребує духовної регуляції. У сучасних етичних розвідках резонно стверджується, що "людина як родова істота має визначити нарешті своє принципове становище у світі, свої пріоритети в стосунках з ним і відповідно до цього встановити конечні обмеження власного зростання, власної практичної діяльності"<sup>19</sup>.

Окреслена метаморфоза діяльнісного світорозуміння є особливо наочною в найрадикальнішому його вияві — неомарксистських уявленнях про людину та її взаємодію зі світом. Пошлемося, зокрема, на вітчизняний неомарксизм — зокрема на філософсько-антропологічні уподобання вже згаданої Київської школи. *Ще у сімдесяті роки минулої доби один із її чільних представників Олександр Яценко обстоював думку щодо "етизації практики"*. До цієї ж думки еволюціонував і мисленник, котрий довгий час вивчав діяльність у її універсалістських властивостях

<sup>19</sup> Малахов В. Етика: Курс лекцій. К., 2002. С 10.

217

(передусім естетичних), — *Вадим Іванов*. У праці з питань світоглядної культури особистості (1986 р.) він розглядає зміст поняття "духовність" і доходить висновку: найвищим рівнем рефлексивної здатності людської самосвідомості — здатності, котра здійснюється у внутрішнім духовним світі особистості, — є "співвіднесення себе з абсолютним моральним взірцем". Моральні оцінки й рішення "покликані стояти над ситуацією дії", позаяк сфера, котрої вони стосуються, охоплює зв'язок між наявним та належним (пригадаймо "бентежно-провокаційні" образи майбуття, що про них мовив Бубер), себто той "імовірнісний світ", котрий постійно несе в собі людська діяльність.

Важливим етапом перегляду тих уявлень про сутнісні властивості людини, котрі ініціювались діяльнісним її витлумаченням, стало визначення духовності як *здатності переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі* (Сергій Кримський). Необхідність етизації діяльності зумовила повернення до християнського витлумачення ряду наріжних "екзистенціальій" (особистісних виявів) духовності, зокрема триєдності "Віра—Надія—Любов", котра є базисною для розуміння духовності<sup>20</sup>.

В останній же прижиттєво видрукуваній ґрунтовній розвідці Володимира Шинкарука *дух розглядається у площині не родових, а персональних здатностей і кваліфікується як відвага бути собою і здолати трагедію "індивідуального сутнісного буття"*<sup>21</sup>. Моральнісне начало у людині задає кожному з нас таку "перспективу" ієрархізації різновиявів буття, котра доходить до меж світу, в яким розгортається наша життєдіяльність, більше того — виходить за межі цього світу. Моральність немислима без такого трансцендування, без прилучення людини до того, що перевершує її емпіричні можливості, безпосереднє існування, — прилучення до Абсолютного. Саме звідси —

<sup>20</sup> *Крымский С. Б.* Контуры духовности: новые контексты идентификации // Вопросы философии. 1992. № 12. С. 23, 27, 28.

<sup>21</sup> *Шинкарук В.* Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К., 2000. С. 33 і далі.

**218** Ідея людини як образу й подоби Бога у християнській антропології, де будь-яке вдосконалення світу розглядається як можливе на ґрунті самовдосконалення, здолання власної зарозумілості тощо. Не менш важливою є, однак, антропобуттєва вкоріненість моральнісного начала. Без її усвідомлення останнє немовби зависає у повітрі як недосяжна ідеальна норма та як постійний докір конкретній людині щодо її "неповноцінності". За подібного підходу моральність та духовність сприймаються як щось "протиприродне". "Саме протиприродність отримала в моралі найвищі почесті, залишилась висіти над людством як закон, як категоричний імператив", — писав з цього приводу Фрідріх Ніцше.

Окреслена обставина стимулює сучасну теоретико-антропологічну думку до того, щоб розглядати моральнісні почуття не лише як альтернативу природі. Зокрема, К. Леві-Строс акцентує на твердженні Ж. Ж. Руссо щодо природних передумов моральності. Притаманній людині співчутливості передує, на його думку, "вроджена відроза до вигляду страждання собі подібного". Дане відкриття, вважає Леві-Строс, націлює людину на те, аби бачити у кожній стражденній істоті — істоту, подібну собі, яка, отже, володіє невід'ємним правом на співчуття. "Єдина запорука того, що однієї прекрасної днини інші люди не поведуться з нами, як з тваринами, — те, що усі люди, й передусім ми самі, зуміють усвідомити себе як стражденні істоти, виховати у собі здатність до співчуття, котре у природі замінює "закони, моральність та добродійність" і без котрої, як ми тепер розуміємо, у суспільстві не може бути ані закону, ні моральності, ні добродійності"<sup>22</sup>.

Відчуттям природних передумов моральності пройнято, на наш погляд, наріжний принцип етики А. Швейцера — "благоговіння перед життям" та усілякого сприяння йому. Тут найвищі духовні якості людини як істоти, здатної до самоусвідомлення, органічно поєднано зі звичайною "біофільністю" цієї ж істоти.

Чималі перспективи для з'ясування природної "вкоріненості" моральної свідомості має витлумачення

<sup>22</sup> *Леві-Строс К.* Руссо — отец антропологии // Первобытное мышление. М., 1994. С. 26-27.

**219** Людини як "*ens aman*" — люблячого буття. М. Шелер, зокрема, вважає, що "*ordo amoris*" (порядок серця) є визначальним для особистісної структури, він — своєрідний концентрат духовного життя, котрий має для людини "те ж значення, що й формула кристалу для кристалу". Але ж "*ens aman*" — любляче буття людини — причетне до космічного Еросу, що про нього так багато розмірковували ще давньогрецькі філософи, а у новітній час нагадав у "Людях місячного світла" Василь Розанов.

Чимало обґрунтувань згаданої причетності міститься у фрейдизмові та неофрейдизмові. Зокрема, розглядаючи совість як дар, завдячуючи якому людина виокремлюється з тваринного царства, З. Фрейд, водночас, наголошував, що дана властивість виникає випадково, але не безпідставно, позаяк у самій природі людини закладена можливість такого благонабутку. Подальше вивчення природних передумов щойнозгаданого та інших явищ моральної свідомості й самосвідомості — важливе завдання філософської антропології.

Актуальність цього завдання зростає нині з огляду на те, що сучасна людина щочастіше стикається із ситуаціями, до яких традиційні моральнісні регулятиви, здавалось би, вже незастосовані: "Старі боги померли, нові ще не народилися", — казали колись наші пращури. Що діяти у подібних ситуаціях, коли будь-які "гранднарративи" здаються проблематичними? Як за цих умов "не втратити совість", котра є здатністю відрізнити добре від злого?

Дуже цікаві міркування, котрі вселяють оптимізм, пропонує сучасна екзистенціальна психологія. Зокрема, Віктор Франкл визначає совість також і як здатність віднайти той неповторний сенс, котрий міститься у будь-якій ситуації. Ми живемо у часи щонайбільшого відчуття сенсовтрати. У таку добу виховання має бути спрямованим на те, щоб не тільки передавати знання, а й відточувати совість так, аби людині не забракло здатності почути вимогу, котра міститься у кожній конкретній ситуації. Коли десять заповідей втратили для багатьох свою силу, людина має бути готовою до того, аби сприймати десять тисяч заповідей, що містяться у десяти тисячах ситуацій, з якими її зіштовхує життя.

**220** Провідний принцип екзистенціального аналізу, який уможливує осягнення конкретного сенсу конкретної ситуації, пов'язаний з унікальною здатністю людини до продуктивної уяви. "До будь-якої ситуації потрібно підходити так, ніби ти живеш удруге й у своїм минулому житті ти вже робив помилку, подібну до тієї, котру збираєшся вчинити зараз"<sup>23</sup>.

Чи не означає такий підхід, що моральнісні регулятиви стають чимось тільки суб'єктивним? Ні, позаяк вони мають ту властивість, котру В. Гьосле поіменував "ідеальною об'єктивністю". Вони — духовно-практичні скрижалі людського світовідношення.

## **Буттєва вкоріненість духу як націленість на "тих, хто буттєю"**

и бачимо, що у сучасній філософії випрацювана оригінальна концепція духовності як передусім морально-ціннісного виміру не тільки людського світу, але й світопорядку загалом. Справді, що означає здатність духовності перетворювати універсум зовнішнього буття у внутрішній світ особистості на етичній основі? Чи не започатковується такою здатністю новий погляд на світ — як буття не тільки тих, хто виживає в його круговерті? Вже згаданий у лекції "Проблема "Я — Інший" як осереддя антропологічної рефлексії" філософ Емманюель Левінас (1905—1995) у діалозі з даної теми слушно зауважив таке: дієслівна форма терміна "буття" — "бути". На відміну від іменникової вона повідомляє, що в бутті, яке відбувається й утримується, є наполягання та зусилля бути. Тому в самому факті буття для нас ніби звучить і погрожує певна незабутня першорідність небуття, яке змагається з буттям. Чи не тому ми у своєму бутті (= житті)

<sup>23</sup> Франкл В. Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 192.

221 змушені обмежуватися собою, боротися за життя. Нас постійно спокушає оцей "житейський матеріалізм".

Духовність протистоїть йому як передусім усвідомлення факту людського співіснування. Наріжне питання етичної теорії буття Е. Левінаса ("наснаженої" п'ятьма роками нацистських таборів): "Чи не завдано мною кривди ближньому, чи не вбиваю я його, коли займаю місце під сонцем?". Замість буття тих, хто вижив, тут стверджується буття як співчутливе ставлення до Іншого: він стає свого роду трансценденцією (виходом за межі наявного), тяглість до котрої ставить під питання спонтанність мого "Я" — його переважає святість Іншої особистості. Відчуте мною покликання існувати-для-Іншого одразу немовби призначає мене відповідальним за його буття. Саме з присвячення-себе-Іншому розпочинається, за Левінасом, власне людське. Розпочинається воно суто випадково, але "з першої миті ця випадковість є чистою і святою". (Найпростіший приклад — сім'я.) Кожен моральнісний учинок, хоч би яким малозначущим він був, безцінний, бо ж він збільшує "потенціал добра" у світі — і зменшує потенціал зла. Більше того. Існує своєрідна антропологічна закономірність, згідно з якою "енергетика добра" та "енергетика зла" впливають не тільки на того, на кого вони націлені, але й мають вплив "зворотний" — на їхнього "випромінювача".

Отже, будьмо обережними й розважливими в кожній конкретній ситуації нашого самоствердження у світі...

## **Висновки**

*Духовність - властивість людського світу, котра репрезентує його вертикальність. Сучасний український філософ Сергій Кримський слушно акцентує на такій принциповій обставині: аби зробити людину нежиттєспроможною, її досить позбавити цієї вертикальності.*

*Проблема духовності є однією з наріжних для філософської гуманістики загалом та філософської антропології як спеціальної наукової галузі. Антропологові*

222

*доводиться самовизначатися між спрощено-матеріалістичними та альтернативними їм радикально-ідеалістичними поглядами на духовність. Більш прийнятним є, мабуть, погляд, заснований на намаганні з'ясувати "буттєву вкоріненість" духу - як осереддя усіх функцій свідомості, як взаємодію розуму, почуттів і волі, "сфокусовану" в конкретній людській особистості. Духовність постає як невсипуща "турбота" людини про себе, як погляд, спрямований особистістю всередину себе з метою самовдосконалення, самотворення. З огляду на ціннісну амбівалентність образів-ейдосів можливого, наявних у людській свідомості, першорядного значення набуває здатність носія окресленої здатності до моральнісної саморегуляції. Моральність - то своєрідна "межа" творчого самоздійснення людини. Відтак духовність може бути схарактеризована як здатність переводити універсум зовнішнього буття у внутрішній всесвіт особистості на етичній основі.*

*Чільне місце у філософсько-антропологічних розмірковуваннях посідає питання щодо співвідношення абсолютності - та "земних", природних передумов моральності.*

*Загалом же духовність постає як найвищий рівень ієрархії цінностей людського світовідношення, котра започатковується цінностями "приємне-не-приємне", а завершується цінностями "святе-несвяте". Саме до царини "святого" належить цінність особистості<sup>24</sup>. Відтак для сучасного розуміння взаємозв'язку людини зі світом є важливим не тільки "вкоріненість" духовності в буття, а те, що вона надає буттю нової смислоспрямованості: "буля-для-Іншого", для ближнього.*

## **ЗАПИТАННЯ**

- Як визначають дух та духовність:



— Макс Шелер?

— Серен К'єркегор?

— Мішель Фуко?

— Вадим Іванов?

— Сергій Кримський?

- Що таке практично-духовне освоєння світу людиною? - Чому так тісно пов'язані "турбота" людини про світ і про саму себе?

- У чому небезпека творчої спрямованості людської свідомості?

- Що таке "демонійний естетизм"? - Чому антропологічна рефлексія є передусім рефлексією етичною?

<sup>24</sup> Шелер М. Формалізм в етиці // Избр. произв. С. 323—328.

**223**

## **РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА**

Бубер М. Образи добра и зла // Два образа веры. М., 1995.

Горак Г. І., Березко І. В., Николаєнко Я. М. Стратегії життя. К., 2001.

Кримський С. Стати громадянином ноосфери // Філософія. Антропологія. Екологія'2001. К., 2001.

Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. К., 2000.

Левінас Е. Між нами: дослідження думки-про-іншого. К., 1999.

Малахов В. А. Етика: Курс лекцій. К., 2002.

Мировоззренческая культура личности. К., 1986. (Гл. 1.)

Пролев С. Духовность и бытие человека. К., 1992.

Сізов К. Софія як етос: герменевтика Сергія Кримського // Філософія. Антропологія. Екологія' 2001. К., 2001.

Сковорода Г. Вдячний Еродій // Твори: У 2 т. Т. 2. К., 1994.

Табачковський В. Г. Вивчення проблем духовності сьогодні: розрив традиції чи спадкоємність? // Актуальні проблеми духовності. Кривий Ріг, 1997.

Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу. Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К., 2002.

Франка В. Воля к смыслу. М., 2000.

Франк В. Человек в поисках смысла. М., 1990.

Шелер М. Положение человека в Космосе // Избр. произв. М., 1994.

Шелер М. Формалізм в етиці // Там же. (§ 5.)

Шинкарук В. І. Поняття культури. Філософські аспекта // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. К., 1996.

Шинкарук В. І. Методологічні засади філософських учень про людину // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К., 2000.

224

### **Тема 11.**

#### **Комунікативна природа людського буття (Євген Андрос)**

**225**

Сфера міжіндивідуальних стосунків, спілкування, комунікативна сфера завжди належали до фундаментальних вимірів людського світу. Так було упродовж віків. Так є і нині. Але сьогодні — в умовах демографічного вибуху на планеті, небувалого поширення в суспільстві систем пересування, зв'язку, інформаційного буму, особливого загострення проблем людини та демократичного облаштування соціуму — проблема комунікації висувається чи не на чільне місце в усьому універсумі буття.

Особливої гостроти вона набуває у зв'язку із кризою просвітницької моделі облаштування "домівки буття" та вичерпаності замкненої на індивідуальну самосвідомість світоглядної парадигми, із лавиноподібним наростанням у сучасному цивілізованому світі відчуження, усамітнення, індивідуалізму, морального та ціннісного релятивізму, постійних спроб маніпулювання людиною, її свідомістю і психікою взагалі, стереотипізацією форм життя і людських стосунків.

Як відомо, найгірше ведеться людині, коли їй немає куди подітися і немає до кого піти.

За цих обставин ситуація існування людини, буття у світі, саме цієї, конкретної особистості у її фактичності, повсякденності, безпосередності її життєвого світу виступає як висхідна, засаднича. І зрозуміти цю ситуацію можливо, лише розглядаючи людське існування як принципово комунікативне — як спів-буття людей.

Відтак виникає низка внутрішньо пов'язаних між собою проблемних зрізів, найперший серед яких — співвідношення монологічності та діалогічності людського світу.

226

### **Монологічність та діалогічність як прикметні риси людського світу**

Людське буття принципово комунікативне. І передовсім ця комунікативність характеризується діалогічним взаємозв'язком "Я" і "Ти". Осмисленню діалогічного зв'язку "Я" і "Ти" присвятили свої

роздуми такі видатні постаті на європейському філософському небосхилі, як Л. Фейербах, В. Дільтей, М. Шелер, М. Бубер, М. Бахтін та інші. Проте вирішальну роль відіграв Л. Фейербах, відкривши "Ти" і те, що лише через сув'язь "Я" і "Ти", в основі якої лежить взаємність та любов, можна підійти до розкриття як сутності людини, так і людської природи та способу буття людини у світі.

М. Бубер розрізняє два види відношень людини до світу: "Я—Воно" і "Я—Ти". Бубер виходить із фундаментальної тези про те, що при цьому йдеться не лише про дві форми комунікації, а й про два визначальні виміри людського буття, бо ніхто не може існувати сам по собі, окремо від інших людей. Отже, саме через комунікативний вимір можна підійти до досягнення як цілісного людського буття, так і, зокрема, до досягнення сутності пізнання як людського пізнання, до досягнення істини. Перший вимір комунікації — відношення "Я—Воно" — необхідний, засадничий вимір. Це світ буденних людських турбот, світ техніки, підприємництва, користування, науково-технічних розробок, соціальних пошуків і експериментів, світ значною мірою зовнішніх для нас речей (когнітивно-прагматичний світ). І водночас це світ міжлюдської взаємодії, без якої неможлива ніяка успішна соціальна і виробнича діяльність.

З іншого боку, в системі лише такого спілкування людина стає річчю серед речей і не може вирватися за рамки своїх рольових функцій. Це той світ, який атомізує її і спрямовує на усамітнення, відчуження від усіх інших, виокремлює, викривлює і замикає на собі людське буття і людське єство. Але ж останнє за самою своєю природою не є таким, воно є багатовимірним, об'ємним, неодно-

227

значним, екзистенційно напруженим. І лише коли це єство реалізується адекватно, тобто знову ж таки у всій своїй багатовекторності, яка виключає однозначну заданість, особистість відбулася. В іншому ж разі, тобто у ситуації зведення всіх комунікативних відносин лише до "Я—Воно-відношення", можна говорити тільки про утилітарні форми спілкування, співмірні монологічному світові, які ведуть лише до розквіту індивідуалізму як явища, не менш одностороннього і загрозливого, аніж колективізм у крайніх, репресивних формах його існування. Причому це явище — явище нарцисизму — має широкий спектр виявів, починаючи від індивідуальної і кінчаючи національною самозакоханістю.

Через це і виникає необхідність перейти до "Я—Ти-відношення", до діалогічного комунікативного зв'язку, який визначає не лише сферу безпосередньо мовної комунікації, але й усю сукупність міжлюдських стосунків, тобто сферу інтерсуб'єктивного, взятого на всіх його рівнях і підрівнях: міжіндивідуальному, культурному, соціальному, міжетнічному, правовому, етичному тощо. Саме у діалогічному спілкуванні розкривається таїна "Іншого", а відтак "діалог є синонімом взаємної творчості, взаємного збагачення людей та конкретизацією, справжнім утіленням інтерсуб'єктивності. У справжньому діалозі люди творять одне одного й, водночас, своє спільне життя, не втрачаючи індивідуальності"<sup>1</sup>. Саме у діалозі, завдяки йому відбувається актуалізація спів-буття людей, саме завдяки йому з'являється принципово важливий феномен повноцінного людського існування — зустріч, завдяки якій перетинаються людські долі й відбувається взаємопроникнення мікрокосмів людських світів. І саме через діалог, як реалізацію в самому житті повноцінних міжлюдських стосунків, відпрацьовується один із найважливіших механізмів цивілізованого облаштування буття сучасної людини, а саме — здійснюється на практиці мінімізація відчуження у нинішньому суспільстві, котре часто атомізує людське буття, робить людину самотньою і покинутою.

<sup>1</sup> Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996. С 116.

228

## **Екзистенційне бачення світу людини й комунікації: його резонанс та обмеженість**

XX сторіччя було позначене антропологічним поворотом у сфері філософської рефлексії. Саме тут з'явилося, зокрема, не у зародковому, а у розгорнутому вигляді, екзистенційне бачення світу людини, що мало всеосяжні наслідки для усього процесу розвитку теоретичної і практичної філософії. Передовсім, звичайно, це стосується усвідомлення принципової закинутості людини у світ, у якому вона повинна жити (бо іншого варіанту просто не існує), а відтак, постійно здійснюючи спроби переступити через обмеженість обставин і через власну однозначну заданість. Тобто людина, особистість, мікрокосм, аби зберегти власну самоідентичність та інваріантність, повинна постійно переходити через границі свого наявного буття, виходити за межі самої себе, тобто

трансцендентувати, виносити себе за межі нинішньої ситуації. Через це пограничні ситуації мають для людського існування таке принципове значення. Саме через них людина може найбільш повно реалізувати найвагомійші складові свого існування: екзистенціальні страхи, турботи, тривоги, любові, сподівання тощо, і серед них не останньою чергою — *Dasein*-у, як справжнього буття у світі, а не просто перебування у бездушній, нівелювальній ситуації *Man*, тобто ситуації стандартів, стереотипів, знеіндивідуалізованих дій. Через це людське існування характеризується постійним прагненням виконати себе, самореалізуватися, яке, враховуючи жорсткі рамки людського ества, не може бути інакшим, як екзистенційно неоднозначним і напруженим. Саме тут і виникає потреба у комунікативному зв'язку як такому, що допомагає певним чином здійснювати акти співтворчості, самотворчості і творчості взагалі. Найбільш вагомий внесок у прояснення даного питання вніс К. Ясперс. Саме він акцентував увагу на тій обставині, що у XX сторіччі виникли принципово нові проблеми у сфері комунікативного співбуття людей. Йдеться як про руйнування традиційної, патріархальної

229

комунікативної системи, так і про все більше поширення на планеті ситуації не нормальної, людиномірної комунікації, а масової маніпуляції свідомістю і поведінкою середньостатистичного індивіда взагалі.

У системі людського світу передовсім існує комунікація наявного буття як комунікація предметності, причиновості, доцільності, вписаних насамперед у систему виробничої діяльності і функціонально-рольового спілкування. Проте людське буття стало б просто нестерпним, якби уся система людських стосунків зводилася тільки до цього різновиду комунікації. Людині дана також можливість вийти за рамки лише того, що вона робить, дана самість, свобода, історична перспектива. А головне — яка характеризує найглибші, найінтимніші пласти людського буття, що найбільш повно проявляється, зреалізовується саме в актах спілкування однієї особистості з іншою, в актах змістовної комунікації. Екзистенційна комунікація тримається на взаємності, відкритості і єднанні, на такій боротьбі, яка є, водночас, любов'ю. Найбільш повно реалізується зв'язок між людьми, а, відповідно, і екзистенційна природа людини у ситуаціях, коли стикається дійсне і недійсне, істинне і неістинне, тобто у моменти найбільш гострих випробувань долі й переживань, у пограничних ситуаціях <sup>2</sup>.

Отже, здійснено спробу віднайти і окреслити вихідні параметри комунікативної сфери людського буття у його русі від комунікації наявного буття до комунікації, котра рівнозначна способові людської самореалізації, за допомогою якого долаються індивідуальна окремішність і усамітнення, відкривається екзистенція власного "Я", а через нього досягається істина як відкритість буття для людини, як справжнє, істинне буття.

Водночас слід зазначити, що ця спроба К. Ясперса була епізодичною як у його власній творчості, так і тим більше в екзистенціалізмі у цілому. З одного боку, потрактовуючи буття як передусім людське буття (а останнє через поняття існування, екзистенції, трансценденції,

<sup>2</sup> Див.: Ясперс К. Комунікація // Ситниченко Л. Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996. С. 132—148.

230

свободи), характеризуючи справжній світ людини через напруження, пограничні ситуації, представники цього напрямку філософування зробили помітний внесок у теоретичну і практичну філософію.

Проте, з іншого боку, представники екзистенціалізму, зосередившись передовсім на абстрактному, асоціальному бутті самотньої людини (як, наприклад, у Гайдеггера із його замкненою на індивіда сферою *Dasein*-у), тим самим часто сприяють монологічному витлумаченню людського буття, що призводить до морального, ціннісного взагалі, а далі й духовного, релятивізму, втрати визначальних, смисложиттєвих орієнтирів людського буття. А цим самим значною мірою закривається можливість адекватного висвітлення як трансцендентально-онтологічних підвалин людського існування, так і комунікативної сфери. Тобто йдеться про виникнення перепон методологічного характеру при розв'язанні висхідних теоретичних і практичних соціокультурних проблем.

#### *Комунікативна дія і дискурс. Феномен і поняття інтросуб'єктивності*

Соціокультурний і духовний розвиток людини знову і знову ставить питання про те, як, спираючись на наявний антропо- та соціокультурний і духовний досвід, спробувати раціонально облаштувати дім власного буття. Облаштувати так, щоби збалансувати два принципові імперативи: можливість індивідуальної самореалізації та необхідність створення умов неконфліктного співбуття людей. Це пов'язане із завданням, яке можна сформулювати як звернення до світу людської повсякденності —

зі збереженням, хай у радикально трансформованому вигляді, засад раціонального, теоретичного осягнення світу. Одним із найпродуктивніших кроків стала тут комунікативна філософія. Вона прагне поєднати увагу до світу повсякденної комунікації, життєвого світу людини

231

взагалі — та нецинічний, некалькувальний розум як вирішальну передумову подолання подальшого розростання антропологічної кризи. Йдеться про кризу першовитоків, визначальних параметрів нормального соціокультурного й міжособистісного співбуття. На передній план виходить проблема інтерсуб'єктивності, яка постає у даному разі як проблема поєднання двох різновекторних феноменів і стратегій буття. А саме: прагнення людини до особистої самореалізації — та водночас необхідності упорядкованої, заснованої на певних раціонально вивірених загальноприйнятими засадах поведінки, чітко унормованої системи спілкування. Зрештою, йдеться про потребу в людиномірному співжитті, що ґрунтується на гуманістичних засадах. Інтерсуб'єктивність постає як корелятивний зв'язок прагнення до самоідентифікації кожної особистості та об'єктивно існуючої вимоги соціальної унормованості й упорядкованості індивідуальних орієнтацій. Вона є однією з висхідних онтологічних підвалин людського буття і створює умови для автентичного співбуття культурної спільної. Отже, інтерсуб'єктивність — це своєрідне поєднання можливостей безперервної індивідуальної ініціативи і раціонально об-лаштованої спільної "домівки буття". Суспільна стратифікація і унормованість залишаються стійкими й надійними, допускаючи водночас необхідні трансформації (що ґрунтуються на прагненнях та ідеях індивідів і окремих груп людей). Отже, найвагомим підґрунтям при ствердженні по-сучасному облаштованої буттєвої сфери виступає опертя на реальні міжособистісні комунікативні стосунки, сферу інтерсуб'єктивного. Саме завдяки останній можна долати соліпсизм, релятивізм, монологічність підходу до світу тільки з позиції індивідуальної свідомості та самосвідомості. Життєвий світ сучасної людини спирається на певні традиції та звичаї. Але передовсім це світ пошуку, критичності й самокритичності, постійної інтерпретації набутого досвіду, що може бути зреалізованим лише у процесі спілкування, діалогічного зв'язку, в комунікативній сфері.

232

Найвагомими складовими цього світу постають комунікативна дія і дискурс. За Ю. Габермасом, під комунікативною дією розуміється мовлення, обмін інформацією (значення і смисли котрої сприймаються без додаткової рефлексії, як засоби передавання того чи того змісту). Незважаючи на такий нібито непретензійний характер комунікативної дії, вона має принципове значення у сучасному світі безперервної та масової комунікації. Саме завдяки їй відбувається прорив людини зі стереотипованого, бюрократизованого світу цілераціональності у багатовимірний життєвий світ, де можливе порозуміння через комунікацію.

Ще більш вагоме значення комунікативних міжособистісних зв'язків можна відчутти на прикладі дискурсу. Саме завдяки дискурсу відбувається кристалізація й закріплення тих висхідних параметрів комунікативного зв'язку, які наявні у комунікативній дії. Тут тлумачення переходить в інтерпретацію, а пояснення із побутового рівня в теоретичний. Через це дискурс є складним поєднанням мовлення, значення і дії, є зв'язною послідовністю речень. Їх розуміння й інтерпретація передбачають наявність семантичного контексту, тобто наявність системи позалінгвістичних значень, смислів і знань, загальноприйнятних і загальнодоступних у даному соціокультурному середовищі<sup>3</sup>. Ю. Габермас виокремлює п'ять видів дискурсу, які реалізуються в залежності від ситуації: дискурс як засіб комунікативної дії (звичайний інформаційний дискурс), як засіб ідеологічного впливу, як терапевтичний засіб (у лікаря приміром), як нормальний дискурс (наукова дискусія наприклад), як нова форма дискурсу (навчання за допомогою діалогу).

Одна заувага щодо діалогу. Його не слід розуміти як щось "безхмарне", безпроблемне. Навпаки, в сучасній антропології випрацьоване поняття "конфліктний діалог"<sup>4</sup>.

<sup>3</sup> Дейк Т. А., ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989. С. 111-161.

<sup>4</sup> Див.- Табачковський В. Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософе а думка. 2001. № 1.

233

## **Комунікативний вимір буття очима філософських антропологів**

Важливі характеристики комунікативної сфери людського буття виокремлено у межах філософсько-антропологічного підходу М. Шелером та Г. Буркхардтом.

Осмислюючи долю європейської цивілізації та культури, М. Шелер розглядає їх як наскрізь пронизані суперечностями й колізіями: між духом і життям, розсудком і розумом, людиною у її повсякденності та її ідеальним образом, між різними сутнісними вимірами людського ества.

"Людина — істота, сам спосіб буття якої — то все ще не прийняте рішення, чим вона хоче бути і стати" <sup>5</sup>.

Водночас існує доконечна антропологічна потреба подолати зазначені суперечності. Магістральним на даному шляху, за Шелером, є культивування людини не як надлюдини, а вселюдини.

Упродовж історії людина виявила себе як істота, наділена незвичайною пластичністю. Саме це є аргументом супроти песимістичного погляду на неї.

Для кожної епохи світової історії існує певний досяжний максимум загальнолюдськості. Йдеться про відносний максимум участі в усіх вищих формах людського буття.

Найнагальніше завдання минулої доби Шелер убачав у тому, аби, не відмовляючись від європейської культурної традиції, поєднувати, узгоджувати її з іншими традиціями, зокрема йдеться про поєднання "зовнішньої" активності людини з її здатністю регулювати власне психофізичне життя.

Шелер показує, що справжнє природознавство має ґрунтуватися не на засадах панування над природою, а на засадах люблячої самовіддачі. Ми знову повинні навчатися розуміти, а не лише владарювати. (Ідеї цілковито співзвучні екологічності сучасного світосприймання.)

<sup>5</sup> Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избр. произв. М., 1994. 105.

234

Г. Буркхардт розвиває підхід М. Шелера, акцентуючи на особливій ролі почуттів у сфері міжлюдських стосунків.

Визначальна традиція європейського витлумачення ставлення людини до світу — це традиція конструктивності думки, діяльності тощо. Наука та зорієнтовані на неї способи конструктивної думки у філософії зосереджені навколо питань системності та логоцентризму. Цим зумовлена лінійність світосприймання. Беззастережна системність деформує картину світу, спотворюючи відчуття життя, відчуття свободи тощо.

Надзвичайно багато у найсокровенніших сферах людського життя пов'язано не з метою та її реалізацією, а з людськими почуттями як способами взаємозв'язку зі світом.

Людина існує у взаємодії зі світом та іншими людьми. Ця взаємодія у своїй основі є чуттєво-фізіологічною. Екзистенційний зв'язок можливий лише тоді, коли відбувається таке духовне єднання, що ґрунтується на чуттєво безпосередньому зв'язку "Я" і "Ти", коли визнається своєрідність та неповторність оцього "Ти". Осереддям такого єднання є любов — почуття, засноване на вірі в аналогічне ставлення до тебе того, кого любиш.

Буркхардт робить також важливі висновки щодо, по-перше, значущості, а не ієрархічності людських почуттів та моральності. По-друге, щодо розуму та його ролі в людському існуванні (у внутрішньому смислотворчому плані людського буття). Безперечно, розум потрібен. Однак слід мати на увазі, що існує розум, котрий "не обмежується упорядкуванням та фіксацією. Він повинен сприяти проясненню наших проєктів буття і зробити відносним будь-яке уявлення про вище і нижче, минуле і майбутнє" <sup>6</sup>.

<sup>6</sup> Буркхардт Г. Непонятная чувственность // Это человек. М., 1995. С 151.

235

## **Спадкоємність і деконструкція як складові суспільної стабільності й поступу**

Комунікативні відношення мають як синхронний (одночасовий), так і діахронний (різночасовий) виміри. Комунікативність відчутно впливає на сучасне світосприймання і світорозуміння через спадкоємність поколінь.

Це питання набуло особливої гостроти у наш час, час кардинальних, загальноцивілізаційних зрушень. Антропокультурна сфера перебуває у стані постійної кризи — кризи розуму і вихідних онтологічних засад людського існування. З цим пов'язане відчуття втрати зв'язку часів, порушення темпоральної органічності людського буття, чим спричинено ущербність культурного наслідування, девальвацію традиції.

Але без зв'язку поколінь, без критичного засвоєння нащадками досвіду попередників неможливе нормальне життя будь-якої спільноти, як неможлива особиста самореалізація і творча життєдіяльність кожної особистості. Зв'язок поколінь, якщо його розглядати з позицій некласичної (передусім критичної та самокритичної) раціональності, можна характеризувати як поєднання, урівноваження спадкоємності та деструкції.

Під деструкцією розуміємо принципово критичну настановленість стосовно того, що сприймається й аналізується, тобто тих чи інших реалій культури. Без деструкції неможливий подальший поступ.

Адже нове смислоутворення завжди засноване на частковому запереченні зробленого попередниками.

Водночас нове смислоутворення завжди пов'язане з переосмисленням. Через це більш вдалим для характеристики співвідношення спадкоємності й деструкції видається термін "деконструкція". Ним позначається особлива стратегія щодо надбань інших (у данім разі — попередніх) культур. Така стратегія передбачає як їхню деструкцію, так і відтворення у трансформованому, критично осмисленому вигляді, тобто реконструкцію.

236

## **Співвідношення критичної раціональності, свободи та відповідальності**

У нинішній антропо- та соціокультурній ситуації чільне місце посідає проблема пошуку цінностей і норм співбуття людей. Без наявності таких цінностей і норм співіснування будуть залишатися самозамкненість індивідів та моральний релятивізм. Якщо в людській свідомості немає тих глибинних, висхідних принципів, які вкорінюють її у буття, то нівелюються, руйнуються смисложиттєві параметри людського існування, екзистенції.

Ґрунтовне осмислення даної проблеми здійснене німецьким мислителем К. О. Апелем. Вихідною позицією для нього є усвідомлення трьох обставин. Перша — криза класичного раціоналізму, його основоположних орієнтирів. Друга — розуміння того, що лише екзистенційно, антираціоналістично зорієнтовані доктрини неспроможні відповісти на виклики сьогодення. Передусім це стосується необхідності спертися на якісь цінності й норми, які б давали змогу мінімально міжсуб'єктно упорядковано облаштувати життя людської спільноти. І, нарешті, третя обставина — усвідомлення доконечної необхідності такого облаштування. Без нього зависає у повітрі проблема збереження власне людського у світі людини. Щоб розірвати цей ланцюг, Апель розробляє і застосовує методологію прикінцевого обґрунтування можливостей унормованого спілкування. Йдеться про застосування універсальної, трансцендентної прагматики стосовно власне комунікативних актів <sup>7</sup>.

На наш погляд, тут запропоновано підхід чи не найбільш оптимальний за нинішніх умов. Тим самим дано відповідь на запитання: як уникнути егоцентризму, соліпсизму та морального релятивізму і вийти на такі параметри по-сучасному раціонально облаштованого буття, які б ураховували усю величезну традицію поглибленого

<sup>7</sup> *Апель К. О.* Обґрунтування етики відповідальності // *Ситниченко Л.* Першоджерела комунікативної філософії. С. 46—60.

237

вивчення, осягнення життєвого світу людини, таємниць її душі, психіки й екзистенції. Щодо раціонального облаштування буття, йдеться передовсім про критичну раціональність — раціональність передусім мовної взаємодії (комунікації), у тому числі й етичного дискурсу. В монолозі може бути лише менторська раціональність. Тільки у взаємодії, спілкуванні кількох вперше виникає раціональне як принцип людської спільноти.

На особливу увагу заслуговує здійснене К. О. Апелем у кращих традиціях трансцендентальної філософії обґрунтування критичних норм і принципів. Завдяки цьому поєднано ідею реалізації свободи (як втілення фундаментального для ХХ сторіччя принципу особистості) та ідею людського співбуття як принципово інтерсуб'єктивного (такого, що будується на основі взаємних вимог відповідальності мислячих людей у межах комунікативної спільноти). Етика відповідальності (перед іншими, собою, майбутнім) дає для цього дуже багато. Справді, діяльність та стосунки людей є раціонально обґрунтованими лише тоді, коли вони не підривають онтологічних підвалин людського існування, забезпечують виживання роду людського. Центром окресленого підходу є людина як жива, чуттєва істота, питання життєвого світу людини, неспаплюженого доквілля. І, зрештою, — невикривлені людські стосунки як основоположний принцип збереження людського в людині.

## **Суспільна комунікація і проблема соціального партнерства**

Нормальне людське суспільство — це суспільство соціального партнерства, яке реалізується через багаторівневу структуру постійно діючої суспільної комунікації (система громадянського суспільства, розвинений парламентаризм, відповідальний уряд як уряд парламентської

238

більшості, постійне функціонування системи взаємодії підприємців і найманих працівників тощо).

Характерною ознакою розвинених, цивілізованих суспільств є те, що вони, спираючись на важкий, часом трагічний досвід, заклали такі основи (а почасти і відпрацювали), таку систему суспільної комунікації, яка привела їх зрештою до (хай і не в усьому досконалого, але усе ж реально існуючого) соціального партнерства. Про що конкретно йдеться? Класичний капіталізм будувався за визначальним принципом прибутку.

Цей принцип практично неподільно (за невеликим винятком, скажімо, Швеції) діяв у всіх західних суспільствах аж до кінця 20-х років минулого сторіччя, до ери великої депресії. Але з її уроків було зроблено відповідні висновки у розвинених країнах світу. Передусім — про те, що рівень зарплати кожного має бути таким, аби давав можливість йому вести гідне людське життя. Це є найрадикальнішим мотивом до високопродуктивної праці.

Будь-яка система не є абсолютно ідеальною і потребує тих чи інших часових корекцій. Проте сам принцип зрозумілий. І шляхи його реалізації теж. Українська людина, українське суспільство лише на початку цього шляху. Більше того, ми на етапі первісного нагромадження капіталу. А це — і стрімке розшарування суспільства, і клановість, і корупція, наростання тіньової економіки, бартеризація, катастрофічний спад виробництва, неплатежі тощо. Тобто йдеться про системну, багатоаспектну кризу, основоположні принципи виходу із якої окреслені вище, — вони впливають із скарбниці світового досвіду.

Одну обставину треба при цьому виокремити як визначальну. Реформи, які здійснюються у суспільстві, будуть результативними лише тоді, коли існуватиме розгалужена системна комунікація, постійно діючий суспільний дискурс, у межах якого узгоджуватимуться принципові інтереси різних соціальних груп за умов різкої суспільної стратифікації, розшарування.

Насамкінець зазначимо, що питання про визначення засад самозбереження та самовідновлення цивілізації постало нині як пошук ланок опосередкування між

239

екзистенціальними та нормативно-ціннісними гранями єдиного (хоча і внутрішньо суперечливого) світу людини. Реалізація цього завдання вимагає передовсім звернення до комунікативної сфери, до інтерсуб'єктивності як принципу співбуття людей, співбуття, котре вибудовується на основі взаємних вимог мислячих істот у межах комунікативної спільноти. Саме інтерсуб'єктивність як методологічний та світоглядно-орієнтаційний принцип дає змогу індивідові орієнтуватись у внутрішньо суперечливому світі сучасної цивілізації. Йдеться про узгодження інтересів на всіх, рівнях: міжіндивідуальних, групових (роботодавці й наймані працівники тощо) стосунків, взаємин влади та опозиції, влади і громадянського суспільства, зрештою — залагодження міжетнічних, міжконфесійних, міжцивілізаційних (багаті країни та країни-ізгої) конфліктів.

На сьогодні як ніколи загострилося питання про самозбереження людини, про її подальше буття. Ця проблема не може бути адекватно осмисленою лише відповідно до уявлень про людську окремішність. Це — проблема співбуття людей, дотримання нормативів цього співбуття та відповідальності за їх порушення. Це проблема комунікативної, принципово критичної раціональності, проблема постійного суспільного діалогу та необхідності дотримуватися засад етики відповідальності.

*Суспільне ствердження етики відповідальності є, за нашим переконанням, настійною вимогою сьогодення.* Просвітницька етика, етика абстрактного обов'язку скомпрометувала себе впродовж минулого сторіччя. Вона не змогла нічим зарадити за умов безперервних воєн (міждержавних, громадянських, світових), жахливої практики тоталітарних режимів, етнічних чисток тощо, за умов катастрофічного знецінення не лише людської гідності, але й самого життя, персонального людського існування.

І лише етика відповідальності — не тільки в соціокультурному, але й екологічному плані, як відповідальності за долю буття — може бути адекватною відповіддю на виклики доби. Ця етика, принципово комунікативно зорієнтована, є етикою суспільного дискурсу. Її визначальні принципи і норми постають не зовнішніми (а от-

240

же, не обов'язковими до виконання) для людини. Вони завжди ретельно випрацюються через аргументоване, рефлексивне обговорення найвагоміших соціокультурних проблем вільними, компетентними, суверенними громадянами. І, відповідно, їх реалізація є результатом такого інтерсуб'єктивного, взаємоузгодженого волевиявлення. *Саме таке добровільне (але водночас і критично раціональне) волевиявлення громадян демократичного суспільства є найвагомішою засадою принципово відповідальної і прогнозованої поведінки особистості.*

## Висновки

Людське буття не може бути нічим іншим, як співбуттям людей. Тому спілкування, комунікативна сфера належать до фундаментальних вимірів світу людини. Міжлюдські стосунки багатопланові: рольові, діалогічні, екзистенційні, нормативно-етичні. Визначальне місце при осягненні спів-буття людей (а відтак і світу сучасної людини взагалі) належить феномену інтерсуб'єктивності. Для адекватного розуміння міжлюдських стосунків важливе значення має методологічний інструментарій комунікативної філософії і пов'язаної з нею етики відповідальності (поняття комунікативної дії і дискурсу, деконструкції, критичної раціональності тощо).

## ЗАПИТАННЯ

- Що означають монологічність і діалогічність у людському світі?  
- У чому специфіка екзистенційного бачення світу людини і комунікації?  
- Чому інтерсуб'єктивність є центральним поняттям комунікативної філософії? - Що означає комунікативна дія і дискурс? - Як співвідносяться спадкоємність і деструкція? - У чому корелятивність критичної раціональності, свободи та відповідальності?

241

- Як співвідносяться суспільна комунікація та завдання побудови системи соціального партнерства?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Андрос Є. І. Криза людської самоідентифікації і проблема смислотворення // Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К., 2000.

Бубер М. Два образа веры. М., 1995.

Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. К., 2001.

Дейк Т. А., ван. Язык. Познание. Коммуникация. М., 1989.

Ермоленко А. М. Комунікативна практична філософія. К., 1999

Реконструкція світоглядних парадигм. Нові тенденції в західній філософії. К., 1995.

Рікер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 1995.

Рікер П. Сам як інший. К., 2000.

Світоглядно-методологічні інновації в західноєвропейській філософії. К., 2001.

Ситниченко Л. А. Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996.

Табачковський В. Г. Гуманізм та проблема діалогу культур // Філософська думка. 2001. № 1.

Хабермас Ю. Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995.

Ціннісні орієнтації. Аналіз соціально-філософських концепцій Заходу 80-90-х років. К., 1995.

242

## Тема 12.

### Людина у самотності та комунікації (Назіп Хамітов)

243

Люди не можуть існувати без спілкування та взаємодії. У цьому — суттєва ознака нашого буя. Лише у комунікації людина може стати особистістю, відчути й реалізувати свою неповторність у світі. Проте досить часто комунікація між людьми наповнюється тими колізіями, що приводять нас до переживання самотності. Кожен з нас знає, як неприємно бути самотнім та відчуженим. Та чи завжди самотність означає страждання? Які форми комунікації виводять із самотності, а які посилюють її? Відповідям на ці запитання присвячена дана лекція.

#### Зовнішня та внутрішня самотність людини

Людина може відчувати як зовнішню, так і внутрішню самотність. Ці відчуття є наслідком перебування в зовнішній чи внутрішній самотності.

Зовнішньою самотністю можна вважати самотність, яка є результатом випадкової суперечності людини і соціального середовища. Зовнішня самотність передусім є результатом *випадку-катастрофи*, що фізично відокремлює людину від інших людей, викидаючи за межі соціуму. Архетипом цієї самотності є самотність Робінзона Крузо. Але зовнішня самотність може бути і наслідком

244

*випадку-конфлікту*, який розгортається в межах соціуму. В цьому разі відбувається психологічне відокремлення людини від інших людей. І фізична, і психологічна форми зовнішньої самотності близькі тим, що їхні причини виступають стихійно-зовнішніми відносно людини. Можливість вийти за межі зовнішньої самотності зводиться до специфічної "техніки безпеки", яку можна сформулювати у вигляді усталених загальних правил, що не залежать від неповторної специфіки особистості.



На відміну від зовнішньої, внутрішня самотність виступає результатом *суперечності людини з собою*, яка призводить до втрати та пошуку самототожності й уже на цій основі — до суперечності людини та суспільства. Та саме суперечність людини з собою, породжуючи внутрішню самотність, може стати передумовою дійсного розв'язання суперечності людини та суспільства. Як зрозуміти це?

Внутрішня самотність постійно породжується відкритістю особистісного буття людини. У кожен наступний момент часу особистість стає іншою. Суперечність між попереднім та наступним станами людської особистості, а також між різними вимірами її буття і є фундаментальною передумовою внутрішньої самотності. Розв'язанням цієї суперечності виступає знайдення особистісної самототожності, у межах якої концентруються та розгортаються всі унікальні можливості саме цієї людини і яка заперечує самототожність безособову — таку, що виявляється тільки через причетність до колективу. Особистісна самототожність розвивається лише у просторі внутрішньої самотності й лише через неї людина виходить до глибинного спілкування зі світом інших людей. Навпаки, зовнішня самотність не означає кризи самототожності; вона не породжується нею і може тільки *посилити* її.

У результаті є очевидним, що внутрішня самотність може бути самотністю в колективі, у спілкуванні, самотністю-з-іншими. Саме про таку самотність влучно висловився К. Ясперс: "Самотність не ідентична соціологічно ізольованому існуванню" <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Ясперс К. Комунікція // Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996. С 141.

245

Розуміння різниці між зовнішньою та внутрішньою самотністю ми знаходимо у М. О. Бердяєва, який пише: "Самотність не є явище однорідне та одноякісне. Існують різні форми і щаблі самотності. Дивовижно, що дискусія, боротьба й навіть ненависть є соціальним явищем, що часто долає та послаблює самотність" <sup>2</sup>. Дійсно, зовнішнє протистояння може на певний час пригасити відчуття внутрішньої самотності. Однак "після цього самотність робиться ще сильнішою" <sup>3</sup>. На думку М. О. Бердяєва, внутрішня самотність виступає результатом неавтентичної комунікції, адже переживається передусім як незрозумілість, як неправильна відображеність в Іншому.

Зі всього сказаного випливає, що зовнішню самотність можна назвати випадковою, *ситуативною*, а внутрішню — *екзистенційною*.

Зовнішня самотність долається виходом до нового кола спілкування, внутрішня — лише самозмінною, опануванням новими виявами самототожності. Вихід за межі зовнішньої самотності може відбуватися завдяки загальним психологічним рекомендаціям; внутрішня самотність не підвладна ніяким загальним рекомендаціям, вихід із її простору та часу є завжди унікальним і потребує неповторно-творчого зусилля.

Внутрішня самотність як специфічне буття та його переживання є суперечливим процесом. З одного боку, вона свідчить про глибинні еволюційні зміни у надрах особистості, а з іншого — виражає неможливість розв'язання суперечності між різними вимірами особистості. Отже, внутрішня самотність людини є таким проявом її особистісного буття, який означає дисгармонію особистісного розвитку, його самовідчуження і, разом із тим, показує його екзистенційну глибину, можливість виходу до принципово іншого буття. Вона означає руйнацію самототожності та, одночасно, рух до самототожності в її оновленій формі.

Внутрішня самотність є дисгармонією, яка може створити нову гармонію особистості. Як втрата самототож-

<sup>2</sup> Бердяєв Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Философия свободного духа. М., 1994. С. 269.

<sup>3</sup> Там же.

246

ності вона приводить до відокремленості в соціумі, але, лише пройшовши її лабіринт, можна говорити про дійсне з'єднання особистості та інших особистостей — про те, що Карл Ясперс називав "екзистенційною комунікцією". Отже, внутрішня самотність — це самотність, що може проявитися у зовнішньо напруженій та розгорнутій комунікції. Людина, що увійшла в стан внутрішньої самотності, глибинно страждає. Але разом із тим вона перебуває на шляху дійсного подолання самотності — на шляху до того стану, де більше немає відчужених відносин між людьми.

## **Самотність як предмет Вивчення психології та екзистенціальної антропології**

Вище ми окреслили форми вияву самотності, назвавши їх зовнішньою та внутрішньою самотністю. Тепер виникає потреба прояснити, які з наук досліджують ці вияви і чим відрізнятимуться аспекти, а також способи їхнього розгляду феномена самотності. На перший погляд, видається слушним висунути таку гіпотезу: якщо дослідженням зовнішньої самотності зайнята психологія, то внутрішня самотність виступає філософською проблемою. Спробуємо довести чи спростувати її.

Передусім слід зазначити, що, вивчаючи феномен самотності, психологія, як правило, прагне з'єднатися із соціологією, стати соціально-психологічним дискурсом. У цьому плані характерною є назва дослідження Ю. М. Швалба та О. В. Данчевої, присвяченого феномену самотності: "Самотність: соціально-психологічні проблеми"<sup>4</sup>. Дійсно, якщо феномену самотності протистоїть

<sup>4</sup> Швалб Ю. М., Данчева О. В. Одиночество: социально-психологические проблемы. К., 1991.

247

феномен комунікації, то природним є залучення соціології для опису та аналізу проблеми.

У своєму дослідженні Ю. М. Швалб та О. В. Данчева дають лаконічне визначення самотності. «Відсутність духовного єднання, — пишуть вони, — переживається як самотність»<sup>5</sup>. Таким чином, мова йде не просто про зовнішню та випадкову самотність-відокремленість, а про самотність, яка може бути і в комунікації, і як наслідок комунікації. Автори чітко усвідомлюють це, говорячи про багатомірність самотності.

Таким чином, ми доходимо висновку, що наша попередня гіпотеза повинна бути доповненою — психологія досліджує передусім *зовнішню* самотність, але, як і філософія, може звернутися й до феномена *внутрішньої* самотності. Однак, напевно, психологія та філософія розглядають різні аспекти внутрішньої самотності. Психологія досліджує вияви внутрішньої самотності в психічному житті людини, тоді як філософія розглядає їх у людській екзистенції.

Для того, щоб довести справедливості такого поділу, треба зрозуміти, чим відрізняються поняття "психіка" та "екзистенція" і ті реальності, що стоять за ними. Поняття психіки відображає наші внутрішні стани (переживання та реакції), пов'язані із взаємодією свідомості та позасвідомого. Поняття екзистенції значно ширше, воно виражає єдність переживання реальності й життя в реальності — виражає повноту людського буття.

З іншого боку, в екзистенції постійно ставиться і розв'язується питання про сенс свого буття і буття взагалі. Це відбувається тому, що екзистенція є результатом граничного зусилля людини, коли їй відкривається її неповторна присутність у бутті.

*Поняття екзистенції виражає повноту людського буття в його граничних станах, у тих станах, коли воно стає особистісним існуванням, буттям-у-мені, самобутністю.* Більше того, поняття екзистенції виражає принципову здатність людини бути *на межі своїх можливостей* і бажа-

<sup>4</sup> Швалб Ю. М., Данчева О. В. Одиночество: социально-психологические проблемы. К., 1991. С. 5.

248

ти *вийти за цю межу*. Однак такий вихід може означати відокремлення і відчуження від соціуму. Саме тому проблема самотності глибинно пов'язана з природою екзистенції, а внутрішня самотність виринає з глибин людської екзистенції.

Безперечно, поняття психіки також може описувати граничні стани людського "Я", а реальність психіки включатися до них. Однак це є включенням у стані екстазу і трансу, тоді як екзистенція є метаморфозою, що приводить до граничного буття, звільняючи від буденності. Можна навіть припустити, що певною мірою екзистенційне є метаморфозою психічного, мета-психічним станом людського "Я". Адже психіка виступає характеристикою внутрішнього світу людини переважно у буденному бутті. Чи не через цю обставину вихід за межі буденного буття людини для психології виступає чимось пара-психічним, а для цілого ряду психологічних напрямів — і пато-психічним? Тому не дивно, що дослідження можливостей трансцендування людини за межі буденного буття трансформує психологію або в парапсихологію, або в патопсихологію.

Філософське ж розуміння буття людини за межами буденності стає мета-психологічним феноменом, метапсихологією. Говорячи про філософію екзистенції як метапсихологію, ми використовуємо це поняття у дещо іншому сенсі, ніж це робив З. Фрейд. Ідеться не про методологію психологічного знання, а про вихід цього знання на принципово новий рівень як за своєю внутрішньою формою, так і за предметом.

Філософія екзистенції є вченням про сенс буття і набуття сенсу. Як учення про сенс буття вона стає філософією людського буття, адже лише в людському бутті виникає питання про сенс; саме осмисленість людського буття виступає його фундаментальною ознакою. Таким чином, філософія

екзистенції з необхідністю стає *екзистенціальною антропологією* (цей термін був використаний сучасним українським дослідником Б. А. Головком для означення позиції О. Ф. Больнова; як ознака тенденції вітчизняних філософсько-антропологічних досліджень використовується В. Г. Табачковським). Екзистенціальна

249

антропологія є такою онтологією людини, в якій центральним є вчення про сенс людського буття і можливості його о-сягнення та до-сягнення; саме тому філософія екзистенції виходить за межі буденності — питання про сенс завжди є надто фундаментальним, тому — поза-буденним. У цьому плані дуже показові слова М. Гайдеггера: "Будь-яка онтологія, що має будь-яку багату і міцно з'єднану категоріальну систему, залишається в основі сліпою і спотворенням самого свого призначення, якщо вона перед тим достатньо не прояснила сенс буття і не сприйняла це прояснення як своє фундаментальне завдання"<sup>6</sup>.

Таким чином, внутрішня самотність постає передусім як категорія екзистенційної антропології.

## **Внутрішня комунікація: визначення поняття**

Самотності як у зовнішній, так і внутрішній формах, протистоїть комунікація. Але якщо зовнішня самотність практично завжди долається комунікацією як такою, то внутрішня самотність може бути подолана лише внутрішньою комунікацією.

*Внутрішньою комунікацією можна вважати таку комунікацію, що стосується глибинних смисложиттєвих орієнтацій і має вільний характер.* Внутрішня комунікація близька до тієї реальності, яку Карл Ясперс назвав "екзистенційною комунікацією". Внутрішня комунікація долає все зверхне та прагматичне у людському спілкуванні, приводить до дійсної поваги у взаємовідносинах людей. Саме тому внутрішня комунікація — це *морально зорієнтована комунікація*.

У результаті ми приходимо до вельми характерного для екзистенціалізму протиставлення різних типів комунікації. Наскрізним мотивом екзистенціалізму є розду-

<sup>6</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997 С. 11.

250

ми про справжнє та несправжнє існування людини, а відтак про "справжню" та "несправжню" комунікацію. Цю особливість філософії екзистенціалізму добре окреслив О. Ф. Больнов. "У теорії екзистенціалізму, — пише він, — людське життя характеризується глибоким дуалізмом між справжньою екзистенцією та несправжнім наявним буттям"<sup>7</sup>.

Проте наскільки протиставлення "справжньої" та "несправжньої" комунікації є методологічно значущим для сучасної філософії? Чи не є воно анахронізмом? Тут треба зазначити, що спроби створити типологію комунікації є характерними і для найсучасніших концепцій комунікативної філософії. Інша справа, що в авторів цих типологій слабшає бажання виокремлювати "справжню" комунікацію. Це означає перехід від лінійно-вертикальних типологій, де вищий щабель обов'язково "знімає" нижчий, до *власне комунікативних* типологій комунікації. У даному випадку мова йде про пошук можливостей узгодження різних типів комунікації, про пошук можливостей їхньої взаємодії. Така постановка проблеми вбачається більш продуктивною, адже вона знімає ієрархічну настановленість на той чи інший єдино можливий тип комунікації. Саме тому поділ на "зовнішню" та "внутрішню" комунікації видається більш коректним, ніж типова для екзистенціалізму контраверза "справжній" — "несправжній".

Примітно, що, виходячи за межі останньої контраверзи, сучасна комунікативна філософія змогла окреслити ті "позитивні" екзистенціалії, які залишалися за межами уваги класичного екзистенціалізму. Це яскраво виявляється у творчості О. Ф. Больнова, який прагне розвинути підходи екзистенціалізму в напрямі філософії комунікації. В результаті відбувається своєрідна оптимістична переорієнтація екзистенціалізму.

Внутрішня самотність значною мірою зумовлює внутрішню комунікацію. Це очевидно, коли мова йде про комунікацію-з-собою як акт самопізнання та самовідтворення, процес діалогу з власним "Я". Але внутрішня са-

<sup>7</sup> Bollnow O. F. Studien zur Hermeneutik. Zur hermeneutische Logik von G. Milch und H. Lipps. Freiburg; München, 1983. Bd. 2. S. 218.

251

мотність стає основою і тієї внутрішньої комунікації, яка є комунікацією-з-Іншим. Саме людина, що набула досвіду самозаглиблення для створення особистості, через таке самозаглиблення може дійсно відкритися світові. Відкритися світові передусім означає відкритися собі. Та відкритість собі

може сприйматися іззовні як замкненість. Це помилка, яка властива чималій кількості людей. Проте відкритість собі дійсно стає замкненістю, якщо не розвивається у напрямі відкритості Іншому. В цьому випадку внутрішня самотність як відкритість собі стає відкритістю-для-себе і відкритістю-у-собі. Вона назавжди стає лише ембріоном відкритості.

## **Внутрішня самотність та внутрішня комунікація: екзистенційні виміри легітимації**

Видається слушним пов'язати діалектико-екзистенційну систему "внутрішня самотність — внутрішня комунікація" з феноменом легітимації, який є результатом комунікативних зусиль соціуму в найширшому сенсі. Конструктивний комунікаційний обмін, що породжує легітимацію, передбачає наявність колективної ідентичності людей, включених у цей обмін. Можна цілком погодитися із твердженням Є. К. Бистрицького, що "легітимація — це складний процес збирання суспільства на основі спільних цінностей та водночас доведення здатності реалізовувати колективну ідентичність з боку політичної організації суспільства..."<sup>8</sup>. Саме тому поняття легітимації виходить за межі лише політичної сфери. "Проблема легітимації насамперед пов'язана з питаннями збереження чи руйнації тієї чи іншої форми суспільного устрою, а відтак із глибшими, ніж політичні перетворення, змінами у колективній ідентичності людей"<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Українська державність у ХХ столітті. К., 1996. С. 321.

<sup>9</sup> Там само.

252

Та колективна ідентичність певної групи людей є можливою лише за умови самоідентичності кожного з них. Отже, легітимація у групі завжди стає результатом само-легітимації особи — *особистісної легітимації*. Само-легітимація особи настільки ж сприяє дійсній груповій легітимації, наскільки само-легітимація групи руйнує можливість будь-якої легітимації. Якщо само-легітимація особи викликає до життя вільну комунікацію, то само-легітимація групи створює цілу низку заборон на створення відкритого та вільного комунікаційного простору. Типовим прикладом само-легітимації групи (груп) був феномен СРСР.

Таким чином, само-легітимація стає конструктивною лише як особистісна легітимація, або, точніше, екзистенційно-особистісна легітимація. Даний термін видається коректним для означення *легітимації особи, що має внутрішньо-вільний характер, виступає результатом граничного внутрішнього зусилля*. Екзистенційно-особистісна легітимація є самовизначенням, у процесі якого людина починає поважати себе, а тому вважати свої вчинки внутрішньо законними. Отже, екзистенційно-особистісна легітимація є передусім етичним самовизначенням людини, що приводить до набуття самоідентичності.

Однак на зламові століть — в епоху фундаментальної екзистенційно-антропологічної кризи — ми спостерігаємо надзвичайну суперечливість екзистенційно-особистісної легітимації, що означає кризу самоідентичності.

Суть окресленої проблеми — в тому, що "виявом фундаментальної екзистенційної неузгодженості сучасної людини стала криза самоідентичності — кардинальне порушення органічності всіх складових людської життєдіяльності, втрата надійних усталених раціонально вивірених, освячених традицією життєво значущих орієнтирів в усьому універсумі людського буття (на рівні соціальних структур, культури, індивідуальної екзистенції, мислення, ціннісних орієнтацій, моральних імперативів, психічного здоров'я тощо)"<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Табачковський В. Антропокультурне та соціокультурне у людськiм світовiдношеннi // Фiлософська i соціологічна думка. 1996. № 3—4. С. 242.

253

Криза самоідентичності в українському суспільстві значною мірою є причиною неможливості розгортання процесу легітимації — таке твердження у філософії, соціології та політології стало на сьогоднішній день аксіомою. Проте, на нашу думку, цілком справедливо поставити ці поняття також у зворотному зв'язку: чи не криза екзистенційно-особистісної легітимації призводить до кризи самоідентичності? Адже самоідентичність людської особистості може бути результатом власного, екзистенційного поривання волі й натхнення. Лише самоідентифіковані особистості можуть з'єднатися у самоідентифіковану групу (в протилежному разі самоідентифікація групи буде зовнішньою і призведе до колективної форми внутрішньої самотності, що породжує війну груп проти груп, або їх аморфність). А це, своєю чергою, означає, що без екзистенційно-особистісної легітимації неможлива легітимація групова.

Таке розуміння самоідентичності й легітимації є виявом руху від замкнено-есенційного до відкрито-екзистенційного підходу в трактуванні людини, що становить суттєву рису сучасного екзистенційно-антропологічного дискурсу. Проте екзистенційно-особистісна легітимація стає дієвою лише тоді, коли завершується *екзистенційно-комунікативною легітимацією* — *легітимацією групи, що є результатом не примусу чи маніпуляції, а вільного спілкування особистостей*, які вийшли за межі внутрішньої самотності-замкненості. Міркуючи далі, ми можемо побачити, що екзистенційно-особистісна легітимація має передувати екзистенційно-комунікативній не так темпорально, як етико-ціннісно. Мова йде про усвідомлення первинності людської екзистенції щодо комунікації, а не навпаки. Інакше комунікація стає безособовою і зовнішньою, а тому малопродуктивною. Така комунікація фактично є не створенням самоідентичності, а її знищенням.

Отже, ми можемо зробити висновок, що криза самоідентичності, яка характерна для людини XXI століття взагалі і для людини української культури зокрема, може бути подолана лише у гармонійному поєднанні екзистенційно-особистісної та екзистенційно-комунікативної

254

легітимації, які виводять у дійсно внутрішню комунікацію.

*Вихід за межі самотності у внутрішню комунікацію: феномен толерантності*

Міркуючи про внутрішню комунікацію, обов'язково треба скористатися терміном, який іде ще від Гегеля — буття-для-Іншого (*Sein fur ein Anderes*). Буття-для-Іншого припускає можливість взаємності, яка виводить за межі самотності як замкненості.

Буття-для-Іншого навряд чи може бути прояснене нами лише через поняття "самості" (*Selbst*). Самість як при-чина-наслідок самотворення несе у собі лише можливість буття-для-Іншого. Поруч із поняттям "самості" треба поставити поняття "самісність".

Самісність є радикально відкрита самість, відкрита співтворенню, в якому і може дійсно реалізуватися буття-для-Іншого. Аналізуючи сенс самісності серед інших екзистенціальій людського буття, можна висловити таке припущення: якщо самість екзистенційно визначає таку реальність як само-буття, то самісність є екзистенційною передумовою спів-буття.

Спів-буття є не тільки буттям-для-Іншого, але й буттям-з-Іншим. Це буття поруч із Іншим. Воно виступає не просто жертвним віддаванням себе Іншому, альтруїстичним і монологічним запереченням своєї самості; ні, це створення разом із Іншим самісності, що є продуктивним діалогом із Іншим. У результаті, спів-буття як комунікативне віддавання органічно стає надбанням. Самісність як самість, що відкрита співтворенню, в стихії якого виникає спів-буття, не тільки припускає взаємність, але й рано чи пізно отримує її. Проте взаємність — не як мертва абстракція, а як цілком жива й конкретна річ — можлива лише у формі толерантності — пе-

255

редусім як припущення, що співрозмовник, Інший, також має право на Істину і своє бачення Істини. Ідея толерантності ґрунтується на тому, що будь-яка людина заслуговує на комунікативну повагу вже тому, що здатна мислити, висловлюватися та діяти. Практика ж толерантності вимагає не тільки абстрактної поваги до Іншого, але й відповідальності за нього і за долю комунікації. Саме на цьому шляху самотворення по-справжньому розгортається до співтворення, а самотність прямує до спів-буттєвості. Лише відповідальна людина може дочекатися Відповіді від Буття, яка звільняє від страждання самотності, адже народжує спів-Буття як внутрішньо спільне Буття — результат внутрішньої комунікації.

Сенс толерантності для сучасного французького філософа П. Рікера полягає у виході особистості за межі егоцентризму. Така відкрита особистість може розраховувати на взаємність у спілкуванні — ту силу, що унеможливило страждальний характер самотності. Найвищий дар толерантності — взаємність, яка наповнює життям дружбу та любов.

"Диво взаємності полягає в тому, що особистості визнаються незамінними одна для одної в своєму обміні, — пише П. Рікер. — Ця взаємність незамінних є секретом турботливості. Взаємність є повною лише у дружбі, де один поважає іншого як самого себе"<sup>11</sup>.

Толерантність приводить до персоналізації людини. Глибинні можливості людської особистості як самості розкриваються в акті поваги до іншого і наповнюються новими сенсами — сенсами діалогу. Це сенси спів-розмо-ви, спів-дії, спів-розуміння, які ведуть до справжнього порозуміння. Дійсно толерантна комунікація є самісною комунікацією, саме самісною, а не самотньою. Вона є внутрішньо-самісною, актуалізуючою, а не зовнішньо-прагматичною, маніпулятивною. Це надає по-справжньому толерантній комунікації можливість внутрішнього єднання особистостей.

П. Рікер у роботі "Завдання політичного вихователя" підкреслює надзвичайну важливість толерантної ко-

<sup>11</sup> Рікер П. Етика і мораль // Навколо політики. К., 1995. С. 271.

256

мунікації перед ' анонімністю та дегуманізацією стосунків між особистостями в індустріальному суспільстві"<sup>12</sup>.

При цьому мислитель зазначає, що в наш час, як ніколи, розвиток культури комунікації, культури спільності можливий лише за всебічного сприяння розвитку особистості. "Варварські форми урбанізму, в які ми поринули, — пише він, — нівеляція смаків та талантів техніками споживання та відпочинку вказують нам, що треба боротися на двох фронтах: з одного боку — збирати людство, яке завжди перебуває під загрозою розпадання на суперницькі угруповання; а з іншого — врятувати кожну особистість від анонімності, в якій вона перебуває в сучасній цивілізації"<sup>13</sup>.

У толерантності з'єднуються персональне і комунікативне начала людського буття. В їх з'єднанні — запорука життєздатності й персони, і суспільства. Надзвичайно актуальною для сьогоденного світу виступає ідея толерантної комунікації як *персоналістичної комунікації*.

В результаті досвід толерантності виступає досвідом рівноцінності персони і комунікації персон. Вище ми побачили, що самотності протистоїть спів-буття. Досить часто ми означаємо спів-буття як соборність. Під соборністю можна розуміти згуртованість людей навколо якоїсь ідеї. У цьому — висока піднесеність і небезпека соборності. Адже у своїх витоках ідея належить одному. Решта — її споживачі, виконавці, котрі у межах соборного відношення до світу фанатично віддаються служінню їй. У цьому служінні — найвища наповненість їхнього буття. На такому запереченні самотності оперта оргіастичність тоталітарних культур і туга за ними у світах посттоталітарних.

Чи можлива творча соборність, з'єднання, в якому синтез не нівечить оригінального пориву? І навпаки, чи є творча самотність одвічною? Чи завжди вона є безумовною цінністю?

Ці питання є глобальними. В них — найвищий трагізм світу культури, таємниця її величі та недосконалості. Тре-

<sup>12</sup> Рікер П. Завдання політичного вихователя // Там само. С. 266.

<sup>13</sup> Там само.

257

ба мати не лише розуміння, але й мужність, щоб відповідати на них. Це мужність вибору тої чи іншої світоглядної орієнтації. Міркуючи над цими питаннями, можна, наприклад, стати на позиції персоналістичної філософії, що була характерна для вітчизняної філософської думки від Сковороди до Кульчицького. Персоналістична філософія приймає онтологічність трансцендентного й, водночас, причетність до трансцендентного людської особистості. У річищі персоналістичної традиції єдність творчих самотностей може мати лише метаісторичний, метакультурний та метаантропологічний сенси, в іншому вона є абсурдною.

Той тип свідомості, який витлумачує трансцендентне лише як історичний символ, залишає окреслені вище питання без відповіді. Про це свідчить екзистенційний і творчий досвід Ф. Ніцше, Ф. Кафки, А. Камю. У своїх текстах вони створюють трагічну галерею самотніх, що принципово нездатні з'єднатися з іншими самотніми, — від Заратустри Ніцше до Стороннього Камю.

Без сумніву, Фауст Й. В. Гете є також самотній, тільки ж ця самотність позбавлена безвиході й безумства, він інтимно близький трансцендентному в усій різноманітності його виявів, а тому має силу прилучитися до всезагальності самотностей, співзвучних його трансцендентному. Це трансцендентне стає інтерсуб'єктивним завдяки своїй піднесеності — реальній, а не символічній. Самотня людина Фауст поєднується з одвічно самотньою нелюдиною Мефістофелем у творчу співдружність, сповнену гри та самоіронії, тому що над ними є реальність трансцендентного християнської культури — реальність Бога та безсмертя душі.

Самотній же Заратустра сам обертається на Мефістофеля тому, що неспроможний увійти у спілкування з ним. Його дух, ув'язнений у тілесному, еволюційному "Я" і наповнений бажанням війни та поневолення, а також творчості, перебуває під владою перших двох стихій. Розгорнути спільну свободу творчості він не може. Надлюдська самотність переходить у надлюдську тугу, а воля до самотності — у волю до безумства.

258

Спілкування Фауста з Мефістофелем не є творчою соборністю, але воскресаючий Фауст уже здатний до неї. Й. В. Гете вклав у образ Фауста безмежну здатність людини до творчої комунікації з усіма силами Універсуму. Ця творча комунікація несе в собі можливість просвітлення навіть метафізичного зла.

Підводячи підсумок сказаному, можна стверджувати, що у ході розгляду проблеми ми прийшли до понять "творча комунікація" та "творча соборність". Як вони співвідносяться між собою? Чи не є синонімами? Видається слушним запропонувати таке визначення: творча соборність є абсолютно відкритою творчою комунікацією.

Та хіба можлива замкнена творча комунікація? Коли ми починаємо міркувати над цим питанням, то доходимо висновку, що комунікація творчих особистостей також може бути зовнішньою, замкненою та відчуженою. Це має свої психолого-антропологічні й соціальні причини.

Останні дуже характерні для тоталітарних та посттоталітарних суспільств. "Ресентиментна" (заздрісна) ненависть до творчої самотності завжди прихована у несвідомому пересічної людини таких суспільств. Під маскою захвату і байдужості вона очікує свого часу. Звідси — бажання об'єднати творчі самотності у цех професіоналів. Подібне бажання намагаються поширити на процес творчості, а ще краще — то є потаємне бажання пересічної людини! — на побут і на особисте життя. Відчуття причетності самотнього творця до власних пороків, стирання його несхожості до рівня "не гірший за інших" дає обивателеві незрівнянну ні з чим насолоду.

Така насолода — сублимація власної несамодостатності<sup>14</sup>. І якщо в демократичних суспільствах вона є або гнаною уявою, або поодинокими випадками реалізації-збочення, то у тоталітарних суспільствах, стаючи масовим та нормативним феноменом, вона може призвести (і призводить!) до необоротного травмування культури.

В результаті ми дійшли висновку: творча соборність у своїх внутрішніх та конструктивних формах є *творчою толерантністю*. Творча толерантність є таким соборним

<sup>14</sup> Див.: Шелер М. Ресентимент в структурі моралей. СПб., 1999.

## 259

єднанням творців, котра набуває смислу лише як взаємна терпимість до творчості кожного, відкритість до Іншого. Творча толерантність базується на відчутті того, що самотня людина, хоч би як глибоко вона занурилася у себе та у світ, не може мати Абсолютну Істину, Істина виступає лише результатом комунікації творців.

Отже, творча толерантність органічно включає в себе особистісно-самісне та спільнісне начала. На цьому шляху долаються як індивідуальна, так і колективна форми самотності.

Однак цього замало для того, щоб вийти за межі тієї самотності, що постійно відтворюється бівалентністю людського роду — чоловічої та жіночої самотності.

Розмірковуючи на цю тему, ми приходимо до феномена, щодо якого толерантність є лише передумовою і в якому вона може виходити за свої межі. Йдеться про феномен любові.

Проте для того, щоб досягнути природу цього феномена, слід звернутися до буттєвої специфіки чоловічого та жіночого, "патріархального" й "матріархального" начал. Це ми зробимо у наступній лекції.

## Висновки

*Самотність людини може мати як зовнішні, так і внутрішні вияви. При цьому внутрішня самотність виступає як психологічною, так і філософською проблемою. Якщо психологія досліджує внутрішню самотність переважно у буденному вимірі людського буття і прагне віднайти її подолання у буденній комунікації, то філософська антропологія тяжіє до розуміння сенсу самотності також за межами буденності - у граничних вимірах людського буття.*

*Самотності, як у зовнішній, так і внутрішній формах, протистоїть комунікація. Але якщо зовнішня самотність практично завжди долається комунікацією як такою, то внутрішня самотність може бути подолана лише внутрішньою комунікацією. Внутрішня комунікація є така комунікація, що стосується глибинних смисложиттєвих орієнтацій, має вільний та актуалізаційний характер.*

## 260

*Передумовою й фундаментальним проявом внутрішньої комунікації є толерантність. Толерантність постає як відкритість у діалозі, що означає дійсну можливість внутрішньої, особистісної комунікації. Саме тому толерантність протистоїть внутрішній самотності за самою своєю природою.*

## ЗАПИТАННЯ

- У чому полягає різниця зовнішньої та внутрішньої самотності ?
- Які ознаки внутрішньої комунікації можна виокремити ?
- Що таке толерантність і чому вона може вивести за межі внутрішньої самотності?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Бердяев Н. А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения //

Філософія вільного духа. М., 1994.  
*Большое О. Ф.* Зустріч // Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996.  
*Быстрицкий Е. К.* Феномен личности: Мирозрение, культура, бытие. К., 1991.  
*Габермас Ю.* Комунікативна дія і дискурс // Першоджерела комунікативної філософії. К., 1996.  
*Ермоленко А. М.* Комунікативна практична філософія. К., 1999.  
*Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб., 1998.  
*Левинас Е.* Між нами Дослідження думки-про-іншого. К., 1999.  
*Рікер П.* Сам як інший. К., 2000.  
*Табачковський В. Г.* Антропокультурне та соціокультурне у людським світовідношенні // Філософська і соціологічна думка. 1996. № 3—4.

261

*Табачковський В. Г.* Людина — Екзистенція — Історія. К., 1996.  
*Хайдеггер М.* Бытие и время. М., 1997.  
*Хамитов Н.* Філософія одиночества. Одиночество женское и мужское. К., 1995.  
*Хамитов Н.* Філософія человека: от метафизики к метаантропологии. К.: М., 2002.  
*Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб., 1999.  
*Ясперс К.* Комунікація // Першоджерела комунікативної філософії. К...  
1996.

262

## Тема 13.

### Родова бівалентність людського буття: феномени чоловічого та жіночого (Назіп Хамітов)

263

Традиційно людина розглядалася у філософії як істота, позбавлена статі, що було результатом абстрактно-есенційного підходу до неї. Сучасна філософська антропологія прагне вийти за межі такого бачення людини. Адже для кожного, хто замислювався над колізіями людського буття, очевидним є те, що однією з їхніх складових є бівалентність людського роду — його розділеність на чоловічий та жіночий шляхи буття.

Саме чоловіче та жіноче повсякчас породжують нове життя; їх взаємодія у вищих своїх проявах приводить до переживання любові, яка приносить нам стільки радості й страждання. Тому проблематика чоловічого та жіночого не може не хвилювати людину.

Але наскільки ця проблематика може вважатися філософською? Може це лише медико-біологічна або в найкращому разі психологічна проблематика? Може філософській антропології не слід торкатися цієї сфери людського буття?

Якщо ми припустимо, що філософська антропологія досліджує різноманітні виміри людського буття, то проблеми статі не можуть не бути органічно-філософськими проблемами — адже чоловіче й жіноче являють собою найсуттєвіші виміри людського.

Тому коли філософська антропологія звертається до феномена статі, вона втрачає своє відсторонення від потаємних глибин людського буття. Інша справа, що нам треба віднайти саме філософсько-антропологічний кут бачення чоловічого та жіночого.

Спробуємо зробити це.

264

### Стать як філософсько-антропологічна проблема

Передусім треба з'ясувати, чим філософсько-антропологічне розуміння статі відрізняється від медико-біологічного. Філософська антропологія розглядає чоловіче та жіноче як явища, пов'язані з *особистісними проявами людини*.

Як зрозуміти це? У низці публікацій автора цих рядків обстоюється думка про те, що глибинний сенс чоловічого начала у людському бутті виступає як *духовність*. Під духовністю як внутрішньою чоловічістю ми розуміємо здатність до творчого пориву, радикального самотрансцендування, до виходу за будь-які межі. Сенс жіночого начала полягає в *душевності* — здатності до співчуття та любові. Це турботливе, бережливе ставлення до Буття. Воно дуже влучно передане українським словом "берегиня".

Взагалі слід зазначити, що розуміння філософської антропології як філософії статі, що долає чоловіко-центризм західноєвропейської філософської традиції, глибинно співзвучне самій суті української ментальності з її шанобливим ставленням до жінки — матері й дружини, відчуттям у ній високого призначення. Це добре показав Ю. Канигін: "...зрозуміти до кінця народ України, "таємні" пружини його руху, його душу і мрію, можна, лише уявивши в ролі "етнічного центру" жінку-матір, дружину, Берегиню — генетичне і духовне джерело всього того, що називається



"українством"<sup>1</sup>. Дослідник підкреслює, що він має на увазі саме надзвичайне і незвичне — порівняно з іншими націями — значення жінки в українському суспільстві, яке підноситься над буденним життям. Мова йде не про тривіальні й надзвичайно важливі для будь-якої нації "жіночі функції" дітонародження, виховання молодого покоління, зміцнення сім'ї, мо-

<sup>1</sup> Канигін Ю. Шлях аріїв. Україна в духовній історії людства. К., 1997. С 282.

265

ва — про особливе становище жінки як хранительки духовності.

Аргументуючи, Ю. Канигін цілком справедливо згадує про те, що саме Україна подарувала світові дуже багато жінок — політичних та культурних діячок.

Глибокі роздуми про метафізичну природу чоловічого та жіночого начал ми знаходимо в роботах Вол. Соловйова та М. Бердяєва. Порушує цю проблему і К. Юнг у своїх роздумах про архетипи Анімуса (Вічної Чоловічості, духу) та Аніми (Вічної Жіночості, душі). Ми розглянемо його позицію докладніше, коли аргументуватимемо висловлену вище ідею про можливість пов'язати чоловічість із духом, духовністю, а жіночість — із душею, душевністю.

Дотичними до нашої теми є міркування Е. Фромма про "матріархальний" та "патріархальний" комплекси людського буття. Перший ґрунтується на єдності людини з природою, іншими людьми, другий — на безмежному самоствердженні — аж до знищення природи та людської єдності.

Дана проблематика активно розробляється в сучасній українській філософії — зокрема через з'ясування того, як у людському бутті взаємодіють "прогресистська" та "непрогресистська" тенденції, пов'язані з "матріархальним" та "патріархальним" способами людського світовідношення. Переважання у сучасному світі "прогресистської", чоловічо-патріархальної тенденції, представники і апологети якої говорять про історичну приреченість "не-прогресистської" жіночо-матріархальної тенденції, зовсім не означає, що ми не повинні замислюватися над тим, "чи не є історично приреченим... прогресизм, принаймні у тих своїх різновидах, котрі пов'язані із техногенною цивілізацією"<sup>2</sup>.

Звичайно, йдеться не про відмову від "прогресизму". Така відмова є кінець кінцем відмовою від чоловічості у людському бутті. А це навряд чи можливо і, головне, навряд чи потрібно. Йдеться скоріше про гармонійне розв'язання контраверзи "прогресистське — непрогресистське".

<sup>2</sup> Табачковський В. Г. Людина — екзистенція — історія. К., 1996. С 13.

266

"Прогресистська" тенденція людського буття як тенденція чоловічості, що обмежена собою і замкнена на себе, з необхідністю приводить людство до фундаментальної екологічної, політичної та духовної кризи.

Отже, напружена колізія "прогресистської" і "непрогресистської" тенденцій буття людини є не просто теоретичною конструкцією. На сьогоднішній день вона виступає загострено-практичною проблемою, більше того, тою проблемою, від розв'язання якої залежить життя людського роду. Поєднання владних амбіцій людини щодо природи та обережного, стриманого ставлення до неї — умова виживання людського роду. Однак лише чітке усвідомлення аспектів указаної колізії як метафізично чоловічого ("прогресистського", цивілізаційного) та метафізично жіночого ("непрогресистського", природного) принципів людського буття відкриває можливість для її розгляду як такої, що внутрішньо властива людині, а тому має шанси бути розв'язаною у людській активності.

Таким чином, якщо чоловіче й жіноче начала у фізичній взаємодії породжують біологічне життя людського роду, то більш "глибинна взаємодія чоловічого та жіночого означає постійне оновлення буття людського роду в його духовно-особистісних аспектах. Причому на сьогоднішній день ці аспекти як ніколи в історії стають фактором виживання людини на нашій планеті. Все це актуалізує розуміння природи чоловічого та жіночого у людському бутті й можливості їх метафізичної, мета-природної взаємодії. Враховуючи тяжіння антропологічної рефлексії до аналізу чоловічого принципу і домінування цього принципу донедавна, таку взаємодію можна по праву назвати відмітною ознакою сьогодення.

М. Шелер порушив дану проблему в ідеї "урівнювання чоловічого та жіночого в людстві"<sup>3</sup>. На його думку, у XX столітті принципово змінилися відносини чоловічого та жіночого начал, бо жіноче, яке перебувало у сутінках протягом століть, вийшло на перший план. Воно настійно вимагає врахування своєї своєрідності.

<sup>3</sup> Шелер М. Человек в эпоху уравнивания // Избр. произв. М., 1994. С. 114.

267

Проте проблема взаємодії чоловічого та жіночого є проблемою не тільки нашого часу. Це вічна проблема людського буття, яка потребує свого розв'язання на кожному етапі людської історії. Вона є настільки глибинною, що її розв'язання кожен раз породжує нові трагічні колізії. Глибинно-буттєвистий характер відносин чоловіка і жінки яскраво зобразив Е. Фінк. У роботі "Основні феномени людського буття" він пише, що розломленість людського буття на фрагментарні форми життя, чоловічу та жіночу, є чимось більшим, аніж просто випадковим біологічним станом або суто зовнішньою зумовленістю психофізичної організації: подвійність статей належить до буттєвого ладу нашого існування.

Розуміння необхідності виходу із замкненості суто "прогресистського" світовідношення, спрямованість за межі однобічності такого світовідношення породжує більш уважне ставлення до людського світовідношення як амбівалентного та біполярного. Все це робить філософсько-антропологічний дискурс об'ємнішим та розважливішим, робить його тим розмислом, що вийшов за межі "фалоцентризму", "патріархалізму" та "прогресизму" з його цивілізаторським оптимізмом. Філософська антропологія як філософія статі відтворює глибинну приреченість людської екзистенції поділятися на статі як шляхи буття і зображує необхідність внутрішньої, особистісної комунікації між цими шляхами буття, рівновага яких і становить по-справжньому людяне буття.

#### *Філософія статі та її предмет*

В усіх окреслених вище підходах філософія статі ще не розглядається як окрема філософська наука, що має свій предмет, метод і специфічну структуру. Хоча термін "філософія статі та любові" подибуємо вже у М. Бер-

268

дяєва, формування філософії статі як окремої галузі філософського знання назріло лише на сьогоднішній день.

Спричинене це тим, що в західній культурі з моменту утвердження патріархату жіноче та чоловіче стали порівнюватись як матерія та дух. Починаючи з Арістотеля, ця тенденція пронизує сфери філософії, релігії, мистецтва, буденного життя.

У ХХ столітті маємо, на перший погляд, парадоксальне, а насправді — логічне завершення такої позиції у творчості О. Вейнінгера, який заявив, що, люблячи жінку, чоловік любить самого себе, бо жінка є лише дзеркалом, у якому відображується дух чоловіка.

Проте опозиція чоловічого та жіночого як духу та матерії нині видається сумнівною.

Якщо чоловічість і визначити як дух, *духовність*, то жіночість можна означити принаймні як *душевність*. Осягнені таким чином чоловічість-духовність та жіночість-душевність перестають сприйматися крізь призму владно-субординативної взаємодії. Чоловіче перестає бути "небом" та "світлом", а жіноче — "землею" і "темрявою" (традиційні патріархальні образи у міфологіях Сходу і Заходу). Вони стають рівноправними первнями людського буття; "земне" й "небесне" є в них обох. У результаті ми можемо сформулювати важливий висновок: стать виявляє себе не лише як біологічний, соціально-культурний та психологічний феномени, а й як *екзистенційний* феномен. Екзистенційна стать і буде головним предметом філософії статі — екзистенційна чоловічість як *духовність* та екзистенційна жіночість як *душевність*.

Отже, *філософія статі* — галузь філософського знання, що досліджує екзистенційну стать у її єдності з іншими виявами статі — біологічним, соціально-культурним та психологічним, її предмет — складна та суперечлива взаємодія екзистенційної статі з іншими її виявами.

Останнім часом широко розгортаються дослідження, предметом яких є *гендер* — соціальна стать людини (лат. gender — рід). Як бачимо, предмет філософії статі ширший (і глибший) за предмет тендерних досліджень; останні можуть бути включені у філософію статі як *гендерна антропологія*.

269

## **Чоловічість та жіночість: духовне та душевне начала**

Повернемося до думки, що душа і душевність виражають метафізичну жіночість, тоді як дух і духовність — метафізичну чоловічість. Дійсно, *душевність концентрує в собі риси, які ми традиційно розглядаємо як жіночі — здатність до любові, співчуття, зверненість до теперішнього, а не майбутнього, переживання самоцінності теперішнього. Тоді як дух і духовність є ознакою чоловічого начала з його потягом у майбутнє, зневагою до теперішнього, бажанням прогресу, трансцендування.*

Тим-то набуває нового змісту парадоксальна ідея О. Вейнінгера, яку він висловив у відомому дослідженні "Стать і характер", — ідея про те, що в кожній людині — незалежно від її фізичної статі

— внутрішньо уживаються риси чоловіка та жінки. Ця ідея, яка означає для О. Вейнінгера поєднання в людині духовного (чоловічого) та матеріального (жіночого), тепер може бути інтерпретована так, що кожний чоловік або жінка несуть у собі духовний та душевний виміри людського буття — за домінанти якогось із них.

Натяк на те, що духовність є метафізичною чоловічістю, а душевність — метафізичною жіночістю, ми подибуємо у міркуваннях К. Юнга, коли він називає архетип Аніми "архетипом вічної жіночості", а архетип Анімуса — "архетипом вічної чоловічості". Для мислителя архетип Аніми представлений такими іменами з історії міфології, як Гея, Венера, Деметра. Архетип Анімуса репрезентований іменами Тота, Орфея, Гермеса Трисмегіста, Заратустри.

Важливо зазначити, що К. Юнг показує наявність архетипу Аніми у внутрішньому світі чоловіка, тоді як Анімус є характерним для внутрішнього світу жінки. Мислитель упевнений у тісному зв'язку та взаємодії архетипів Аніми (жіночості-життя) і Анімуса (чоловічості-смислу) не тільки в образах міфології, але й в емпіричних, живих чоловіків і жінок.

270

В осягненні гармоні духовного та душевного начал людини — гармоні метафізичної чоловічості та метафізичної жіночості — можливо, криється розгадка таємниці внутрішньої самотності, яка породжена статевою бівалентністю людського роду. Ця внутрішня самотність може бути усвідомленою нами як відчуження духовного та душевного вимірів людського буття — як в одній людині, так і у стосунках між різними людьми.

Однак у чому причина відчуження духовного та душевного вимірів? Такою причиною може бути названа надмірна зацикленість на чоловічому (патріархально-прогресистському) чи жіночому (матріархально-родовому) шляхах людського буття у світі. Це зацикленість на майбутньому і минулому, яке необхідне для проектування майбутнього (патріархально-прогресистський шлях), або теперішньому, сучасному і минулому, що потрібне лише для відтворення теперішнього (матріархально-родовий шлях). Подібна зацикленість призводить до деформації та замкненості особистості, до обмеженості спілкування зі світом, що викликає фундаментальну внутрішню самотність.

Духовність без душевності може виродитись у волю до влади над світом, трансцендування будь-якою ціною. Душевність без духовності стає пустим продовженням життя, яке керується лише волею до життя. І те, й інше породжує страждання внутрішньої самотності.

Виходом із такої самотності стає процес гармонізації духовного та душевного, який повертає особистості цілісність і який ми означили вище як персоналізацію.

Персоналізація тим процесом, що дозволяє особистості увійти у дійсну, внутрішню комунікацію зі світом інших особистостей.

Проведений вище аналіз духовного та душевного вимірів людського буття дає змогу конкретніше зрозуміти внутрішню комунікацію. Внутрішня комунікація є процесом духовної та душевної комунікації людини у їхній єдності. Іншими словами, внутрішня комунікація є особистісною комунікацією. Лише така комунікація може вивести людину за межі всіх деструктивних наслідків внутрішньої самотності.

271

*Любов: гармонізація відносин чоловічого та жіночого*

Із логіки попереднього викладу любов можна визначити як найвище подолання самотності, в якому синтезуються самотворення та толерантність як співтворення. Однак любов певною мірою протистоїть толерантності. Що це означає?

Якщо сутнісною рисою толерантності є стриманість, то любов за своєю природою — нестриманість, екстатичне поривання, що радикально руйнує самотність і приводить до єдності. Любов — це такий стан єдності, що перемагає внутрішню самотність в усіх її деструктивно-страждальних, замкнених виявах.

Толерантність — навіть у своїх творчих виявах — є занадто розсудливою, щоб зняти протилежність чоловічого та жіночого принципів людського буття. Необхідна більш екстатична і творчо напружена реальність, яка переводить самотворення та співтворення-толерантність на новий рівень буття.

Але чи не можна сказати, що толерантність у своїх найбільш піднесених формах також є любов'ю? Після певних міркувань на це питання можна відповісти позитивно. Доречно навіть запропонувати термін "любов-толерантність", аналог якої в античній культурі являє собою давньогрецьке слово "філео", а у християнській культурі — словосполучення "любов до Близького". Проте любов-толерантність, що являє собою глибинну відкритість людського буття, все ж не має особистісної

концентрованості та кульмінаційності любові між чоловіком і жінкою — еротичної любові, любові-еросу. (Інша річ, що еротична любов має бути доповнена любов'ю-як-толерантністю, тоді як любов-толерантність набуває справжньої глибини завдяки еротичній любові.)

У слові "любов" криється дуже широкий та різноманітний смисл. Любов відділяє духовну та особистісну реальність від реальності буденної та безособової. Це добре показав В. І. Шинкарук: "Реальність буття духовного світу на відміну від матеріального ґрунтується не на да-

272

них зовнішніх почуттів..., а на особливого роду чуттєвості, яка здавна дістала узагальнену назву — любов"<sup>4</sup>.

Серед усього розмаїття духовного змісту любові саме в еротичній її іпостасі відбувається поєднання роздвоєного у ціле. Людське буття набуває надлюдської, метаграницної цілісності. Саме про таку любов висловився С. Л. Рубінштейн: "Найфундаментальніше і найчистіше вираження любові, любовного відношення до людини виражається у формулі та почутті: "Добре, що ви існуєте у світі". Свого дійсно людського існування людина набуває, якщо в любові до неї іншої людини вона починає існувати для іншої людини. Любов виступає як посилення ствердження людського існування даної людини для іншої. Моральний сенс любові (любові чоловіка та жінки) у тому, що людина набуває неповторного існування для іншої людини, яке виявляється у неповторному почутті: вона є найбільшою мірою існуючою з усіх існуючих. Бути коханим — це означає бути найіснуючим із всього та всіх<sup>5</sup>.

Тому далі ми говоритимемо перш за все про еротичну любов, прагнучи побачити її межі та безмежність. Які форми еротичної любові існують у людському бутті? Чи може самотність не тільки долатися, а й відновлюватися у певних формах еротичної любові? Однак перш ніж дати відповідь на ці запитання, необхідно розглянути сенс і значення усамітнення для еротичної любові, того усамітнення, яке ввібрало в себе самотворення.

Усамітнення як вільно обрана самотність, як прагнення до самовдосконалення, наповнюючись самотворчим змістом, приводить до розвитку особистості, коли вона здатна побачити й полюбити іншу людину як *особистість*. Справжня любов ніколи не є результатом утечі від самотності, навпаки вона існує лише на основі волі до самотності. Дійсній еротичній любові завжди передують само-творче усамітнення, в ході якого реалізується особистісний розвиток. Самотворче усамітнення у напрямі розгортання особистісності й самоті людини стає тією

<sup>4</sup> Шинкарук В. І. Віра, надія, любов // Віче. 1994. № 6. С. 146.

<sup>5</sup> Рубинштейн С. Л. Проблемы общей психологии. М., 1973. С. 336-337.

273

відкритою реальністю, яка переводить любов до себе у любов до Іншого, причому не знищуючи першу, а з'єднуючи її з другою.

Таким чином, якщо еротична любов стає лише втечею від самотності, вона рано чи пізно втратить характер любові; більше того, вона й спочатку є скоріш не любов'ю, коханням, а закоханістю.

Самотворче усамітнення має сенс для виникнення любові саме тому, що будь-яка людина як особистість є мікрокосмом, який уміщує в себе макрокосм. Кожна людська особистість виступає фундаментально самодостатньою, і почуття справжньої любові народжується тоді, коли людина вільно виходить у світ в усій своїй самодостатності.

Дійсне самотворче усамітнення породжує ту самотність-самодостатність людини, яка може реалізуватися тільки у справжній *свободі*. Свобода як фундаментальна ознака любові значною мірою є результатом попереднього самотворчого усамітнення.

Статевий потяг як потяг до подолання розірваності чоловіка та жінки означає їхнє тілесне з'єднання, яке називають сексуальним. Якщо таке з'єднання є лише інстинктивним, воно відчужене від любові. Стихія сексуального з'єднання сама по собі дає переживання безкінечної єдності — на час сексуального акту. Але після того партнерів охоплює самотність — поза стихією сексуальності-тілесності вони є чужими одне одному.

Сексуальність як така не передбачає обраності. Вона є результатом інстинкту продовження роду. Однак сексуальність може підкоритися вибірковості — тоді ми говоримо саме про любов. При цьому відбувається метаморфоза сексуальності, яка підіймається над інстинктом. У закоханості та любові сексуальний потяг підноситься до пристрасті.

Ми прийшли до осягнення *любові-пристрасті*. Любов-пристрасть — це любов, у якій сексуальне начало виступає основним за вираженої обраності партнера. Любов-пристрасть є переживанням, яке виводить чоловіка чи жінку у граничне буття.

Однак любов-пристрасть є дуже нерівною і, як правило, трагічною. Глибинна спрямованість на пошук єдності

274

у сексуальному акті робить любов-пристрасть серією спалахів возз'єднання та самотності-відчуження. З часом періоди самотності як нудьги й туги можуть зростати. І все ж у любові-пристрасті виявляється екзистенційна прихильність чоловіка та жінки, котра не залишає їх у нудзї й тузі.

Тому любов-пристрасть часто може ставати нерозділеною любов'ю за фізичної розділеності — вона бажає того, що може бути розділеним за межами пристрасті — в усій повноті буття. Любов-пристрасть є вельми егоїстично насиченою та вимогливою. Вона вже звільнилася від інстинктивної безособової сексуальності, але перебуває в полоні сексуальності-пристрасті, яка спрямовує до з'єднання не з особистістю, а з її фізичним вираженням. У цьому плані вельми показовими є слова М. О. Бердяєва, який зазначає, що родова статева любов є ілюзорним подоланням розриву статей. Безкінечна солодкість любові-пристрасті змішується з невідбутним трагізмом. Залишаючись у рамках сексуальної пристрасті, любов-пристрасть виступає нерозвиненою любов'ю, первинним буттям любові. Вона відрізняється від закоханості-пристрасті лише своєю тривалістю та ще більшим зростанням самотності.

Значною мірою любов-пристрасть обмежена цариною сексуальності і ще тільки торкається сфери еротичного. Сфера еротичного — це сфера душевного спілкування між статями. Входячи у простір і час еротичного, любов-пристрасть наповнюється рівним теплом і відповідальністю, яких вона не знала раніше. З'являється турбота, спів-розуміння та спілкування за межами сексуального акту. Все це дає підставу говорити про такий специфічний феномен, як *любов-дружба*.

Любов-дружба є формою любові, яка заснована на домінуванні душевного та еротичного спілкування над пристрастю. Любов-дружба відрізняється від просто дружби переживанням абсолютної незамінності свого партнера та більш повним поєднанням із ним.

Любов-дружба може стати результатом розвитку любові-пристрасті. В такому розвитку пристрасть як спалах, за яким ще більше темряви, перетворюється на рівне і

275

спокійне горіння. На цьому шляху любов-дружба очищується від егоїзму любові-пристрасті і стає менш трагічною. Однак тут зменшується яскравість любові. В любові-дружбі завжди присутня потаємна туга за любов'ю-пристрастю. Бо любов-дружба є кроком у напрямі до буденного буття людини.

Отже, між любов'ю-пристрастю та любов'ю-дружбою існує суперечність, що не розв'язується остаточно, коли любовна пристрасть переходить у дружбу. Ця суперечність має розв'язуватися не антагоністично — шляхом згасання однієї з протилежностей, — а синтетично й плідотворно — через їх взаємозлиття. В якій же формі любові стає можливим плідотворне розв'язання суперечності любові-пристрасті та любові-дружби?

Цю форму любові можна було б назвати *любов'ю-цілісністю*. У любові-цілісності відбувається з'єднання чоловічого та жіночого у новій якості — тій якості, в якій відбувається перемога над короткочасністю пристрасті, а також над поза-пристрасним і поза-статевим характером дружби. Однак для того, щоб досягнути смислу і природу любові-цілісності, необхідно почати з досягнення справжньої *любові до себе*.

Така любов постає подоланням егоїзму щодо себе. Вона виводить людське буття із само-замкненості й спрямовує до подолання власних меж. І разом із тим, дійсна любов до себе породжує переживання само-значущості власного "Я" у будь-якому стані й вимірі буття. В конструктивній любові до себе долається та внутрішня самотність людини, що може бути окреслена як *самотність на самоті із собою*, яка є результатом постійної самозміни та самооновлення людини — результатом самотворення та самотрансцендування.

Чим любов до себе відрізняється від волі до влади над собою? На перший погляд здається, що вони глибинно споріднені. Дійсно, любов до себе у її конструктивних формах — як і воля до влади над собою — спрямовує особистість до якоїсь мети. Вона також є цілеспрямованою. Але воля до влади над собою — це спрямованість до підкорення себе меті, *звуження та моно-націленість* осо-

276

бистості, тоді як любов до себе — спрямованість до свободи й відкритості на шляху до мети.

В результаті любов до себе можна визначити як відкрити волю до самопізнання і самотворення, яка породжує нове буття людського "Я". У цьому бутті людина підіймається над пізнанням і творенням

об'єктів. Вона змінюється сама й одночасно створює образ коханого чи коханої як своєї протилежності-половини.

Любов до себе передує любові-цілісності. У її самотності визрівають чоловіче та жіноче начала, визрівають, щоб злитися у справжню єдність. І разом із тим любов до себе набуває глибини та смислу лише як сторона, половина любові-цілісності.

Міркуючи над природою любові-цілісності, ми можемо сказати, що вона є *з'єднанням двох способів любити себе, які доводяться до одного способу любити одне одного*. Саме тому любов-цілісність виступає органічним та гармонійним поєднанням люблячих, у якому однаково підносяться і пристрасть, і дружба. Любов-цілісність є тим, що багато мислителів слідом за Платоном називали андрогінізмом або принаймні радикальним кроком на шляху до андрогінізму.

Проте як реалізується любов-цілісність? Тільки як співтворчість чоловіка і жінки, яка витісняє з їхнього буття самотність удвох, що постійно відтворюється на рівні буденного та граничного буття чоловічого та жіночого. Можна припустити, що саме завдяки співтворчості стихія любові може перемогти стихію часу, стати безмежною, вічною. Тому любов-цілісність між чоловіком і жінкою включає співтворчість у свою сутність.

*Любов-співтворчість* є спільним створенням об'єктів культури. Та об'єкти, що створюються, можуть дивним чином об'єктивувати саму любов. Стаючи опосередкуванням між чоловіком і жінкою, вони можуть надати опосередкованого характеру самій любові — тоді як любов тяжіє до того, щоб зруйнувати будь-які опосередкування між людьми, з'єднати їх безпосередньо, глибинно-особистісно. В результаті співтворчість може парадоксально приховати любов за об'єктами і відродити внутрішню самотність.

277

Отже, ми отримуємо фундаментальну колізію любові-цілісності як любові-співтворчості. Для того, щоб розв'язати цю колізію, треба зрозуміти, що любов-цілісність як любов-співтворчість може переходити у більш розгорнуті, відкриті та поза-об'єктні форми. Вона може перейти у *любов-співтворення як творення нового буття*.

Якщо любов-співтворчість пов'язана із творенням об'єктів культури — культуротворчістю, — то у любові-співтворенні з'являється нова реальність — реальність люблячих — що виходить за межі об'єктності культури.

У своїх вищих формах любов-співтворення є творенням буття — *бутте-творенням*. Бутте-творення — це творення нових відносин між людьми, які просвітлені культуротворчістю. Таким чином, буттетворення не відкидає культуротворчості як чогось зайвого, а органічно включає у себе. У любові-співтворенні як буттетворенні відбувається піднесення культуротворчості, що замкнена на створення об'єктів. Більше того, буттетворення підносить і життетворення — процес відновлення та *одушевлення* людського роду.

В буттетворенні розв'язується суперечність життетворення і культуротворчості; вони об'єднуються, врастають одне в одне. І це вrostання стає можливим завдяки тій любові між чоловіком та жінкою, яка пройшла пристрасть і дружбу й стала цілісністю буття двох і спільним творенням цього буття. Саме через любов-співтворення як буттетворення відбувається дійсно людське оволодіння майбутнім — тим, що має бути. (Аналіз людського майбутнього як "майбуттєвості" — буття, що має збутися, є у роботі В. Г. Табачковського "Людина — Екзистенція — Історія".) По-справжньому людське майбуття може вирости із сучасності лише тоді, коли ця сучасність з'єднана любов'ю, що наповнена буттетворчими потенціями.

Любов-співтворення як буттетворення глибинно змінює сутність та існування чоловічого й жіночого начал, створює їхнє дійсно метаграницне буття. У буттетворенні відбувається й вихід за межі егоцентричності люблячої пари, еротичне начало набуває мета-erotичних рис. Це передусім означає відкритість люблячої пари —

278

цілісності світові. У цій відкритості долається не лише самотність у парі, а й самотність пари.

Осягнене таким чином буттетворення стає *світо-творенням*. У світотворенні поєднуються через любов світогляд і світовідношення. Тому світотворення стає абсолютною відкритістю світові. Людина, що вступає у процес світотворення, може реалізуватися лише у співавторстві з іншими людьми; однак не під впливом примусу, імперативу (хоча й усвідомлено-власного), а органічно і вільно, за межами будь-якого відчуження, у внутрішній комунікації, *сродно*. Саме тенденція світотворення лежить в основі ідеї Григорія Сковороди про "сродну працю". По суті, світотворення, що з'єднане з любов'ю, завжди виступає *світо-спів-творенням*.

Любов як світотворення означає вихід за межі одно-направленості вольового акту, який постійно продукує внутрішню самотність і відчуження; вона означає абсолютний перехід волі у натхнення — ту реальність людського буття, яка постійно потребує діалогу та спрямована на діалог. Любов-співтворення у своїй світотворчій могутності розмикає самотність волі до влади, а також волі до пізнання й творчості; нарешті вона розмикає і ту внутрішню самотність, що є результатом волі до самопізнання та самотворення. У *любові-світотворенні* набувають найбільш конкретно-людського, глибинно-особистісного звучання всі реальності людського буття.

## **Висновки**

*Чоловічість у своїх поза-фізичних виявах постає як духовність, здатність до вольового та творчого пориву, трансцендування; жіночість - як душевність, здатність до любові та співчуття. Гармонізація цих начал може бути означена як еротична любов.*

*Еротична любов, розгортаючись, приводить до суперечності любові-пристрасті та любові-дружби, яка розв'язується у любові-співтворчості, що з'єднує напруженість пристрасті та рівне піднесення дружнього спілкування.*

*Любов-співтворчість є спільним створенням об'єктів культури; однак об'єкти, що створюються, можуть надати опосередкованого характеру самій лю-*

279

*бові, деформуючи н та приводячи до відновлення внутрішньої самотності. Вихід за межі цієї колізії любові-співтворчості можливий через її перехід у більш розгорнуті, відкриті та поза-об'єктні форми - у любов-співтворення як творення нового буття.*

## **ЗАПИТАННЯ**

- Чому духовність можна означити як метафізичну чоловічість, а душевність як метафізичну жіночість?

- У чому полягає суперечність любові-дружби та любові-пристрасті?

- Чи можна визначити еротичну любов як буттєтворення ?

РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Бердяев Н. А. Эрос и личность. Философия пола и любви. М., 1989.

Вейнингер О. Пол и характер. М, 1992.

Розанов В. В. Люди лунного света. СПб., 1990.

Табачковський В. Г. Людина — Екзистенція — Історія. К., 1996.

Табачковський В. Г. Родова бівалентність людини як вияв розмаїття порядків буття // Філософська думка, 2000. № 6.

Хамитов Н. Философия одиночества. Одиночество женское и мужское. К., 1995.

Хамитов Н. Философия человека: поиск пределов: В 2 кн. Кн. 2. Пределы мужского и женского: введение в метаантропологию. К., 1997.

Хамитов Н. Философия и психология пола. К.; М., 2001.

Шинкарук В. І. Віра, надія, любов // Віче. 1994. № 4.

Юнг К. Г. Об архетипах коллективного бессознательного // Юнг К. Г. Архетип и символ. М., 1991.

280

## **Тема 14.**

### **Свідомість та самосвідомість як даність та як проблема (Євген Андрос)**

281

Філософська антропология концентрує свою увагу на інваріантних (у даному разі загальнолюдських), стійких природних, соціокультурних і особистісних якостях людини, взятих у їх суспільно-історичній та культурній плінності, специфічності стосовно певної епохи, далі — на антропологічних межах людського образу в безмежжі буття самовдосконалення. Чільне місце посідають тут питання про свідомість і самосвідомість, без яких неможливо собі уявити людське буття.

Філософсько-антропологічне бачення згаданих питань виходить за межі суто гносеологічного і розглядає його як складову проблеми людської суб'єктивності.

*Специфіка філософсько-антропологічного бачення свідомості та самосвідомості*

Уся людська поведінка, усі сфери діяльності та спілкування людини так чи інакше мають свідомий, цілеспрямований характер. Без свідомості — вищої форми психічної активності людини як суспільної істоти, принципово здатної до інтелектуального осягнення та подвоєння світу, — уявити собі образ людини від самих його витоків і впродовж усієї багатовікової історії неможливо. Завдяки свідомості відбувається перетворення і осягнення дійсності як уявлень, думок, ідей, що об'єктиву-

282

ються через мову та інші знакові системи у тілі культури. Водночас свідомість вбирає в себе також аксіологічний, ціннісний аспект, орієнтуючи людину на ті чи інші суспільно значущі цінності — моральні, наукові філософські, звичаєві, естетичні, релігійні тощо. Обіймаючи ставлення суб'єкта пізнання і дії як до цих цінностей, так і до самого себе, свідомість постає вже як самосвідомість.

Зрозуміло, окреслені параметри виражають істотні, сутнісні риси людського буття у світі. Проте ставити на цьому крапку було б передчасно. Бо ж свідомість і самосвідомість виступають як вираження специфічно людського в універсумі буття не лише завдяки здатності до адекватного пізнання і можливості свідомої орієнтації у світі (хоча ці риси є вагомими характеристиками людського буття і самі по собі). У свідомості й самосвідомості знаходить своє вираження, кристалізацію духовність людини, її особистісний світ, неповторність індивідуальності, яка є носієм специфічних поглядів, переживань, спонукальних мотивів. Відтак свідомість та самосвідомість завжди вплетені у світ людської суб'єктивності, є її відбитком і сфокусованим виявом. Людська ж суб'єктивність своєю чергою всотує у себе все багатство внутрішнього світу людини, різнобарв'я і глибину її інтелекту, волі та почуттів. Свідомість і самосвідомість є передумовами людської самовизначеності, індивідуальної осібності та особистішого самоствердження. Такий ракурс дає змогу розглядати свідомість та самосвідомість як наслідок, результат унікального людського єства, пов'язаного з тим, що людина, в силу своєї біологічної недостатності, закинутості (незалежно від її волі та її свідомого рішення) у світ повсякденності, тобто у світ минушого суцього, постійно перебуває у ситуації екзистенційної непевності, тобто дисбалансу і напруженості. А отже, вічного пошуку виходу із цього минушого суцього і віднайдення справжнього буття в істині. Це може зробити лише кожен зокрема, осібно й самостійно. У цьому плані "людське існування відрізняється від існування усіх інших організмів; людина перебуває у стані постійного і невідворотного дисбалансу. Людське життя не може "бути прожите" шляхом відтворення "видового" образу життя; са-

283

ме ця, конкретна людина, повинна жити. Людина — єдина істота, для якої її власне існування виступає проблемою, яку вона має розв'язати і від якої не може втекти. Вона не може повернутися в долюдський стан гармонії з природою; вона повинна розвивати свій розум доти, доки не стане хазяїном природи і самої себе"<sup>1</sup>. Якраз тут, на рівні людської суб'єктивності, й відбувається процес розв'язання кожним проблеми буття, відпрацювання висхідних параметрів існування людини у світі, її особистісного самовизначення та самореалізації. Якраз тут відбувається викарбування та розгортання екзистенціальій (тобто визначальних складових безпосереднього переживання індивідом ситуації власного буття), які і задають висхідні орієнтири усвідомлення людиною себе. Тому поняття "свідомість" часто вживається у широкому значенні: як тотожне з усім психічним життям людини, як сукупності образів, переживань, спонукальних мотивів тощо. При цьому поняттям "свідомість" охоплюється як свідомий, так і позасвідомий рівень освоєння світу. Йдеться також про ототожнення свідомості й духовного життя у цілому, що припустимо за умови усвідомлення того, що духовне життя є самим процесом життя, а не лише його переживанням, є єдністю відображення і дійсності.

Отже, насамкінець слід зазначити, що свідомість і самосвідомість виступають як вагомні характеристики людського буття саме завдяки їхній глибинній закоріненості у сфері людського існування, у багатовимірний проблемний простір світу людини.

<sup>1</sup> Фромм Е. Человеческая ситуация. М., 1995. С. 10.

284

## **Принцип "cogito ergo sum" ("мислю, отже існую") як фундаментальний для європейської культури**

Становлення та розвиток європейської культурної традиції, особливо починаючи від Нового часу, пройшло під знаком домінування у ній цілком певних тенденцій і рис. А саме — йдеться про те, що на перший план у ній вийшла і стала домінувати думка, згідно з якою в центрі людського світу міститься розум. Тобто облаштований цей світ за принципом свідомості, яка, за класичним гегелівським підходом, зводиться до мислення, а мислення — до рефлексії, тобто самосвідомості. Світ сам по собі не існує, а об'єктивність є нічим іншим як своїм іншим мисленням. Відтак пафосом цієї класичної філософії XVII—XIX століть є спрямованість на системну цілісність, завершеність та моністичність, що базується на глибокій вірі у природну впорядкованість світобудови, якій органічно притаманні доступні раціональному осягненню гармонія і впорядкованість. Представники класичної філософії буквально зачаровані ідеєю простого, раціонального облаштування світу, що ніби випливає із деяких самоочевидних постулатів розуму, постійно залученого до створення предметів і структуризації світу.



Вперше вихідні орієнтири такого підходу були закладені ще Р. Декартом. Осмислюючи структури людського світу, він висунув на перший план самосвідомість, визначаючи свідомість як внутрішнє споглядання суб'єктом змісту власного світу, субстанцію, відкрити лише для суб'єкта споглядання, котра протистоїть просторовому світові. Людина може пізнавати зовнішній світ лише за умови, що водночас у самому собі, у власній свідомості схоплює ту пізнавальну операцію, завдяки якій цей світ досягається. Саме тут була закладена центральна для усієї класичної філософії XVII—XIX століть позиція індивіда, що орієнтується у світі лише завдяки власній самосвідомості, стверджена автономна індивідуальна людська свідомість (а відтак — раціональність та доцільність) як

285

обов'язкова осьова координата, модель чи то індивідуального процесу життя, чи суспільного устрою і світопорядку. Причому всі ці засадничі позиції базувалися на діяльнісному підході до світобудови, на ствердженні діяльності й активності як висхідних у світі культури, а сама людська діяльність інтерпретувалася й ототожнювалася за своїми рушійною силою і кінечним результатом через різноманітні акти свідомості та самосвідомості. І незалежно від того, були це різновиди класичних раціоналізму чи сенсуалізму, всіх їх об'єднував потяг до образу саме чистої та універсальної свідомості, орієнтація на максимально десуб'єктивований, а відтак і загально-значущий, здатний до відтворення, раціонально контрольований внутрішній досвід. А зворотним боком такого підходу були віра і настановленість на максимально прозорий, до найглибших закутків сцієнтистськи вивірених і облаштованих світ, у якому просто не існує проблеми особистісної самореалізації (бо ж кому це було доступно такою максимальною мірою як не інтелектуальній еліті XVII—XIX століть). Це була віра не лише у можливість досягнення суспільної гармонії та рівноваги нині, але й у перспективі, тобто цей тип світосприймання характеризувався цілковитою вірою в безкінечний поступ, рожевим оптимізмом.

Але вже від середини XIX століття й особливо із приходом століття XX-го в усе більш гострій формі постала низка питань, які або ж не стояли перед класичним раціоналізмом, або ж різко загострилися в умовах наростання зовсім нових колізій, проблем і суперечностей. З-поміж них можна виокремити такі питання: чому світ не може ніяк облаштуватися у форми розумної організації, а, навпаки, все більше занурюється у нові й нові проблеми; чому самосвідоме судження як визначальна, здавалось би, вісь буття не має жаданої влади над реальністю. Ці питання впливають із багато в чому гіркого соціального досвіду XX століття, а також із внутрішньо суперечливих зрушень загальнопланетарного масштабу, пов'язаних із переходом від індустріальної доби до постіндустріальної, від модерну до постмодерну в культурі.

286

Гостро постають питання про виправданість гіперактивізму як панівної донині світоглядної настановленості на прогрес, економічне зростання за будь-яку ціну, про узгодження останнього з усією гамою напрямів ствердження людської суб'єктивності. Йдеться про суперечності між всеосяжною експансією суб'єкта і межею допустимих перетворень у докільлі та щодо самих себе; між ідеєю повноцінного індивідуального існування та небаченим до XX століття знеціненням індивідуального людського життя. Велике занепокоєння викликає і поширення технократизму, тобто досягнення мети на якійсь одній ділянці людського буття, не враховуючи усієї сукупності можливих (як правило — негативних) наслідків, а також соціальна інженерія, намагання при розв'язанні надзвичайно складних, системних проблем суспільного буття знайти прості, лобові, однолінійні рішення.

Значно впливають на антропо- та соціокультурну ситуацію процеси "омасовлення", стереотипізації, деперсоналізації, коли відбувається знецінення усієї багатоманітності людської суб'єктивності, заретушовується полісуб'єктивність людської життєдіяльності й полісемантичність смислоутворення у царині культури. Неабияке значення мають і процеси маргіналізації, порушення органічності тих чи інших галузей самореалізації людської особистості.

На тлі різноманітних проявів упродовж усього XX століття кризового стану, який час від часу то затихає, то розгортається із новою силою (в економіці, суспільних стосунках, політиці, духовній та екологічній сферах), його глибинний, сутнісний смисл можна охарактеризувати як кризу ідентичності. Йдеться про кардинальне порушення органічності усіх складових людської життєдіяльності, про втрату надійних, усталених, освячених традицією, раціонально вивірених життєво значущих орієнтирів у всьому універсумі людського буття: на рівні соціальних структур, культури, окремого індивіда, його мислення, системи вартостей і уподобань, моральних імперативів, психічного здоров'я тощо.

Отже, підсумовуючи, слід зазначити, що наприкінці ХХ століття людство опинилося в ситуації кризи

287

просвітницької світоглядної настановленості, спричиненої марністю сподівань на реалізацію засадничих принципів класичного раціоналізму, до того ж усе це помножилось на низку глобальних проблем і вилилось в антропологічну кризу взагалі як процесу (чи принаймні можливості) безповоротного зламу чогось життєво важливого у самій людині у зв'язку зі зруйнуванням цивілізаційних засад процесу життя у цілому. Ще ніколи в історії людина не ставала настільки проблематичною для себе, як у ХХ столітті, "коли вона більше не знає, ким вона є, проте водночас знає, що вона цього не знає"<sup>2</sup>.

## **Посткласична раціональність і проблема відкритого суспільства**

На загальному тлі побутування старих та нових форм знеособлення, викривлення соціуму і гримас культури проблема створення й відтворення прийнятної й прогресивної щодо індивіда соціокультурного середовища, а в ідеалі — й такого, що стимулює його творчий потенціал, — це питання питань. Таке середовище має відповідати кільком вимогам, насамперед бути достатньо складноструктурованою системою (щоб бути стійкою) і водночас будуватися на інваріантних, загальноприйнятних і прозорих принципах, які давали б змогу зводити по-сучасному раціональний, міцно морально фундований дім власного буття.

Багатомірна історична палітра ХХ століття з усією гостротою поставила проблему людиномірності і буттєвої укоріненості інтелекту, питання про поширення на планеті (й не лише в тоталітарних режимах, а повсюдно) цинічного, істеричного розуму, спрямованого не на пояснення і ствердження буття (людини у світі, довкілля,

<sup>2</sup> Шелер М. Философское мировоззрение (1929). Сборник статей // Избр. произв. М., 1994. С. 70.

288

міжлюдських стосунків, індивідуальної долі тощо), а на розробку і забезпечення найбільш ефективних засобів, за практично повної невикоріненості щодо визначальних буттєвих засад, цілей. З одного боку, маємо світоглядно значуще зростання ролі науки, інформатизацію, технізацію світу, а з іншого — гостру потребу локалізувати небезпеку гіперактивізму та технократизму. Сам інтелект виявляється при цьому внутрішньо суперечливим: як техніко-операційне утворення, "калькулятор" він часто призводить до руйнування і зовнішньої, і внутрішньої природи людини. Водночас дім людського буття не може бути іншим, як облаштованим на певних раціональних засадах. Відтак упродовж усього ХХ століття здійснювалися багатовекторні пошуки буттєвої укоріненості інтелекту, виходячи з неоднозначності людської природи, і з екзистенційної напруженості існування, і з усвідомлення статусу внутрішнього світу людини, багаторівневої людської психіки як окремого виду буття у цілому, свідомості й самосвідомості — зокрема. А звідси і постійні пошуки різних аспектів саме такої буттєвої укоріненості інтелекту, на рівні індивідуального психічного життя і колективного розуму людства, як сил самого універсуму, що спираються на міцні узвичасні моральні засади, внаслідок чого з'являється надія на відповідальність, а отже, і можливість виживання індивіда, народу, людства загалом.

Отже, в усій своїй масштабності постає гостра суперечність між примарною надією на безболісний і безкінечний прогрес (як основної інтенції класичного раціоналізму) і водночас необхідністю такої надії у наш час загальної скрути, а також поміж недостатнім розвитком продуктивних сил у більшості країн світу, обмеженими ресурсами планети й абсолютною необхідністю реалізації кожним індивідуальних життєвих шансів, без чого втрачається сенс суспільного життя взагалі.

На цьому тлі однозначне оптимістично-прогресистське бачення людини і перспектив її подальшого буття не може залишатися незмінним і потребує значної корекції відповідно до більш реалістичних підходів. Ці підходи випливають із досвіду соціальної практики ХХ століття,

289

багато у чому, повторимо, гіркого й трагічного, і мають спиратися — щоб уникнути нових міфологем і заідеологізованих утопій — на фундаментальні відкриття у галузі людинознавства, що мали місце в минулому столітті.

А саме — йдеться передовсім про такий фундаментальний висновок теоретичного і практичного плану, як те, що межа між людиною і твариною пролягає не зовні, а всередині самої людини. Людська природа (і душі, і тіла) не лише дійсно існує, але й займає в сукупній життєдіяльності

значно більше місця, ніж це уявлялось раніше, і визначає цілий спектр різноманітних процесів цивілізації і культури.

Через це у людському світі пізнання взаємодіє зі сферою вартостей, раціональне — з ірраціональним, сфера дійсного — зі сферою бажаного, причому бажане може мотивуватися надзвичайно урізноманітненими, іноді, здавалось би, абсурдними чинниками. Так, у людському світі суперечливо взаємодіють фактори розуму й емоцій, совісті й голого розрахунку, егоїзму й альтруїзму, жорсткого детермінізму і потягу до свавілля, різного роду архетипи колективного несвідомого, символічної сфери.

Набагато більше значення, аніж це уявлялося в ХІХ столітті, у світі людської культури мають стереотипи поведінки, що детерміновані різноспрямованими аспектами душевного життя, схильністю до нарцисизму, а то й некрофілії, насильства і руйнації, а не лише біофілії, життєствердження, настановлення на творення і продукування.

Зрештою, для адекватного розуміння місця антропо-культурних чинників світовідношення велике методологічне значення має усвідомлення принципової недовершеності людини, трансцендентності людського єства, постійного прагнення людини до самооновлення, з одного боку, а з іншого — усвідомлення марності спроб радикального поліпшення цієї людської природи, тих чи інших її параметрів.

У такому загальному контексті відбулася радикальна смислова і змістово-парадигмальна переорієнтація в осмисленні проблеми свідомості та самосвідомості. Насамперед це сталося завдяки зусиллям представників таких

290

напрямів філософської думки, як філософська антропологія, феноменологія, екзистенціалізм, психоаналіз, герменевтика, комунікативна філософія. Питання про само-очевидність і достовірність, що відкривалися у досвіді рефлексії, набувають нового, неklasичного звучання. Йдеться не про здобування із елітарної, абсолютної свідомості універсальних, загальнозначущих істин, істин — керівництва до дії для мас (у цьому була суть ідеології просвітництва, класично-просвітницького проекту світо-устрою). Йдеться, навпаки, про прояснення свідомості, яка є закинутаю у світ повсякденності й, отже, яка відчуває на собі її постійний тиск. Відтак, внутрішня достовірність, вірогідність свідомості, її істини виступають як стрижневі утворення цієї свідомості й людської суб'єктивності взагалі, з перспективним виходом на інтерсуб'єктивні виміри людського буття, котрі у цілому забезпечують їхню цілісність, міцність, інтегрованість, здатність протистояти зовнішній маніпуляції й залишатися людині самою собою за умов будь-якого тиску і життєвої необлаштованості. Рефлексія при цьому мислиться як спосіб бачення особливого роду внутрішнього буття. Вона відкриває людині її саму як об'єкт, що відчуває постійний вплив зовнішнього світу і який закинтий у ситуацію постійних життєвих випробувань<sup>3</sup>.

Характерним є те, що сама структура внутрішнього світу людини, людської психіки почала розумітися у такому контексті по-іншому. Були виокремлені як фундаментальні за своєю роллю в цілісному життєвому процесі поруч із "чистою" свідомістю такі компоненти душевного світу людини, як несвідоме і підсвідоме, що, сублімуючись, справляють неабиякий вплив на усю мотиваційну сферу поведінки людини. Питання про несвідоме було поставлене в історії думки давно, починаючи ще з Платона. Проте сучасне бачення цієї проблеми започаткував З. Фрейд, за яким психіка людини є тривірневим утворенням, що складається зі свідомого, несвідомого і пе-

<sup>3</sup>Див. більш докладно: Мамардашвили М. К., Соловьев Э. Ю., Швырев В. С. Классика и современность: две эпохи в развитии буржуазной философии // Философия в современном мире (философия и наука). М, 1972.

291

редсвідомого. Несвідоме охоплює ту частину психічного, яка витіснена із системи передсвідомість—свідомість. Воно складається з потягів до насолоди і смерті, які є підґрунтям усіх емоцій і переживань. Ці потяги утворюють "Воно" (*id*) особистості й постійно намагаються проникнути до "Я" (*ego*) і "над-Я" (супер-*ego*), які здійснюють цензурну функцію, намагаючись витіснити елементи несвідомого зі свідомості. На перехресті непримиримого конфлікту між нереалізованими потягами і вимогами соціальних норм і реалізується, за Фрейдом, кожна особистість.

Що ж стосується підсвідомого, то тут слід виокремити як визначальну його ознаку те, що це психологічні процеси, які відбуваються поза сферою актуальної свідомості, проте які істотно впливають на свідомі цілі суб'єкта. Підсвідоме охоплює ту частину несвідомого, яка утворює суб'єктивно-психологічний контекст перебігу процесів свідомості, охоплюючи ті елементи знань,

переживань, спогадів, сприйняття, які асоціативно пов'язані з безпосередньо свідомою діяльністю суб'єкта і забезпечують її ефективність.

Вагомий внесок у визначення нових засад розуміння свідомості та самосвідомості зробили феноменологія та екзистенціалізм. Зокрема це стосується важливих понять феноменологічної редукції та життєвого світу. Перше з них означає, що шляхом рефлексивної роботи схоплюються не просто взаємопереходи предметних форм чи актів свідомості, а сам процес сприйняття як процес формування певного спектра значень. При цьому схоплюється саме смисл чи система значень (що для феноменолога є тотожним) предмета, схоплюється так, як він бачиться відповідно до властивостей певної спрямованості свідомості. Стосовно ж життєвого світу, то він і виступає тим постійним і найбільш ефективним корелятом свідомості, завдяки якому ми і можемо одержати адекватну картину смислової структури свідомості. Отже, як бачимо, тут ми маємо своєрідний варіант визначення структури свідомості, закинutoї у світ повсякденності і стверджуваної під кутом зору реалізації її глибинного смислового поля.

292

Інший варіант розгляду даного питання запропонував екзистенціалізм, де на перший план вийшло поняття існування. Його становлення як одного з визначальних у духовній палітрі ХХ століття стало результатом безперервної низки фундаментальних потрясінь, які супроводжували людство упродовж усього століття, й це призвело, не могло не призвести, до різкого означення відвертого і багатопланового дефіциту гуманності у самому фундаменті науково-технічної цивілізації — у стосунках між людьми. Існування при цьому розглядається у його простій фактичності, відтак екзистенційним є те, що належить до існування, посилається на нього. На відміну від ситуації повсякденності, тут ми маємо справу з буттям суцього, яке відкрите для відвертості буття, у якому людина завжди перебуває у ситуації піклування про щось. Як вважають представники екзистенціалізму, існування належить передусім і цілковито до сфери людського буття, а не того, що існує саме по собі, чи того, що людині слід, потрібно робити. М. Гайдеггер, один із стовпів екзистенціалізму, інтерпретував існування як буття-у-світі (*Dasein*), котре, виступаючи як трансцендентне, потойбічне щодо знеособленого світу повсякденності (*Man*), є виходом людини до глибинних підвалин свого існування, тобто до буття, взятого у його справжньому, дійсному значенні. Такий вихід здійснюється людиною, згідно з феноменологічним гайдеггерівським описом і аналізом, через усвідомлення (точніше — осягнення) конкретним індивідом своєї закинутості у світ і кінечності й, отже, метафізичного страху перед цим, та, відповідно, проходження через пограничні ситуації, фундаментальні екзистенціали страждання, турботи, рішимої, проекту, надій, совісті й т. п.

Отже, усе ХХ століття позначене безперервними пошуками тих смисложиттєвих орієнтирів, які давали б змогу вибудувати такий дім власного буття, який принципово забезпечив би самореалізацію кожного. Кажучи більш широко, щодо теми свідомості та самосвідомості йдеться про те, що уся низка класичного прочитання її параметрів (передовсім просвітництва та патерналізму, елітарного за своєю суттю бачення достовірності свідо-

293

мості, монологізму, віри у самоздійснення світового розуму, неуваги до реальної свідомості пересічної людини, закинutoї у потік суцього, оптимістично-рожевого бачення облаштування буття тощо) стала відверто нереалістичною, відірваною від тих реальних процесів, які відбуваються з кожним суб'єктом дії, переживання і спілкування, стала проблематичною. До того ж, драматичні колізії людського життя, які супроводжували світову історію впродовж усього минулого століття, не могли не позначитися найбільш радикально на соціальному (а відтак і фізичному, і психічному) самопочуванні десятків, сотень мільйонів людей і не призвести до різкої дегуманізації міжлюдських стосунків, наростання непродуктивних орієнтацій речовизму, здирництва, агресивності, задрощів, зневіри, роздратування, самозакоханості тощо і, відповідно, до затухання продуктивних орієнтацій взаємоповаги і взаємопідтримки, неспоживацького ставлення до іншого й довкілля, а також такої вагової риси, як урівноваженість, заснованої на впевненості у завтрашньому дні, які у цілому стимулювали б творчий, життєво стверджуючий потенціал кожного.

На такому загальному тлі відбувається становлення некласичної раціональності. Чому знову раціональності? Бо ж розум, який історично виконував стосовно цілісної людської життєдіяльності свою подвійну функцію: і як підвалини самоствердження людини, центрального засобу прогресу цивілізації і культури, і, в силу постійних історичних катаклізмів, як прокляття людини (адже всі рішення людина приймає зважено і продумано), все одно, хай і в радикально трансформованому вигляді, залишається опорою сподівань людства. Бо лише через постійне обчислення варіантів

рішень і пошук оптимальних, людиномірних і результативних із них людина може сподіватися на свій подальший поступ та існування.

Разом із тим у XX столітті виникла потреба у раціональності саме неklasичній, відповідній до реалій сьогодення і більш адекватній дійсній людській природі. Ця неklasична раціональність, якщо говорити у цілому, відзначається плюралізмом, альтернативністю, децентралізацією, діалогічністю, відсутністю однозначного ло-

294

гоцентризму, екосвідомістю, тяжінням до норм моралі та почуттів, які б виходили за межі лише утилітарного розрахунку. Нова раціональність націлює на такі орієнтири світобачення, як реалістичність, критичність і самокритичність, зорієнтованість на невігдані традиції, на творче самовираження та справжнє, незвідне до рольового, спілкування тощо.

Ствердження зазначених цінностей неklasичної раціональності пов'язане зі становленням та закріпленням певного типу суспільного устрою, соціокультурного середовища, яке прийнято називати у літературі відкритим суспільством. Йдеться про створення, закріплення і розвиток такого типу демократії (але лише демократії і ні в якому разі не авторитаризму чи тим паче тоталітаризму), який характеризувався б плюралізмом в економіці, політиці, культурі, розвиненими структурами громадянського суспільства та правової держави.

У філософсько-антропологічному плані дана проблема постає як проблема поєднання можливостей безперервної особистісної ініціативи і раціонально облаштованої "домівки буття", коли суспільна стратифікація і унормованість залишаються стійкими і надійними, допускаючи при цьому необхідні трансформації (що ґрунтуються на прагненнях та ідеях індивідів й окремих груп людей), відкриваючи можливості для перспектив розвитку. Йдеться про те, що шляхи подолання нинішньої кризи індивідуальної та колективної ідентичності і створення передумов подальшого поступу пролягають на перетині становлення і ствердження розгалуженої системи повноцінних структур розвиненої, представницької демократії, громадянського суспільства і багатоукладної, соціально орієнтованої економіки, тобто такого соціокультурного механізму, який фіксував би сучасне прочитання фундаментальних цінностей і норм, розвиваючись на відповідних сьогоденню гуманістичних засадах неklasичної раціональності, суттєвою ознакою яких є уважне, шанобливе ставлення до особистості та її запитів, особистості, узятій в усій багатомірності й неоднозначності її людського ества. При цьому слід особливо підкреслити, що суспільно, на різних рівнях державних та позадержав-

295

них інституцій, створені можливості реалізації кожним власного проекту буття, своїх життєвих шансів належать до одного з найважливіших критеріїв суспільного поступу.

## ***Поєднання раціоцентризму та кордоцентризму — одна з передумов національного відродження України***

Розглядаючи проблему раціонального облаштування власної "домівки буття" як єдино можливого способу подолання кризи ідентичності і ствердження впевненості у завтрашньому дні, слід ще раз повернутися до питання про роль, значення і нове прочитання гуманізму. В умовах гострої системної кризи в Україні усе частіше почали лунати голоси про те, що вік гуманістичних (тобто таких, які ставлять у центр своєї уваги людину і її проблеми) підходів взагалі минає, їх треба забути і спиратися лише на технократичний спосіб розв'язання тих чи інших проблем.

Такий спосіб мислення, мислення структурами, коли людина не тільки в теорії, але і в житті перетворюється на фактор зрозумілий, свідчить лише про теоретичну розгубленість, лише про якісь відчайдушні пошуки засобів за відсутності цілей і висхідних смислових орієнтирів у сукупній людській життєдіяльності. Філософсько-антропологічні підходи допомагають проясненню цих буттєво укорінених смислових орієнтирів і тим самим ствердженню гуманістичних засад суспільної життєдіяльності у їх сучасному прочитанні. Тобто, коли йдеться про самосвідомість сучасної людини, її прагнення і сподівання, то у глибинних своїх підвалинах вони будуються на бажанні раціонального облаштування власного буття, яке максимально звузило б можливості деперсоніфікації, знеособлення і відчуження, відкривало б шляхи для повноцінного самоствердження, що можливе лише за умови

296

врахування усієї складності, неоднозначності й суперечливості людської природи. І до таких особливостей, фундаментальних рис людського ества належить те, що людина є єдністю,

сукупністю, ансамблем душі й тіла, макрокосмосу і мікрокосмосу, а людська суб'єктивність включає в себе не лише розум, але і волю та почуття. Тому, коли йдеться про раціональне облаштування світу в його раціональному розумінні, потрібно завжди виходити з об'ємності, багаторівневості природи людини як істоти буттєво укоріненої, урівноваженої й екзистенційно напруженої, відповідальної, здатної до здорового глузду і, водночас, безумства, істоти, що працює, грає, сміється, плаче, страждає, творить, руйнує, переживає, воліє, стверджує і стверджується в усіх можливих різноспрямованих проявах, бажаннях і діях. Тобто, поруч із тілом людини та її внутрішнім світом, системою екзистенціальій (страх, турбота, вибір, совість, свобода, відповідальність, часовість, доля, драматичність існування тощо) справжнє, неспаплюжене людське буття характеризується такими вагомими складовими, без яких воно було б просто неможливим, як повноцінне, непонівечене довілля, розвинена система спілкування — комунікація в культурі, артефакти культури (техніка і світ олюдненої природи), зрештою — творчою самореалізацією особистості.

Якраз виходячи з усіх цих складових людського єства, враховуючи їх, можна говорити про облаштування людиною дому власного буття, взятому в його сучасному прочитанні. При цьому слід особливо підкреслити, що такий підхід відповідає глибинним традиціям української духовної культури, їх визначальним характеристикам, зокрема сформульованим П. Юркевичем у його "філософії серця". П. Юркевич розуміє як завдання філософії розкриття роботи душі, а душевна діяльність, своєю чергою, нерозривно пов'язана зі ствердженням у людському житті засад добра, істини добра. Пошук останньої, за переконанням П. Юркевича, ніяк не може обмежуватися лише пізнавальною діяльністю розуму. В кожній людині її душа перебуває у нерозривному зв'язку з тілом, відтак постає питання про тілесний орган душевної організації. Таким органом є, вважає мислитель, не мозок, а серце,

297

яке і є осередком душевного життя людини і визначає цілий спектр істотних рис особистісного життя, починаючи від тілесних сил людини, її душевної та духовної сфер, пристрастей і бажань і закінчуючи моральним життям людини, бо ж визначає добре і зле у її намірах і вчинках. Відтак справжня, людиномірна мораль у людських стосунках визначається не голим обов'язком, а людською природою в цілому, наріжним каменем якої і виступає серце як осереддя любові й щирості. Отже, лише у гармонії, злагодженості розуму та серця, або ж, як тоді було прийнято говорити, знання і віри й полягає та глибинна засаднича підвалина, яка дає змогу вибудовувати повноцінне людське буття.

Іншими словами — саме узгодження, поєднання раціоцентризму та кордоцентризму може у методологічному плані значно прислужитися при розв'язанні гострих кризових явищ сьогодення і пошуку тих висхідних смислових орієнтирів, за якими можна було б відновлювати цілісність та органічність як на особистісному, так і на соціокультурному рівнях, може відбуватися постійний процес становлення людського і розумного в людині.

До таких смислових орієнтирів передусім належить буття людини у світі, або залученість. Саме залученість, а не просто закинутість. Велич людини — у її здатності розв'язувати екзистенційні дихотомії, усвідомлювати власні межі й долати їх. По-новому в такому контексті постає проблема людського "Я" і його тотожності. Остання може бути зреалізованою лише тоді, коли людина відкрита для світу, для інших людей, здатна до повноцінного спілкування і самовіддачі. Людина за своєю природою є буттям для інших і лише завдяки цьому відбувається як особистість.

Не менш важливим смисловим орієнтиром, визначальною для людини цінністю є відповідальність: перед іншими, собою, товаришами, родиною, відповідальність за доручену справу, зрештою — відповідальність за подальшу долю буття. І лише на цій основі може йтися про ідентифікацію власного "Я". У цьому ж контексті можна говорити і про свободу (вільної думки і дії), про свободу як постійне зусилля особистості, спрямоване на подолан-

298

ня будь-яких негарздів, віднайденню засад істинно людського буття.

Висхідною цінністю для особистісної самоідентифікації, для повного, різнопланового розкриття природи внутрішньої є припасованість, неконфронтаційність людини і природи зовнішньої, людини і довілля.

Наступним смисловим орієнтиром для сучасної людини є необхідність відпрацювання і ствердження у соціальному житті й суспільній психології таких механізмів, які б не роз'єднували людей і не вносили дисгармонію в їхні душі, а які, навпаки, виводили б їхнє співбуття на цивілізовані, по-сучасному раціонально відпрацьовані й людиномірно зорієнтовані обрії, що давало

б можливість постійно функціонувати в соціокультурному середовищі й гідно, по-людськи почуватися в ньому окремі особистості.

І, нарешті, говорячи про визначальні людські цінності, котрі задають їй висхідні смисложиттєві орієнтири, не можна оминати таку з них, як необхідність нового пошанування простих людських вартостей: сім'ї, дружби, товариських стосунків, інших форм нерольового, неконкурентного спілкування тощо. Та водночас норм моралі й почуттів, які б виходили за межі утилітаризму і голого розрахунку.

Отже, поєднання, гармонізація раціоцентризму та кордоцентризму є необхідною передумовою ствердження некласичної раціональності на українських теренах, реалізація у суспільній життєдіяльності самосвідомості, зорієнтованої передовсім на внутрішні достовірності, а вищенаведені смисли є відправними моментами, орієнтація на які була б запорукою подальшого поступу в обопільному процесі створення нормальних умов для реалізації кожним своїх життєвих шансів і побудови відпрацьованої, нормативно закріпленої комунікативної системи, відпрацьованої структури соціокультурних механізмів повноцінного, заснованого на нецинічних моральних засадах співбуття людей.

Підсумовуючи, зазначимо, що проблема свідомості та самосвідомості є однією з визначальних як для з'ясування кризи просвітницької моделі облаштування буття, так

299

і для пошуків більш різновекторної сучасної моделі такого облаштування. Сучасне світобачення відштовхується від визнання неоднозначності, багаторівневості людського єства і, відповідно, світу людини. Йдеться про поєднання в цьому світі раціонального та ірраціонального, душевного й тілесного, божественного й диявольського, творчого й деструктивного. На сьогодні з'ясовано чимало сфер: несвідомого і підсвідомого, часом утаємниченого і страшного в людській природі. Чи означає це, ніби треба відмовитися від свідомої поведінки й цілераціональної діяльності? Чи йдеться все ж про наполегливі пошуки гармонізації несвідомого та свідомого в найрізноманітніших аспектах. Ідеться також про використання багатого методологічного інструментарію феноменології, герменевтики та психоаналізу для більш об'ємного осмислення сфери людського буття як екзистенційно-напруженого. Йдеться, нарешті, про врахування величезної значущості архетипів колективного несвідомого, питання про які набуває нової актуальності, зокрема з огляду на появу у вітчизняних дослідженнях спроб радикального переосмислення теорії архетипів К. Г. Юнга<sup>4</sup>, як і про не меншу значущість міфологічно-символічної, семіотичної сфер, котрі відіграють принципову роль у людській життєдіяльності.

## **Висновки**

*Уся людська поведінка, різноманітні напрями діяльності та спілкування так чи інакше мають свідомий, цілеспрямований характер. Традиційно питання свідомості та самосвідомості належали до сфери гносеології. Філософсько-антропологічне бачення згаданих питань відштовхується від того, що свідомість і самосвідомість завжди вплетені у світ людської суб'єктивності, є її відбитком і сфокусованим вираженням. У цьому ракурсі, аналізуючи класичну та посткласичну раціональність, виявляється, що класична раціональність була фундаменталь-*

<sup>4</sup> Див.: Менжулін В. І. Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике. К., 2002.

300

*ною для новоєвропейської культури. Посткласична ж - визначає нинішнє бачення як проблем свідомості та самосвідомості, так і способів по-сучасному облаштованого суспільства, яким є відкрите суспільство.*

## **ЗАПИТАННЯ**

- Чому свідомість та самосвідомість є передумовами людської самовизначеності?
- У чому полягає своєрідність філософсько-антропологічного бачення свідомості та самосвідомості? - Чому принцип *cogito ergo sum* відіграв таку визначальну роль в історії європейської культури?
- Як визначається специфіка класичної та посткласичної раціональності ?
- У чому суть та які висхідні орієнтири функціонування відкритого суспільства ?
- Чому поєднання раціоцентризму та кордоцентризму відповідає перспективним тенденціям українського суспільного поступу?

## **РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА**

Автономова Н. С. Рассудок. Разум. Рациональность. М., 1988.  
Буржуазная философская антропология XX века. М., 1986.  
Відчуження: минушість і сьогодення. К., 1995

Гарнцев М. А. Проблема самосознания в западноевропейской философии (от Аристотеля до Декарта). М., 1987.  
Гносеология в системе философского мировоззрения М., 1983.  
Колізії антропологічного розмислу. К., 2002.  
Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания. К., 1988.  
Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992.  
Менжулин В. И Расколдовывая Юнга: от апологетики к критике. К., 2002.  
Мудрагей Н. С. Рациональное и иррациональное. Историко-теоретический очерк. М., 1985.

301

Патнем Х. Философия сознания. М., 2001.  
Попович М. В. Рациональність і виміри людського буття. К., 1997.  
Райл Г. Понятие сознания. М., 2001.  
Рижко В. А. Концепція як форма наукового знання. К., 1995.  
Серл Дж. Открывая сознание заново. М., 2002.  
Табачковський В. Г. Людина — Екзистенція — Історія. К., 1996.  
Табачковський В. Г. У пошуках невтраченого часу: Нариси про творчу спадщину українських філософів-шістдесятників. К., 2002.  
Філософська антропологія: екзистенціальні проблеми. К., 2000  
Юркевич П. Д. Вибране. К., 1993.

302

## Тема 15.

### Людина як істота, котра трансцендує (Віталій Загороднюк)

303

Дана лекція присвячена здатності людини до трансценденції як виходу за межі власного досвіду. Засновники філософської антропології обґрунтували тезу про те, що "потреба у трансцендуванні виникає внаслідок відкритого", активно-перетворювального ставлення людини до світу, котре передбачає вихід за наявне буття у сферу буття духовного, а також зумовлює ексцентричність людини щодо світу (М. Шелер, Г. Плеснер). Ми розглянемо такі питання: способи постановки і вирішення проблеми трансцендентального в історії філософії, цілепокладання як спосіб людської трансценденції у його есенційних та екзистенційних вимірах, сенс буття людини (іманентні та трансцендентні аспекти).

### **Від трансцендентального суб'єкта до трансцендентальної комунікації**

#### **Онтологічне витлумачення трансцендентного**

Трансцендентальна (від лат. *transcendens* — той, що виходить за межі) традиція сягає філософії Платона. Згідно з його відомою притчею, людство нагадує в'язнів, які все своє життя закуті у печері спиною до виходу і про реальне життя можуть судити лише за своєрідним театром тіней, який вони спостерігають на стіні печери. Єди-

304

ним справжнім буттям, на думку Платона, є саме трансцендентний, потойбічний світ вічних і незмінних ідей, нетілесних форм речей, що протистоїть небуттю, ототожнюваному з матерією. Саме онтологія трансцендентного світу ідей — у центрі уваги Платона. Гносеологічний зріз вивчення трансцендентного підпорядкований і є вторинним щодо онтологічного. Глибинним джерелом пізнання, на думку Платона, є спогади безсмертної людської душі про світ ідей, який вона споглядала до того, як вселилась у смертне тіло.

Такий пріоритет онтологічних характеристик трансцендентного над його гносеологічними характеристиками ми подибуємо і в середньовічній схоластиці, де, власне, вперше і з'явився сам термін "трансцендентальний". Поняттям трансценденталії позначали вищі універсальні роди буття, які виходили за сферу обмеженого існування людини, за межі кінцевого, емпіричного світу. До таких трансценденталій належали поняття: сущого, єдиного, благого, істинного. Розрізнялися два типи знання: правильне знання, яке було перевірене досвідом і давало практичний ефект, та істинне знання, за допомогою якого можна було розкрити символічний сенс речей, наблизитися до таємниць макрокосму, світу небесних сутностей. Мета пізнання полягала не у вивченні речей самих по собі, а у розкритті їх трансцендентного, божественного сенсу. Водночас подальший розвиток цієї середньовічної теми відношення мікркосму (людини) до макрокосму (Бога) як гаранта і межі пізнання виявився передумовою постановки проблеми трансцендентального суб'єкта у філософії Нового часу.



## Трансцендентальний суб'єкт

Прикметною особливістю епохи Модерну є зміщення уваги філософів від царини онтології у сферу гносеології.

І одним з центральних тут було питання про достовірність, обґрунтованість і межі людського знання, у кінцевому підсумку, про основи власного утвердження людини у світі. *Cogito ergo sum* (мислю, отже існую) — ця знаменита теза Р. Декарта є яскравим свідченням гносеологічного повороту у філософії в цілому, і в дослідженні

305

проблеми трансцендентного зокрема. Дійсно, можна сумніватися у чому завгодно, ставити під сумнів будь-які авторитети, безперечним є лише сам сумнів мислячої істоти. "Я" сумніваюсь, мислю, отже, "Я" існую. Не абстрактний принцип мислення, а саме суб'єктивно переживаний процес мислення, який неможливо відокремити від того, хто мислить, і був проголошений Картезієм самоочевидним принципом філософії. Проте маніфестацією цього принципу суть справи не вичерпується. Якщо ми зрікаємося будь-яких традицій і авторитетів на користь власного "Я", то на підставі чого можна розраховувати на досягнення аподиктичного, тобто всезагального і необхідного знання? Іншими словами — як може конечна людина, обмежена у просторі й часі, взагалі претендувати на істину? Адже, за Декартом, "знати — це набагато більша довершеність, ніж сумніватися". Звідки з кінцевого, обмеженого досвіду людини, яка не свободна від афектів і пристрастей, з'являється думка про щось більш довершене, ніж власне *Ego*, з'являється здатність до неупередженого, об'єктивного знання?

Відповідь на ці та дотичні до них запитання полягає, на думку Декарта, в здатності людини до трансцендування меж власного досвіду. Прорив людини у царину об'єктивного всезагального, істинного можливий завдяки існуванню більш досконалої, ніж людина, істоти, якою є Бог. Саме природжена апріорна трансцендентальна ідея Бога і виступає гарантом істинності пізнавального досвіду людини.

Отже, самосвідомість як принцип філософії і культури не набув у Декарта повної автономії. Істинність вихідного принципу *cogito* гарантується існуванням Бога як доведеної і всемогутньої істоти. Самосвідомість не замикається на себе, вона розімкнута, відкрита Богові, який є джерелом і гарантом об'єктивності людського мислення. Щоправда, тут міркування Картезія утворюють своєрідне коло: існування будь-якої реальності, у тому числі Бога, засвідчується самосвідомістю (існування ідеї Бога у нашій свідомості), а об'єктивність нашої свідомості обґрунтовується існуванням Бога.

306

Незважаючи на цю обставину, слід підкреслити, що саме Декарт перший явно звернувся до теми людини як істоти, здатної до трансцендування. Така здатність людини виходити за межі власного досвіду передбачала існування трансцендентної істоти Бога, який і уможлилював здатність людини до трансценденції.

Дальшого розвитку ця тема набуває в німецькій класичній філософії, зокрема у І. Канта. На його думку, філософія повинна дати відповідь на три принципових запитання: "Що я можу знати? Що я повинен робити? На що я можу сподіватися?", — які фокусуються у проблему: "Що є людина?" Завдяки зведенню цих питань у єдиний проблемний вузол німецький філософ вийшов на широке поле соціально-культурної проблематики, що дало змогу не лише по-новому поставити традиційні епістемологічні питання, але і впритул наблизитися до розуміння необхідності подолання "гносеологічної робінзонади". І в цьому плані трансценденталізм, апріоризм Канта як умова і запорука пізнання є не чим іншим, як прихованою апеляцією до соціальної природи пізнання, до соціальної пам'яті людства, яка виступає гарантом неперервності пізнавального досвіду. Дійсно, подолати недолугості дилеми емпіризм-раціоналізм у пізнанні можна було лише шляхом виходу за межі кінцевого індивідуального суб'єкта пізнання, дійшовши висновку про існування апріорних трансцендентальних форм споглядання і мислення. Зазначимо, що стосовно індивідуального суб'єкта пізнання категорійні структури мислення є насправді апріорними, тобто вони передують індивідові, існують до і незалежно від нього. Особа, яка пізнає світ, не стільки творить категорійні структури пізнання, скільки засвоює, оволодіває категоріями, напрацьованими попередніми поколіннями людей. Саме трансцендентальні, апріорні форми пізнання, які зумовлюють всезагальний і необхідний характер знання, і становлять предмет аналізу "Критики чистого розуму". Центральне для Канта питання про джерела, достовірність і межі пізнання формулюється як питання про можливість апріорних синтетичних (тобто таких, які дають нові знання) суджень у трьох основних видах знання — математиці, тео-

ретичному природознавстві й метафізиці. Відповідям на ці запитання присвячені трансцендентальна естетика, трансцендентальна аналітика, трансцендентальна діалектика, де Кант розглядає три основні здатності людського пізнання: чуттєвість, розсудок і розум.

Апріорні, тобто незалежні від досвіду і ті, що передують йому, форми споглядання простору і часу зумовлюють всезагальність і необхідність математичних істин. У царині теоретичного природознавства всезагальне і необхідне знання можливе як синтез, поєднання апріорних форм розсудку, певної категоріальної сітки, яка накладається на дані чуттєвого споглядання. Ахтивний суб'єкт пізнання за допомогою трансцендентальних апріорних форм розсудку будує свій власний світ. Все, що перебуває поза сферою його активності, є річчю в собі. За такого гносеологічного витлумачення речі-у-собі як певної межі нашого знання світу потрібно критично ставитися до звинувачень Канта в агностицизмі. Адже завжди існує якась частина об'єктивної реальності, яка ще не втягнута у горнило людської практичної і пізнавальної діяльності, тобто яка ще не стала об'єктом і про яку ми дійсно нічого не можемо сказати.

У сфері метафізики розум як вища пізнавальна здатність людини наштовхується на антиномії, тобто такі пізнавальні ситуації, де цілком можливо обґрунтувати тезу й антитезу. Наприклад, світ — конечний і безконечний; усі процеси причинно зумовлені, але існує і свобода тощо.

Розв'язання цих парадоксів, за Кантом, неможливе у царині "чистого розуму". Для їх вирішення потрібен перехід до сфери "практичного розуму". Водночас обмеження компетенції розуму вивільняє місце для віри. До речі, на цій підставі Кант прагнув виокремити поняття трансцендентальний і трансцендентний, розуміючи під останнім те, перед чим безсиле теоретичне пізнання, і що є предметом віри (Бог, душа, безсмертя тощо). Проте нерідко Кант вживав ці поняття і як синоніми, витлумачуючи їх як апріорні умови пізнання. У зв'язку з цим потрібно вказати на ще одну серйозну методологічну ваду кантівського трансцендентального обґрунтування

### 308

знання: щоб довести значущість синтетичних суджень апріорі, доводиться припускати можливість досвіду, хоча лише ці судження роблять досвід можливим.

Отже, трансценденталізм кантівського стибу не зміг до кінця вирішити проблему обґрунтування знання, його істинності. Великий крок у цьому напрямі робить Гегель. У його філософії трансцендентальний суб'єкт стає абсолютним суб'єктом, який не лише пізнає світ, але й творить його. Тому знання про світ як продукт власного творіння для такого суб'єкта є абсолютно легітимним, достовірним та істинним. Більше того, для абсолютної трансцендентальної філософії розум є не лише гарантом істинності знання, але і всезагальноонтологічним визначенням, яке лежить в основі всього суцього. Принцип тотожності мислення і буття як основної засади гегелівської концепції став логічним завершенням реальної практики гносеолога і загальної культури мислення класичної філософії. Її всезагальними характеристиками були гносеологізм та раціоналізм, що призводило до абсолютизації пізнавального ставлення людини до світу. В основі такого ставлення лежав своєрідно витлумачений діяльнісний підхід до світу. Останній і був даний у формах пізнавальної діяльності суб'єкта. Індивідуальний суб'єкт міг пізнавати світ завдяки трансценденції, тобто виходу за межі власного досвіду, шляхом наближення до трансцендентального, абсолютного суб'єкта.

#### О Трансцендентальна прагматика

На відміну від модерної традиції, новітня філософія, за свідченням Ю. Габермаса, полишає поле класичної філософії свідомості, й місце суб'єкта пізнання, який усе робить предметом своєї рефлексії, заступає спілкування, що є домівкою інтерсуб'єктивності і "життєвим світом" людини. Перефразувавши Ясперса, можна сказати, що комунікація і є трансценденцією. З поворотом до інтерсуб'єктивності трансцендентальна філософія, на думку В. Гьосле, сприймає один з основних мотивів післягегелівської філософії, адже тема інтерсуб'єктивності об'єднує представників різних багатих в чому протилежних течій XIX—XX століть, а саме: антропологію Фейер-

### 309

баха, прагматизм Пірса, діалогічну філософію від Ебнера до Бубера, феноменологію Гуссерля, екзистенціалізм Гайдеггера, Ясперса й Сартра, філософію мови пізнього Вітгенштейна, герменевтику Гадамера тощо. Отже, ми маємо справу з новою філософською парадигмою для вивчення трансцендентального. На місце класичних структур свідомості приходять неklasичні інтерсуб'єктивні структури і мовленнєво-комунікативні опосередкування практичної діяльності й мислення; а глибинні смисло- і нормотвірні функції вzasадничені не трансцендентальним суб'єктом, а трансцендентальною комунікацією. Цю нову філософську парадигму називають

трансцендентальною прагматикою. Найбільш відомі її представники — К. О. Апел, Ю. Габермас, В. Кульман, Х. Ебелінг, В. Гьосле та інші. Одне з головних завдань трансцендентальної прагматики полягало у виявленні більш фундаментальних засад, аніж ті, що їх можна було вивести з людської суб'єктивності. Причому ці засади стосувались не лише обґрунтування всезагальності та достовірності знання, але ще більшою мірою правильності та універсальності етичних норм і вартостей. І цілком логічно було шукати останні в царині комунікації, тобто у сфері суб'єкт-суб'єктних відносин, де в іншій людині вбачається суверенна особистість. Таким чином, у філософію в явному вигляді вводився етичний вимір. Звідси, до речі, ще одна назва трансцендентальної прагматики — комунікативна етика.

Запровадження гуманістичного виміру актуалізує таке питання: чи повинні етичні норми спиратися на дорефлексивні смислові очевидності "життєвого світу", які транслюються через традиції, звичаї й набувають інституційного оформлення, а чи вони мають бути раціонально обґрунтовані? Представники трансцендентальної прагматики вважають слушною останню тезу. Моральні норми і цінності мають бути раціонально обґрунтовані у практичному дискурсі, і завдання трансцендентальної прагматики полягає в тому, щоб випрацювати критерій такого обґрунтування. На думку Апеля, цим критерієм є досягнутий у практичному дискурсі консенсус, регулятивний принцип якого — ідеальна або трансценденталь-

310

на комунікація. Наголос на даному регулятивному принципові пов'язаний з тим, що можливий і хибний консенсус в обернених формах комунікації. Тому трансцендентальна комунікація, яка має апіорний характер, виступає в ролі певної контролюючої інстанції, котра встановлює достеменність смислу і консенсусу як істинної комунікації. Трансцендентна (ідеальна) комунікація характеризується як необмежена комунікативна спільнота, відкрита для будь-якого учасника дискурсу; тут відсутня принука, окрім "невимушеного примусу прямого аргументу" (Габермас). З цього випливає імператив комунікативної етики: чини так, ніби (*als ob*) ти є членом ідеальної комунікативної спільноти.

Отже, трансцендентально-прагматична рефлексія, на думку її прихильників, дає змогу встановити всезагальність і достовірність етичних норм. За її допомогою можливе завершене обґрунтування моральних норм і вартостей, тобто виявлення таких засновників, які не потребують подальшого обґрунтування. І якщо такі засновки у трансценденталізмі класичної філософії відшукувались у царині свідомості, то в трансцендентальній прагматиці вони виявляються дискурсивно, шляхом експлікації ідеалу комунікативної спільноти.

Таким чином, представники новітньої філософії багато в чому відтворюють ту саму схему, яка була притаманна класичному трансценденталізмові. Тільки місце свідомості мислення як гаранта достовірності знання тут обіймає комунікація як запорука універсальності етичних норм. Трансцендентальна, ідеальна комунікація Апеля не виводиться з реальної комунікації, а існує апіорно, виконуючи функцію регулятивного принципу (на кшталт трансцендентальної єдності самосвідомості Канта). Тому, як і Кант, Апел змушений звертатися до віри.

### **"Потойбічні" і "поцейбічні" виміри трансценденції**

Проте існує й суттєва відмінність між класичною та некласичною трансцендентальною філософією. Остання не є трансцендентальною філософією у традиційному спекулятивно-ідеалістичному сенсі. Вона має реальний емпіричний зміст, який полягає у вивченні міжлюдських

311

стосунків. Тому, мабуть, не випадково Габермас визначає трансцендентальну прагматику як універсальну або формальну, надаючи їй певного "поцейбічного" виміру, на відміну від "потойбічної" природи трансцендентального у класичній філософії. Тим самим представники трансцендентальної прагматики приєднуються до традиції некласичного вивчення "поцейбічної" (за влучним висловом А. Гелена) природи трансцендентального, яка у самого Гелена відображена в концепції "соціальних інститутів".

Спробу поєднати вказані вище традиції дослідження трансцендентального, надати більш універсального змісту трансценденції як комунікації між людьми зробили представники філософського персоналізму, зокрема лідер французького персоналізму Е. Мунье. Колізія, на яку наштотхнулися персоналісти у витлумаченні трансценденції, полягає в тому, що остання зображувалась як щось безособове, чи то у вигляді апіорних цінностей (М. Шелер), знесобленого Бога (релігійна філософія), або зводилася до "суми детермінізмів", безособових законів історії.

Е. Мунье робить наголос на трансценденцію, котра існує поміж людьми. У цьому плані його філософія була предтечею новітньої комунікативної філософії. Проте акцентом на комунікативній природі трансцендентального справа не вичерпується. Як уже зазначалося вітчизняними дослідниками, у Мунье трансценденція, котра існує поміж людьми, не обмежується лише людськими інтерсуб'єктивними стосунками. Вона наснажується трансценденцією більш універсального характеру, яка виходить за межі даних стосунків і навіть за межі світу. Саме так розглядав людську здатність до трансценденції засновник філософської антропології М. Шелер.

Такий підхід до проблеми трансценденції протистоїть марксистському вирішенню цієї проблеми. Як відомо, Маркс, критично поцінуючи ідею Фейєрбаха про те, що трансцендування є родовою потребою людини, зводить її до "месійної соціальності". Іншими словами, трансценденція тут обмежується полем міжлюдських відносин.

Критикуючи гіперактивізм такої позиції, Мунье вважає, що адекватне осмислення здатності людини до трансценденції можливе через категоріальну дихотомію

312

"свобода — заангажованість". Він виходить із того, що трансценденція, пов'язана з Вищим існуванням, націлює людину на подолання власної обмеженості. Тому така трансценденція для заангажування буде принципом свободи, а для останньої — принципом заангажування.

Отже, трансцендентне, з погляду персоналістів, існує лише через іманентне, через людську діяльність і міжлюдські відносини. Визнання трансцендентального не означає, що існує якась "потойбічна" цілком завершена історія, яку люди як маріонетки розігрують згідно з Вищим замислом. Навпаки, історія має сенс завдяки здатності людини до трансценденції. Вона є витвором людини і цей витвір містить щось священне, бо він виходить за межі самого себе, в ньому є щось більше, ніж він сам.

Завдяки людській здатності до трансценденції твориться не лише історія. Ця здатність уможливорює існування справжніх міжлюдських стосунків, сприяє становленню власного "Я". Адже рух мого особистого буття до "іншого" виявляється також і рухом до самого себе. Таким чином, "трансцендентне, до якого рухається кожна особистість — воно і поза нею, воно і "поміж" різними особистостями, воно також і всередині кожного з нас"<sup>1</sup>.

Враховуючи цю обставину, а також загальну тенденцію витлумачення трансцендентального в історії філософії, яка ознаменувалась поворотом від його "потойбічного" до "поцейбічного" виміру, в наступному питанні зосередимо увагу на цілепокладанні як способі людської трансценденції.

## **Цілепокладання як спосіб людської трансценденції: есенційні та екзистенційні виміри**

Якщо вище ми детально розглянули ті межі, за які здатна вийти людина у своїй трансценденції, а отже, і цари-

<sup>1</sup> Табачковський В. Людина — Екзистенція — Історія. К., 1996. С. 62.

313

ни трансцендування власного "Я", то нині замислимося над тим, яким чином це відбувається. Механізмом, способом людської трансценденції є цілепокладання. Людина у своїх цілях протистоїть зовнішньому світові. Реальний світ не вдовольняє людину. І, здійснюючи свої цілі, людина виходить за межі даного, змінює своє довкілля, саму себе і свою сутність.

Але відомо, що поставлених цілей досягають не завжди. Про що це свідчить: про неадекватність засобів, про некоректну постановку цілей чи про недосконалість самого механізму цілепокладання? Зазвичай основною причиною недосагнення мети вважають першу з названих вище. Гадаємо, справа набагато складніша: й уточнення, й переосмислення потребує весь механізм цілепокладання. Розглянемо його у єдності і взаємозв'язку явних і неявних характеристик.

Отже, що ж таке явне і неявне цілепокладання? Можна було б обмежитися інтуїтивною чіткістю цих понять; можна побудувати певний асоціативний ряд, де явне цілепокладання корелюватиме з раціональним, логічним, екзистенційним, свідомим, а неявне — з ірраціональним, алогічним, несвідомим, есенційним.

Явне і неявне цілепокладання не існують у чистому вигляді. В кожному акті явного цілепокладання присутні неявні моменти, тому точніше буде говорити не про явне і неявне цілепокладання, а про явні та неявні компоненти або (із гносеологічного погляду) характеристики цілепокладання.

Існують різні "іпостасі" неявного цілепокладання. Воно може бути принаймні передумовою, засобом і результатом явного цілепокладання. Неявне цілепокладання як передумова

індивідуальних і колективних актів людської трансценденції — їхньою невербалізованою, неекспліційованою характеристикою. У знанні, на ґрунті якого розгортається діяльність, поряд з актуальним його змістом, існує і неявне тло неусвідомлюваного знання. Сама модель цілепокладальної діяльності існує у вигляді неявної передумови пізнавального акту. Якщо зобразити спектр явних цілей як такий, що перебуває в центрі уваги суб'єкта цілепокладання, а спектр неявних цілей — як

### 314

периферію, нетематизовану в актуальному процесі цілепокладання, то в такій моделі "ядро" буде предметом їх покладання чи аналізу, а периферія — утворюватиме його засоби. В основі такого положення, як неявна передумова, міститься твердження, що людська трансценденція не зводиться до однієї простої мети, а зумовлена спектром цільових установок.

Неявне цілепокладання може формуватися в результаті дії багатьох суб'єктів індивідуального або групового цілепокладання і/або "за спиною" свідомої цілепокладальної діяльності. Приміром, ніхто не ставить за мету своєї діяльності вироблення культури як такої, а проте цей феномен виникає і реально існує.

Постає закономірне запитання: чи можливо (і якщо так, то наскільки?) експлікувати неявні передумови і засоби цілепокладання? М. Полянї, визначивши й зафіксувавши співвідношення явного і неявного рівнів у людському пізнанні, на цьому й зупинився і по суті схилився до того, що неявне знання принципово не піддається експлікації. Справа в тому, що з його поля зору випав механізм соціально-практичної трансляції неявного знання, що не дало йому можливості простежити діалектику перетворення неявного знання в явне і навпаки. Зважаючи на всезагальний характер соціально-практичної зумовленості діяльності людини та на той факт, що цілепокладання не зводиться до простого цільового акту, а являє собою процес, де мета, засіб і результат раз у раз міняються місцями, можна говорити про принципову можливість експлікації неявних компонентів цілепокладання. Межі такої експлікації зумовлені межами самої суспільно-історичної практики. Очевидно, що існують такі глибинні шари неявного цілепокладання, які не піддаються експлікації, та й взагалі їх і не потрібно намагатися до кінця прояснити. Скажімо, чуттєво-емоційний зріз цілепокладання. Не всі почуття можна, та й чи треба, висловлювати мовою рації. В загальному вигляді тут мають бути дві рівноправні позиції: раціоналістично-оптимістична, згідно з якою можна експлікувати все, враховуючи обмеження, що накладаються розвинутістю практики й пізнання, і песимістична, або більш реалістична, згідно з

### 315

якою існують такі шари неявного цілепокладання (іраціональні моменти в людській діяльності), які не піддаються експлікації. Вибір однієї з цих двох позицій — справа смаку дослідника. В цілому в окремому цільовому акті є і явні, й неявні компоненти. В процесі ж цілепокладання як способу трансценденції неявні передумови і засоби цілепокладання стають явними.

Сказане стосується не тільки одного боку процесу цілепокладання — цілереалізації (ціль — засіб — результат), але й іншого — цілеформування (потреба — мотив — інтерес). Потреби, мотиви, інтереси діяльності людей також можуть не завжди усвідомлюватися. За всезагальний інтерес може видаватися інтерес тієї чи іншої соціальної групи. Істинні мотиви під час формулювання цілей можуть ретельно приховуватися. Загалом у цілепокладанні існує своя "граматика висловлення" і "граматика умовчання", причому остання не повинна обертатися перспективою к'єркегорівської "безмовності". Якщо ж продовжити історико-філософські екскурси, то для прояснення поняття "явне цілепокладання" доцільно звернутися до поняття "цілераціональної дії" М. Вебера. Під останньою він розумів дію, спрямовану на досягнення чітко усвідомлюваної мети самим діючим індивідом, і використання адекватних засобів для її досягнення. На противагу цьому приховані, неусвідомлені моменти у процесі формування й реалізації мети становитимуть сферу неявного цілепокладання.

Неявне цілепокладання передує явному. Це, до речі, одна з причин того, чому слід говорити про два різновиди або типи цілепокладання. На ранніх етапах людської історії цілепокладання існувало неявно і мало цілком соціально-онтологічну природу. Тільки з появою індивідуального суб'єкта цілепокладання відбувається поляризація онтологічних і гносеологічних характеристик цілепокладання, сам феномен цілепокладання стає предметом осмислення і тим самим — явним.

### 316

## **Сенс буття людини: трансцендентні та іманентні аспекти**

Слід зазначити, що поняття "смысл" є полісемантичним. Воно має різне змістове навантаження у різних наукових дисциплінах: логіці, психології, лінгвістиці, соціолінгвістиці, семантиці. Інваріант уживання цього поняття пов'язаний із ситуацією розуміння (осмислення) тих чи інших мовних, предметних, культурних реалій. На відміну від значення, в якому репрезентована всезагальна ідеальна форма існування предметного світу, смысл є індивідуальним. Він виникає на перетині суспільно випрацьованого значення, закодованого у знаках, та індивідуального досвіду людини.

На те, що поняття "смысл" щільно пов'язане з ситуацією розуміння, вказує й етимологія цього слова — "з-мислею". Будь-яке слово має смысл лише у тому разі, якщо існує відношення до його референта.

Поняття віднесеності може підважити й постановку питання про сенс буття. Мати сенс — значить мати сенс стосовно чогось іншого. Безвідносного, не співвіднесеного з чимось зовнішнім сенсу не буває.

Умова зовнішньої віднесеності є необхідною, але недостатньою для коректної постановки питання про сенс буття. Потрібне ще й усвідомлення цієї зовнішньої віднесеності. Буття, яке має сенс, — віднесене до іншого й здатне до усвідомлення цієї віднесеності.

Виокремлення цих двох формальних умов існування сенсу буття є принциповим. Водночас вони можуть мати різну змістову інтерпретацію. Наприклад, зовнішніми стосовно людського життя можуть виступати потойбічне життя, трансцендентальний суб'єкт, Бог. З такої постановки питання життя людини само по собі з першого погляду видається безглуздом. Отже, чи має життя людини сенс саме по собі — чи є він трансцендентним, а чи іманентним?

Перш ніж відповісти на це запитання доцільно здійснити типологічний аналіз проблеми сенсу буття лю-

317

дини. У найзагальнішому вигляді можна виокремити три підходи до розв'язання цієї проблеми.

Перший підхід: життя не має сенсу. У межах цього підходу є онтологічна й гносеологічна версії.

Перша репрезентована позицією французького екзистенціаліста

А. Камю: життя безглузде й треба приймати його як безглузде. Друга версія запропонована у працях прагматиста

В. Джемса та екзистенціаліста К. Ясперса. Її суть полягає в тому, що сенс, може, і є, проте він неясний. Так, на думку В. Джемса, ми — як кішки й собаки у бібліотеках.

Другий підхід: життя людини має сенс, який полягає у чомусь зовнішньому стосовно людини. У релігійних концепціях це зовнішнє тлумачиться як потойбічний світ. Життя людини на Землі — лише підготовка до загробного життя. З релігійними концепціями сенсу життя багато в чому змикаються ідеалістичні концепції. Наприклад, для російських філософів-ідеалістів типовим є висловлювання М. О. Бердяєва, що сенс життя не може виринути із самого процесу життя, він повинен підноситися над життям. У західноєвропейській філософській традиції ця думка сягає Платона: людина — це іграшка в руках Бога, саме він являє собою найвище призначення людини. Доглибне обґрунтування сенсу буття людини пов'язане у Платона з його онтологією, ототожненням достеменного буття і блага. Кожна істота прагне блага. Благо, згідно з Платоном, і надає життю сенс. Позаяк різні верстви суспільства прагнуть різних видів благ, то й сенс життя у них різний. В онтології вкорінені витoki розв'язання проблеми сенсу життя і в Арістотеля. Він погоджується з Платоном, що благо наснажує сенс життя. Оскільки ж "благо" конкретизується у Арістотеля в ученні про державу й моральність, а часткове має підпорядковуватися загальному, то сенс людського буття полягає у підпорядкуванні державі. У домарксистській ідеалістичній філософії ця лінія аналізу проблеми сенсу життя простежується аж до Гегеля.

Наріжним каменем третього підходу є теза, згідно з якою сенс життя людини полягає в самому житті. У межах цього, мабуть, найбільш поширеного типу розв'язання проблеми можна виокремити кілька підтипів.

318

Сенс життя полягає в самому факті життя, який є самодостатньою умовою його осмисленості, що фактично веде до знесмислювання людського життя.

Така інтерпретація сенсу життя спрямована проти його релігійного розуміння, яке позбавляло людину свободи, позаяк сенс її буття був наперед визначений Богом і в кращому разі людина має свободу в реалізації сенсу життя, а не в його виборі. Проте, звільнивши людину від Бога, матеріалізм впадає в іншу крайність — натуралістичний редукціонізм.

З першого погляду, альтернативою (як релігійного, так і натуралістичного тлумачення сенсу життя) є підхід, засадничений принципом безмежної свободи. "Якщо Бога немає, то я сам Бог", — каже герой роману Ф. М. Достоєвського "Біси". Людина-Бог може довільно визначати сенс свого буття. За ціну "великої відмови" від будь-яких обов'язків вона прагне сягнути "ідентичності", "достепенності" свого існування. Обмеженість такого підходу (Штірнер, Ніцше, Сартр), засадниченого інтерпретацією свободи як "свободи від", була одразу виявлена християнськими мислителями. Вільна особистість може вільно творити себе, але вона позбавлена смисложиттєвого орієнтуру. Таке творіння є, по суті, "осмислене творіння ніщо" (Сартр), докласти свою свободу людині немає до чого.

Отже, крайності збігаються. Якщо у натуралістично-антропологічному варіанті сенс життя вбачається у слідуванні біологічно закодованій програмі, в очищенні від несправжніх потреб і благ цивілізації, то в антропологічно-екзистенціалістському варіанті вважається, що сенс життя виринає з глибин людського "Я" ("екзистенція" Сартра, "метафізична совість" Гайдеггера, "голос трансцендентного буття" Ясперса) й спонукає людину на "автентичне" буття. Як життєве завдання індивіда висувається збереження внутрішньої незалежності, унікальності перед лицем нівелювального впливу соціального. І в тому, і в іншому варіанті очищення від соціального позбавляє людину її достепенного людського змісту.

Враховуючи цей типологічний аналіз, повернемося до питання про те, чи є сенс людського життя чимсь

319

внутрішнім або ж зовнішнім стосовно людини? Якщо поняття "смысл" передбачає віднесеність до чогось іншого, то чи не є людське життя у цьому разі безглуздом? У пошуках відповіді на це запитання на дослідника чатують дві небезпеки: антропологічний натуралізм і абстрактний історизм. Уникнути їх можна за умови розуміння того, що сенс людського буття й сенс людської історії — два боки однієї проблеми. Сенс людського життя реалізується лише через суспільне ставлення до світу, а сенс історії — через діяльність людини. Хибним є шукати сенс життя поодинокого, ізольованого індивіда. Водночас і вказівки лише на суспільні відносини недостатньо під час аналізу сенсу життя конкретної особистості.

Проблема сенсу життя — це не лише теоретична, але й практична проблема. У філософській літературі проблема сенсу життя досліджується здебільшого як категорія свідомості, як етична категорія. Очевидно, що такий підхід є недостатнім. Попри те, що сенс життя може усвідомлюватися людиною, але, як показують дослідження психологів та соціологів, більшість людей не можуть сформулювати сенс свого життя. У зв'язку з цим, закономірним є питання: чи має сенс той, хто його не усвідомлює?

У реальній життєдіяльності реалізація сенсу життя людини часто відбувається неявно, несвідомо. Людина у своєму повсякденному житті рідко зв'язується зі своїм смисложиттєвим орієнтиром. Питання про сенс життя починає більше хвилювати її або тоді, коли цей сенс уже загублений, або ж у переломні періоди в житті суспільства. Думка А. Камю про те, що питання про сенс життя виникає в контексті самогубства, не видається такою вже екстравагантною.

Отже, життєдіяльність кожної людини має сенс незалежно від того, чи усвідомлює вона його, чи ні. Цілепокладання — це не тільки суб'єктивний бік реалізації сенсу життя, але й об'єктивний, це єдність суб'єктивного та об'єктивного. Тут мається на увазі не тільки те, що цілі об'єктивно зумовлені, але й те, що вони можуть існувати неявно. Людина об'єктивно, тобто незалежно від своєї волі й свідомості, ставиться до світу, й у цьому ставленні

320

полягає об'єктивний сенс її буття. Проте життя людини — це ще не сенс, а тільки умова реалізації сенсу. Достепенний сенс буття людини полягає в усвідомленні й слідуванні суспільно значущим цілям, у реалізації загальнолюдських гуманних цілей та ідеалів.

## **Висновки**

*Таким чином, тема трансценденції має досить солідну традицію в історії філософії. Філософи античності й середньовіччя зводили її до онтологічного розгляду потойбічного, трансцендентного світу, який виходив за межі кінцевого існування людини. Представники класичної філософії перевели проблему трансценденції у еносеологічний зріз її розгляду. Кінцевий індивідуальний суб'єкт пізнання може пізнавати світ завдяки саме трансценденції, тобто виходу за межі власного досвіду, шляхом наближення до трансцендентального, абсолютного суб'єкта, який виступає гарантом достовірності знання. В новітній філософії місце трансцендентального суб'єкта обіймає трансцендентальна комунікація, яка обґрунтовує універсальність і правильність етичних норм і вартостей. Отже, поняття "трансцендентального" зазнало певної еволюції: від дослідження його "потойбічного" виміру до аналізу "поцейбічної" природи людської трансценденції.*

Способом існування останньої є цілепокладання у єдності і взаємозв'язку його явних (екзистенційних) і неявних (есенційних) характеристик. Людська історія і життя конкретної особистості мають сенс завдяки здатності людини до трансценденції.

## ЗАПИТАННЯ

- Якої еволюції зазнало поняття "трансцендентального" в історії філософії?
- Що спонукало представників класичної філософії звернутися до поняття трансцендентального суб'єкта?
- Що є спільного і відмінного між поняттями "трансцендентальний суб'єкт" і "трансцендентальна комунікація"? - У чому полягає відмінність між "потойбічним" і "по-цейбічним" вимірами трансцендентального? - Що є способом людської трансценденції?

321

- Чи можливо експлікувати неявні передумови цілепокладання як способу людської трансценденції? - Трансцендентним чи іманентним є сенс людського буття?
- Які підходи до вирішення проблеми сенсу життя Ви знаєте? - Який з них поділяєте особисто Ви?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Бистрицький Е. К. Культурно-історичне апіорі // Вимога раціональності. К., 1996.

Ведин И. Ф. Бытие человека: деятельность и смысл. Рига, 1987.

Гьосле В. Трансцендентальна прагматика як фіхтеанство інтерсуб'єктивності // Філософська і соціологічна думка. 1992. № 2.

Ермоленко А. Н. Этика ответственности и социальное бытие человека. К., 1994.

Загороднюк В. П. Целеполагание в практике, культуре, познании. К., 1991.

Плеснер Х. Ступени органического и человек. Гл. 5 // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Табачковський В. Г. Людина — Екзистенція — Історія. К., 1996.

Шелер М. Положение человека в Космосе. Гл. 6 // Избр. произв. М., 1994.

322

## Тема 16.

### Метафізична та постметафізична доба у європейській гуманістиці (Євген Андрос)

323

Гуманізм належить до визначальних, основоположних і наскрізних принципів для усієї європейської культурної традиції, її історичної долі. Він є системою поглядів, котра історично змінювалась, в основі якої — цінність людини як особистості, її право на свободу, щастя, розкриття й розвиток власних здатностей. З точки зору гуманістичних підходів, критерієм оцінки суспільних інституцій виступає благо людини, а принципи рівності, справедливості, солідарності й людяності вважаються бажаною нормою міжлюдських взаємин.

Зрозуміло, ці підходи і погляди не були незмінними, і вони істотно модифікувалися залежно від того чи іншого типу культури, у рамках якої обґрунтовувалися. І навпаки: те чи інше їх бачення задавало архітектоніку культурного співбуття людей, вихідні параметри того чи іншого типу культури.

Незважаючи на цю обставину, йдеться про розвиток саме європейської культурної спільноти, про визначальні ознаки її історичного поступу залежно від покладення в основу її конституювання тих чи інших вихідних, засадничих підходів, принципів і норм.

Сфера осмислення останніх — це сфера граничного пізнання, осягнення визначальних, надчуттєвих принципів і витоків буття, яка, згідно з усталеною європейською традицією, і поіменовується сферою метафізичних пошуків.

У європейській культурній традиції взаємозв'язок гуманістичних підходів і метафізики був вельми значним, всепроникним, проте водночас і доволі неоднозначним, нерідко навіть драматичним. Саме навколо цієї проблеми ми і зосередимося, розглядаючи дану тему.

324

### Здобутки та вади європейської гуманістики

Не зачіпаючи всіх аспектів історії європейської цивілізації, можна констатувати з цілковитою певністю: вона, ця історія, відбулася. Хай непросто, з постійними колізіями, драмами, конфліктами, війнами, здобутками і втратами, але усе ж відбулася і продовжує свій часовий відлік. Серед найвідмітніших її ознак було те, що впродовж віків, починаючи з перших кроків, увага до людини, її запитів і надій, її сподівань на кращу долю, її віру в добро, були серед визначальних у низці цінностей, вартісних домінант і моральних орієнтирів європейського типу культури. Тут можна виокремити такі етапні кроки, як становлення демократій і розвинених владних структур, виникнення і розвиток науки, філософії, освіти, медицини тощо, ствердження на європейській землі



християнських цінностей, виникнення й занепад тих чи інших держав. Потім наспіло становлення й поступ сучасної науково-технічної цивілізації, її перехід від індустріальної до постіндустріальної доби, а також перехід відповідного їй типу умонастрою та культури від модерну — до постмодерну. Усі згадані процеси, де тісно переплітаються і об'єктивні закономірності, і значні, часом титанічні зусилля суб'єктів життєдіяльності, не могли відчутно не позначитися на виразних характеристиках соціокультурного облаштування, на суспільному самопочуванні та самоусвідомленні конкретних суб'єктів життєдіяльності.

Відповідно кожен новий крок у суспільному поступі, перехід від однієї доби в історії європейської цивілізації до іншої висвічував усе нові й нові грані у становленні людської суб'єктивності та людської природи загалом. Етапні кроки на цьому шляху: відкриття сфери духовного та найперше означення її внутрішньої структури (ще в античні часи); пробудження інтересу до глибин індивідуальної людської душі та розкриття найпотаємніших її закутків із переходом до доби християнства; розгортання

325

багатобарвної палітри людського існування зусиллями культурних діячів Відродження, становлення та ствердження особистості як самосвідомого суб'єкта суспільної життєдіяльності та культури у Новий час. Без усього цього не відбувся б науково-технічний прогрес, плодами якого користуються сотні мільйонів людей. Без цього не могли б розвинутися у таких масштабах мистецтво, література, кіно, телебачення тощо, які сьогодні є теж надбанням усього людства. Найголовніше ж — без такого досвіду шукань і здобутків, надій і втрат, злетів і падінь не було б того, на чому тримається нинішня, хай не зовсім міцна й збалансована, цивілізація. Маємо на увазі віру в людину, в її потенційну можливість постійно стверджувати людиномірні засади власного існування, в її здатність залишатись людиною за будь-яких обставин.

Звичайно, європейська гуманістика не є однозначною. Особливо гостро це виявилось сьогодні. Високі ідеали доби Просвітництва (ідеали свободи, рівності, братерства, віри в науку й науково-технічний прогрес, у постійне вдосконалення власного соціокультурного середовища) у зіткненнях із реаліями ХХ століття поставали не такими надійними й міцними, а часом і навпаки. Йдеться і про страхітливі кризи перевиробництва та депресії, й про перманентні війни (аж до світових), і про катастрофічне зниження не лише норм і принципів моралі, але й самоцінності людського життя. Йдеться про авторитарні й тоталітарні режими, які час від часу виникають у різних регіонах планети.

Далі — йдеться про катівні каральних органів, про тюрми і концтабори (що виникли саме у ХХ столітті), репресії і депортації, цілу низку глобальних проблем і періодичне загострення міжнаціональних стосунків.

Зрештою, йдеться про різновекторні згубні впливи на суспільне самопочування особистості, процеси стерео-типізації, омасовлення, маніпулювання людьми, їхньою поведінкою і психікою, про поглиблення усамітнення, відчуження, монадологізації життя людей, які постійно відчують стресові навантаження.

326

## ***Становлення метафізичної парадигми європейської культури***

Питання історичної долі людини, її буттєвої закоріненості й перспективи пронизують усю європейську культурну традицію. Коли ж говорити про теоретичний бік справи, то тут виникає питання буттєвого статусу та буттєвої визначеності людського розуму, питання про інтелект як спосіб самовизначення людини у світі. Це питання має кілька зрізів. Центральний із них — про онтологічні підвалини людського існування, у центрі якого — питання про метафізичне обґрунтування способу людського буття.

Буття тут розуміється не як сукупність речей і процесів, а в його значущості для людини — як те у речах, процесах і подіях, що є сенсоутворюючим, що наповнює життя людини смыслом і робить її діяльність і поведінку розважливою і вмотивованою.

Початок епохи метафізики датується філософією Сократа і появою творів Платона й Арістотеля. Проте і до-сократична філософія не оминала питання про буття як буття людини. Просто вона підходила до цього питання по-іншому. Йшлося про те, що вищою цінністю для людини є не розум у його чистому, спрямованому на прояснення граничних засад людського існування вигляді, не свідомість, логос як єдність слова і смислу, а інтелект, занурений у буттєву сферу як складову самого виру життя. Досократична філософська думка виходила в осмисленні сенсу і вищих

цінностей людського буття із руху за схемою: від життя, його бурхливого потоку та його переживання — до інтелекту, котрий вписаний у цей потік і спирається на інстинкт життя. Лише на такій основі відбувається просування людини до відчуття повноти щастя. Відповідно розміреність, оформленість (аполлонівське начало) не переважає над вільною грою життєвих сил (діонісівське начало), а урівноважена з нею. Отже, під час осмислення у досократичній філософії картини буття на передній план висувається людське життя у його першо-

327

витоках, тобто взяте таким, яким воно є у його безпосередності, у його повноті, цілісності й нерозчленованості.

Класична ж антична метафізика, тобто вчення про граничні прикінцеві витoki буття, світ ідеальних сутностей як першооснови усього речового, суцього, склалася завдяки зусиллям Сократа, Платона, Арістотеля. І вибудовувалася вона за схемою: від розуму — до добродесності і щастя. Слід сказати, що виникнення класичної метафізики було не випадковістю, а цілковито закономірним мислительним і загальноцивілізаційним кроком. Цей крок був спричинений антропокультурно — тими процесами самовідособлення людини у сфері суцього, які рано чи пізно мали дати про себе знати. Така вже людська природа, що, спочатку виникнувши як невід'ємна складова суспільної організації, сім'ї, потім — роду, племені, людина повинна була перейти, зрештою, через цей бар'єр, перетворитися на самосвідомого суб'єкта життя і суспільного поступу. Вперше у своїй класичній формі це сталося у стародавній Греції з переходом від полісного устрою до перших демократій. Саме тут виникає вільна людина, яка відособлюється від родового і племінного устрою і починає відчувати себе, хай і не у пізнішій самосвідомій формі (як у Новий час), як самість, як самостійний суб'єкт суспільної організації.

Це і спричинило у кінцевому результаті ті інтенсивні пошуки не просто ідеальних речей і процесів, а ідей, ідеалів істини, добра, краси, справедливості, упорядкованості, щастя тощо у їх максимальній абстрагованості й чистоті. Означені ідеали та ідеї і склали той світ ідеальних сутностей, котрий подвоював світ реальних речей, але вони уявлялися стародавнім грекам не меншою, якщо не більшою реальністю, аніж речі навколишнього світу. Світ безтілесних сутностей, ідей є вищим знанням і стоїть, за Платоном, осторонь і вище емпіричної реальності. Він може дозволити собі лише спускатися до останньої і перетікати у неї. Згідно ж з Арістотелем, у системі наук мають місце науки про природу (так звана "друга філософія", або "фізика"). Але найбільш цінною з наук, котра являє собою не засіб, а мету людського життя і джерело насолоди, є наука про засадничі підвалини

328

буття як такого і про першовитоки і причини усього суцього. Вона є першою за значенням і цінністю. Середньовічна філософія визнавала метафізику вищою формою раціонального осягнення світу, але підпорядкованою тому знанню, котре міститься у релігійному одкровенні. Водночас слід мати на увазі, що у середні віки було зроблено помітний крок у розвитку метафізичної проблематики, спричинений особливою увагою до внутрішнього життя особистості (наслідок прийняття християнства). Зокрема, у середньовічній схоластиці вперше розроблено учення про трансценденталії, тобто найбільш універсальні роди буття, котрі виходять за межі, переступають їх. Серед останніх особливо помітним був аналіз таких трансценденталій, як єдине, істинне, добро, а також понять "випадкове" і "необхідне", "дійсне" й "можливе".

Великий внесок у розробку та обґрунтування класичної метафізики зроблено у Новий час. Це пов'язано з остаточним самовідособленням людини у структурі суцього, зі становленням суверенного суб'єкта суспільної життєдіяльності, пізнання і перетворення світу.

Якраз тут виникає самостійний душевний світ, — звідси бере початок інтенсивне внутрішнє життя особистості як необхідна складова соціокультурного облаштування людського буття. На зміну авторитетові богослов'я прийшла наука, котра підпорядкувала собі метафізику і задала парадигму пізнання світу. Відтак основною рисою метафізики Нового часу є зосередженість на питаннях гносеології, перетворення її у метафізику, передовсім — пізнання.

Визначальним виміром новоевропейської культурної парадигми, успадкованої німецькою класичною філософією, є теза про самосвідомість як стрижневу характеристику світобудови. Це логоцентризм, моністичність світосприймання, необмежена віра в науку та суспільний поступ, у торжество просвітницьких ідеалів свободи, рівності, братерства, впевненість у їх остаточній реалізації. Зрештою — це віра у самосвідомого індивіда і можливість раціонально довершеного облаштування буття. То була епоха історичного оптимізму. Вихідні орієнтири розуму і розумного облаштування світу стверджува-

329

лись не інакше як історичні апіорі. Тобто як само собою зрозумілі, вихідні, самоочевидні істини. Етапними тут є постаті Декарта, Канта, Гегеля. Спочатку Декарт робить принциповий методологічний крок, поклавши в основу раціонального облаштування світобудови принцип *cogito* — прозорого, внутрішньо достовірного досвіду індивідуальної свідомості, котра, будучи внутрішньо пов'язаною з постійними сумнівами і рефлектуючи над собою, постає як самосвідомість. Індивід, як самосвідомий і здатний до постійної рефлексії, стає основою всієї соціокультурної моделі облаштування буття. Такою є основна тенденція епохи модерну, котра простяглася від початку Нового часу до середини ХХ століття.

Наступний крок на цьому шляху здійснив Кант. Він переорієнтовує метафізику як науку про витоки буття — у метафізику як уможлидню картину світу, котрій властивий специфічний методологічний інструментарій. Виокремивши і розвівши розсудок і розум, він показав, що похибки старої метафізики полягають у некритичнім винесенні діяльності розсудку за межі можливого досвіду. Кант зробив значний внесок в осмислення самих витоків метафізики. Він показав антиномічність, внутрішню суперечливість розуму, що виявляється у спробах його застосування під час створення синтетичної картини світу. Особливо вагомим стало розкриття багатства інструментарію трансцендентальної філософії — можливостей самого способу трансцендування як винесення за межі, котре має величезну значущість під час розгляду найпринциповіших питань теоретичного й практично-духовного освоєння світу. Глибоко евристичним виявилось розрізнення метафізики природи та моральної метафізики. Кант показує, що суперечності розуму знаходять в останній своє практичне розв'язання.

Апофеозом ствердження класичних метафізичних підходів стала філософія Гегеля у контексті її принципу тотожності мислення та буття. У межах даної тотожності істина являє собою поступальний розвиток розуму, а суперечність — необхідний момент цього розвитку. Гегель зробив розум носієм істинного пізнання, а діалектику — методом осягнення суперечностей і розвитку понять.

### 330

Розсудкову ж діяльність віднесено до кінцевих визначеностей, сфера розгляду яких і є полем діяльності метафізичного методу.

Водночас, поряд із розрізненням двох методів пізнання, Гегель потрактував свою філософію як істинну метафізику, як науку наук, вершину пізнавального досвіду людства. Система його була завершеною і різноплановою, а праці його вражають своєю глибиною, оригінальністю спостережень та відшліфованістю думки, філігранністю в роботі з поняттям. І все ж класична метафізика зазнає критичного переосмислення.

*Перехід від метафізичного*

*до постметафізичного*

*періоду*

Коріння кризи класичної метафізики лежить за межами власне філософської сфери. Вони — у практиці ХХ століття, антропо- та соціокультурній ситуації минулої доби, коли питання про людину, її подальшу долю перетворилися на центральні. Радикальної кризи зазнала стрижнева, визначальна домінанта життєдіяльності, тобто власне людська ситуація, а не лише духовна сфера життя.

Перші сумніви щодо ефективності вихідних принципів класичної метафізики виникли ще в ХІХ столітті, насамперед у працях Шопенгауера, К'єркегора, Ніцше. Ці мисленники піддають сумніву логоцентризм, насамперед гегелівської метафізики, її здатність до розв'язання найгостріших питань людського буття. Сумнів пов'язаний із тим, що за рамками класичної метафізики опиняється людська екзистенція (з її неоднозначним та інтенсивним внутрішнім життям, з її прагненням просто жити, а не бути лише моментом світового розуму, абсолютного духу, який розвивається за власними закономірностями, не опікуючись індивідуальною долею тієї чи іншої людини, її прагненнями, надіями, сподіваннями).

### 331

Найгрунтовнішу критику класичної метафізики, як і розкриття її історично неоднозначної ролі, ми подибуємо у М. Гайдеггера. Саме він вияскравлює історичну обмеженість метафізики як такого типу філософування, у якому не знаходиться місця людині, окремій особистості. Питання ставиться вкрай радикально: оскільки суспільний досвід ХХ століття спростував класичну метафізику, то йдеться про кінець усієї метафізичної доби в європейській історії — доби нігілізму, коли високочола рефлексія нехтує людиною в її особистісному вимірі.

Суто теоретично така постановка питання означає, що метафізика, класичний раціоналізм фактично відгороджували людину від буття. Адже під буттям тут розумілася лише сфера суцього, зовнішнього речового світу, яка зовсім не є буттям для людини у його справжньому, істинному значенні. Доступ до розуміння буття можливий через "тут-буття" (*Dasein*), завдяки якому і можна, власне, ставити питання про буття як значущість для людини, як істину буття. Лише людина може відштовхуватись від ситуації *Dasein*-у, лише вона здатна усвідомлювати конечність власного буття, а отже, і часовість як його визначальну характеристику. Завдяки конечності, тобто спрямуванню до смерті, "тут-буття" постійно виходить за власні межі, трансцендує себе, входить у пограничні ситуації. А якраз вони й розкривають те, що стосується власне людського буття, а саме — наріжні екзистенціалії: страх, турботу, рішимість, совість, вибір тощо. Відтак, розглядаючи проблему буття, Гайдеггер протиставляє своє розуміння її — традиційній раціоналістичній філософії, яка підходила до буття через мисленнєве опосередкування. Гайдеггер же дивиться на буття як на певну вихідну безпосередність, нерозривну єдність суб'єкта і об'єкта — коли суб'єкт безпосередньо переживає своє буття у світі як власне існування — екзистенцію. Причому пізнаване і той, хто пізнає, у їхній цілісності повинні збігтися, відтак буття може бути осягнутим лише через самого себе.

Але кінець епохи метафізики не став у ХХ столітті предметом осмислення одного лише Гайдеггера. Зокрема, цій темі присвятили свої праці такі французькі мислителі,

### 332

як М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж.-Ф. Лютар<sup>1</sup>. Зупинимось лише на деяких принципових, на наш погляд, моментах. Загальний підхід до розгляду зазначеного питання характеризується ними як перехід від модерну (епоха класичної метафізики останніх століть) до постмодерну.

М. Фуко ставить питання про подолання істини в собі, яка була предметом метафізики, і переходу до істини у її справжньому розумінні як істини буття середньо-статистичного пересічного індивіда. Він намагається вийти за межі традиційних понять і перейти на рівень позитивності, тобто єдності у просторі й часі матеріалу дослідження, на рівень історичного апіорі, яке дає змогу наблизитись до цієї позитивності й архіву як переліку тих висловлювань, що, знову ж таки, дає змогу перейти до цієї позитивності, розглянутої крізь призму конкретного історичного апіорі. Тут особлива увага звертається на категорію "подія" (випадковість), яка є аналітичним знаряддям проникнення у найпотаємніші пласти культури і завдяки якій підривається довіра до абсолютизованих понять епохи модерну, закладаються передумови для альтернативних шляхів осягнення тих чи інших культурних феноменів. Загалом Фуко виходить із того, що філософія майбутнього буде змушена подолати класичну метафізику з її ключовими абстракціями раціональної суб'єктивності, трансцендентального суб'єкта й самосвідомості, з її логоцентризмом, з її ідеєю буття як присутності, даності тощо. Фуко відмовляється розглядати суб'єкта як безтілесного, некоріненого у сферу несвідомого, індивіда і на цій основі трансформує тезу Ніцше про смерть Бога у тезу про смерть людини як логічне завершення її саморозвитку і як вихідне положення власного структуралістського, постметафізичного підходу.

Ж. Дерріда особливий акцент робить на спробі дійти до першовитоків, істинного розуміння буття не через критику метафізики, деструкцію, а зусиллями позитивного, але вибудованого на нових засадах, смислоутворення, яке він характеризує як деконструкцію. Умовою подолання метафізики Дерріда вважає виявлення у текстах

<sup>1</sup>Див.: *Соболь О. М.* Постмодерн і майбутнє філософії. К., 1997.

### 333

вихідних понять і низки метафор, що вказують на несамототожність тексту і можливість його різноаспектної інтерпретації. Якщо метафізичний текст є просто вслуховуванням у голос буття й ігнорування матеріального боку тексту як чогось другорядного щодо смислу, то Дерріда, навпаки, наполягає на конструктивній ролі письма і переносить акцент на сам процес продукування смислів.

Ж.-Ф. Лютар надає особливої уваги під час розгляду метафізики дезавуюванню дискурсу всезагальності як дискурсу влади. Йдеться про глибинні тенденції, закладені у раціоналістичній філософії, які призводять зрештою до тоталітаризму й пригнічення особистості, про панування правил і норм лишень якоїсь однієї легітимної форми раціональності (метанарації), котра пригнічує інші її форми. Відповідно Лютар обґрунтовує тезу про те, що прагнення будь-якої "універсальної раціональності" є ущербним у своїй основі.

Отже, як бачимо, незважаючи на різні аспекти розуміння кризи метафізики, всі різноманітні напрями думки ХХ століття об'єднує стрижнева ідея про кінець метафізики й епохи метафізики, про необхідність переходу до нових, побудованих на принципово інших засадах, способах філософування й осягнення онтологічних підвалин людського існування. Однак наскільки вони є

обґрунтованими і здатними радикально поліпшити способи філософування, які традиційно склалися, — це питання залишається відкритим і вимагає подальших роздумів.

## **Пошуки нових засад філософування у контексті сучасної онтології**

Як уже зазначалося, на різних історичних етапах відбувалося соціо- та антропокультурно зумовлене самовідособлення людини у структурі суцього. А це, своєю чергою, спричиняло той чи інший спосіб філософських роздумів про природу людського буття у поєднанні з тим чи іншим

334

різновидом практичної філософії (незважаючи на те, усвідомлювалася остання обставина чи ні). Зрозуміло, у такий спосіб відбувалося зведення багатомірного людського світу лише до тих чи інших його параметрів. Це можна побачити й у класичних метафізичних ученнях, схильних до субстанціювання людської природи, й у постметафізичних ученнях. Останні теж намагалися розкрити специфіку людського існування, знайти теоретичні способи його осягнення (хай на інших засадах: інтуїціонізму, некласичної рефлексії, принципової деконструкції тощо). Редукціонізм в осмисленні людини, акцентування на тих чи інших особливостях її природи завжди породжував певні труднощі, призводив до однобічності. Але, мабуть, він був історично неминучим.

Слід сказати також про глибинні, корелятивні до нього, власне цивілізаційні процеси. Йдеться про те, що зародження та розвиток настановлень самосвідомості відбувалися під впливом соціокультурної парадигми гіперактивізму, яка стала визначальною для доби метафізики, починаючи від нових часів. Панування цієї парадигми у реальній життєдіяльності мало дуже неоднозначні наслідки. Поряд із незаперечними досягненнями науково-технічної цивілізації відбувалася й ерозія людського. Людське завжди багатопланове і повинно реалізуватися як у діяльнісному активізмі, так і через можливість здійснення своєї екзистенції, через коеволюційний, органічний взаємозв'язок із природою зовнішньою і, нарешті, через ствердження людиномірних параметрів комунікативного середовища, сфери спів-буття індивідів.

Отже, у новоевропейські часи склалася внутрішньо суперечлива соціокультурна традиція. Це традиція активізму, діяльнісної особистості, традиція постійного оновлення, пошуку і ризику, що ґрунтувалася на вірі в науку та на просвітницьких ідеалах, традиція прогресизму. Водночас, крок за кроком, чинилося самозаглиблення, напружена внутрішня робота, яка з часом відкривала все нові й нові грані людської душі. Ці тенденції реальної життєдіяльності знаходили своє відображення у відповідних парадигмальних способах філософування. Домінантною аж до кінця ХІХ століття залишалася лого-

335

центрична лінія рефлексивної філософії, філософії самосвідомості. Але поряд із нею складалася інша тенденція, корелятивна екзистенційній грані соціокультурного життя — лінія, започаткована Паскалем, К'єркегором, Ніцше. Тут головну увагу звернуто саме на глибини душевного світу людини, на внутрішній світ як осереддя його буттєвої сфери, на буттєву вкоріненість власного переживання світу.

Відповідно кристалізувалися і два способи розуміння істини: як істини розуму та істини серця. Поступово усвідомлення цієї обставини привело до постановки питання про збалансування цих стратегій осягнення істини буття як визначальної засади подальшого збереження людського у людині, збереження тендітної будови цивілізації та її поступу.

Тобто йдеться про фавстову людину та її роль у долі сучасної цивілізації. Ми вже говорили про висунення на передній план тих чи інших особливостей людської природи. Якщо у першому разі йдеться передовсім про детермінацію і цілереалізацію, то у другому — про саморозкриття, заглиблену екзистенцію, про особистий проект буття. Це знайшло своє класичне вираження у Сартровій тезі про ніщо як визначальну характеристику людського буття. З методологічної точки зору це означало переорієнтацію із пояснюючих моделей на моделі передовсім інтерпретативні.

Перехід від класичної метафізики до постметафізичного філософування загострює низку питань, які стосуються як подальшої долі самого теоретичного способу осягнення світу, так і розуміння перспектив збереження цивілізаційних засад облаштування людського буття. Некласичне філософування є внутрішньо двоєдиним. Незаперечно, що завдяки йому з'ясовуються принципово нові пласти світорозуміння, бачення людської природи, багаторівневості людського ества. Водночас ми подибуємо й такі явища, як суб'єктивізм, індивідуалізм, релятивізм, у підході до визначальних етичних норм і ціннісних орієнтацій.

Отже, постає питання про збереження самого філософського теоретизування як вагової складової у визна-

336

ченні засад самовідновлення цивілізації, про поєднання резонів і мінусів як класичної метафізики, так і посткласичного теоретизування. Визначальними тут є дві стратегії. Перша стосується поєднання посткласичних підходів (як результативних для поглибленого аналізу онтологічних підвалин людського існування) із класичною трансцендентною методологією. Без такого поєднання не можна подолати морального і ціннісного релятивізму та відпрацювати хай не абсолютні, але чітко окреслені цінності й норми соціокультурного життя. Друга пов'язана з потребою усунути дуалізм теоретичної та практичної філософії, бо розв'язання проблем практичної філософії неможливе нині без розв'язання вузлових теоретичних проблем. Як і навпаки: без соціо- та антропокультурної спрямованості будь-які теоретичні розробки перетворюються на гру в бісер, у безпредметне фантазування. Реалізація цих двох взаємопов'язаних стратегій вбачається у зверненні до ідеї і до феномена інтерсуб'єктивності, до комунікативної сфери як визначальної у способі буття сучасної людини, завдяки чому і могла віднайти ланки опосередкування між екзистенційною та нормативно-ціннісною гранями єдиного (хоч і внутрішньо суперечливого) світу людини. (Докладніше про це див. у 11 лекції.)

## **Висновки**

*Гуманізм - феномен європейської культури, котрий є системою поглядів, в основі якої - цінність людини як особистості. Він справив визначальний вплив як на світосприймання європейця, так і на філософську рефлексію стосовно способу буття людини у світі. Для європейської культурної традиції є характерним, що питання про людину та її буттєву закоріненість поставало в площині з'ясування вихідних, засадничих підвалин бупя як такого і про першовитоки й причини усього суцього, тобто у метафізичній площині. Доля метафізики і доля цивілізації тісно взаємопов'язані. Тому криза метафізики і пошуки виходу з неї у ХХ столітті були також кризою і пошуками виходу з неї щодо усієї європейської цивілізації, її історичної долі і, відповідно, долі людини.*

337

## **ЗАПИТАННЯ**

- У чому полягають здобутки та вади європейської гуманістики ?
- Чим було спричинене та як відбувалося становлення європейської культурної традиції?
- У чому причина та суть переходу від метафізичного до постметафізичного періоду у європейській гуманістиці? - У чому суть пошуків нових засад філософування?

## **РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА**

- Автономова Н. С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках. М., 1977.  
*Быстрицкий Е. К.* Феномен личности: мировоззрение, культура, бытие. К., 1991.  
*Гадамер Х.-Г.* Истина и метод. М., 1988.  
*Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.  
Кантівські студії, 1999. К., 2000. *Лукач Д.* К онтологии общественного бытия. Прологомены. М., 1991.  
*Луж'янець В. С., Соболев О. М.* Філософський постмодерн. К., 1998.  
*Мамардашвили М.* Картезианские размышления. М., 1993.  
*Мотрошилова Н. В.* Рождение и развитие философских идей. М., 1993.  
Проблема онтологии в современной буржуазной философии. Рига, 1988.  
Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991.  
*Соболев О. М.* Постмодерн і майбутнє філософії. К., 1997. Философия техники в ФРГ. М., 1988.  
Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.  
*Хайдеггер М.* Введение в метафизику. СПб., 1997.

338

## **Тема 17.**

**Ноосфера і "проблема людини" (Михайло Булатов)**

339

## **Ідея порядку і форми впорядкування світу**

Життя людини в суспільстві неможливе без певної впорядкованості, сукупність якої становлять звичаї, правові та політичні закони, релігійні настанови тощо. На різних ступенях історичного розвитку порядок або устрій суспільств різних, але в тій чи іншій формі він завжди існує.

Аналогічну впорядкованість ми бачимо і в тваринному та рослинному світі, і вона сягає самих глибин дійсності, які, будучи пізнаними, постають як закони природничих наук — механіки, фізики тощо.

З об'єктивного боку закони суспільств у кінцевому підсумку базуються на порядкові й законах природи. З боку суб'єктивного, духовного і пізнавального — залежність скоріше зворотна. Так, добре відомо, що стародавня людина розглядала світ за аналогією з родовим устроєм, в якому вона жила. І це природно. Порядок чи устрій суспільства формував і порядок у духовній сфері, пізнанні, мисленні. Сама аристотелівська логіка як наука виросла з боротьби проти софістики, що була породжена, своєю чергою, недосконалістю давньогрецької демократії. Із вказаної залежності структури розуму від будови життя випливає одна з основних тенденцій, спрямованостей людського розуму — розглядати світ як такий, що розвивається від хаосу до космосу, простежувати становлення гармонійно впорядкованого світу з безладдя, хаосу елементів (атомів, гомеомерій, пилу тощо). Темне, хаотичне залишається начебто позаду, в минулому. Визнання гар-

340

монійної будови світу породжує уявлення про його раціональність і можливість пізнати його до кінця. У філософії таке уявлення простежується до XIX сторіччя, коли з'являється нова тенденція, неklasична: в основі світу і життя людини лежить темне, ірраціональне начало (воля, несвідоме тощо). Світ сам по собі залишився той же, що був і раніше, змінився світ людини, а тому і засіб його осягнення, освоєння.

Таким чином, тенденцію до впорядкованості можна вважати фундаментальною настановленістю всього ества і структури людини, її життєдіяльності й пізнання. Можна визначити декілька стадій розвитку цієї установки.

Первісний суспільний лад характеризується неповним виокремленням людини з природи, тут панують родові відносини, в основі яких лежать відмінності — статеві та вікові. Тому освоєння і впорядкування природи людиною здійснюється як єдиний цілісний процес. Це виявляється і в сфері духу. Первісні типи світогляду — міфологія і релігія, в яких людина й довколишній світ постають як єдине ціле, створене певними силами, вищими за людину. Світ як природно-соціальна реальність має ще переважно натуральний, природний характер.

З розглядуваної точки зору міфологія і релігія цікаві тим, що вони являють собою не теоретичне, а духовно-практичне освоєння світу, переробку і впорядкування його в уяві, але таким способом, що результати фантазії, всієї духовності сприймаються не як образи (як у художніх творах більш пізніх епох), а як сама реальність. Первісна людина живе в міфі, як у дійсному світі. Це і є та ноосфера, що визначає життя людей на даній стадії історії. Окрім зазначених особливостей, вона має не глобальний, а локальний характер. У кожного роду чи племені — свої міфи. Враховуючи, що в побудові такого світу бере участь не лише фантазія, але й первісне мислення, його можна називати і ноосферою, і міфосферою.

З відокремленням розумової праці від фізичної, з розвитком науки з'являється новий образ духовності — філософське осягнення світу як цілого і місця людини взагалі (а не представника того чи іншого племені або народу) в цьому світі. Основна особливість філософії і на-

341

уки — зображення дійсності як раціональної і впорядкованої множини речей, явищ, процесів. Це — також ноосфера. Специфіка її полягає у тому, що розумність будови світу є її об'єктивною властивістю. Тут діє, так би мовити, об'єктивний розум і порядок, а не ті, що внесені людиною. Лише в ідеалістичних уявленнях такий розум визначається певним загальним суб'єктом: Богом або абсолютною ідеєю. Тому кожна більш або менш розвинута філософська система, наприклад Платона чи Демокріта, Лейбніца чи Спінози, Гольбаха чи Гегеля, являє собою певну модель ноосфери.

Іншим рівнем таких моделей є природничо-наукові картини світу — механічна, фізична, організмична.

Найнижчий рівень становлять упорядкування і розбудова світу, які здійснюються в реальній практичній діяльності людей — спочатку локальній, потім (з освоєнням землі внаслідок великих географічних відкриттів) пов'язаної розгалуженою мережею соціальних факторів (торгівля, війни тощо), нарешті — глобальною.

Три названі рівні впорядкування і раціональної організації світу — практичний, природничо-науковий, філософський — протягом тривалого часу, від античності до XIX сторіччя, хоч і взаємозв'язані, але розвиваються порівняно самостійно і до певної міри паралельно. Перелом настає в XIX — на початку XX століття, коли наука набуває особливого значення, стає безпосередньою

виробничою силою, а виробнича діяльність охоплює всю планету. І наукове мислення, і діяльність людей набувають планетарного характеру, стають глобальними і сумірними з геологічними силами Землі.

З цієї планетарної ролі науки, людського розуму, який виявив свою революціонізуючу ефективність, перш за все, в матеріальному виробництві, виникає подальше уявлення про можливість силою розуму перетворити і всі людські стосунки, і відношення — між особами, народами, в людстві як цілому.

Варте уваги те, що всі основні проекти такої перебудови людських взаємовідносин припадають на Новий час. Це різноманітні соціально-історичні та комуністичні утопії, починаючи з Т. Мора і Т. Кампанелли, побудови

342

відомих соціалістів-утопістів, котрі всі, як і Ш. Фур'є, мріяли створити гармонію в людському світі. У ХІХ столітті виник марксистський проект соціальної перебудови, основою якого стало вчення про особливу історичну місію робітничого класу.

Спроби розумної перебудови людської історії були ініційовані успіхами застосування наукового розуму щодо освоєння природи. До певного часу ці дві течії мислення і реальних процесів ішли паралельно, начебто незалежно одна від одної, хоча суть у них одна. Сама людська діяльність мала стати більш масштабною і глибокою, щоб усвідомити також визначальну роль технології та людської діяльності в цілому і щодо природи. Коли це сталося, її функція у двох протилежних напрямках досягла рівноваги, набула однорідності, простяглася із самих глибин людської істоти до надр природи, охопила всю природну та історичну реальність, тобто весь світ людини і саму людину, — а разом з тим і розум став певною загальною силою в будь-яких проявах діяльності і стосовно будь-яких об'єктів і явищ. Коротко кажучи, і діяльність, і науковий розум стали планетною силою, сумірною з силами природи. Цей новий феномен і є сутністю ноосфери.

*Концепція ноосфери*

Одна з найбільш розроблених теорій ноосфери належить В. І. Вернадському (1863—1945). Про історію самого терміна він писав: "1922/23 р. на лекціях у Сорбонні я прийняв як основу біосфери біогеохімічні явища... Прийнявши встановлену мною біогеохімічну основу за вихідне, французький математик і філософ бергсоніанець Е. Леруа у своїх лекціях у Коллеж де Франс у Парижі запровадив 1927 року поняття "ноосфери" як сучасної стадії, яка геологічно переживається біосферою. Він підкреслював при цьому, що прийшов до такого уявлен-

343

ня разом зі своїм другом, видатним геологом і палеонтологом Тейяром де Шарденом"<sup>1</sup>. Це поняття розкривається так: "Ноосфера є нове геологічне явище на нашій планеті. В ній уперше людина стає найвизначнішою геологічною силою. Вона може і повинна перебудувати своєю працею і думкою сферу свого життя, перебудувати докорінно порівняно з тим, що було раніше. Перед нею відкриваються все ширші й ширші творчі можливості. І, можливо, покоління моєї внучки уже наблизиться до їхнього розквіту"<sup>2</sup>.

Зростання сили науки, на думку вченого, знало два основні етапи. Від ХVІІ до початку ХХ століть вона була новим фактором всесвітньої історії, реальною історичною силою. У ХХ столітті наука стала силою геологічною й була усвідомлена як така в теорії ноосфери. До розуміння цього Вернадський підійшов під час Першої світової війни. Він зробив висновок, що в історії людства і в біосфері взагалі війна такої могутності, тривалості й сили — небувале явище, тому можна й потрібно розглядати такі явища як єдиний великий земний геологічний процес, а не тільки процес історичний. Вернадський дослідив різні напрями впливу науки на життя: на моральність, яка посилює гуманність у суспільному устрої; на соціальний прогрес (учений вважав, що соціалізм — найглибша і наймогутніша форма впливу наукової думки на хід суспільного життя); на техніку і технологію, які змінюють не лише суспільство, але й природу, і тому являють собою історичну й геологічну силу.

Вернадський бачив негативні явища в суспільному житті і в освоєнні природи, але вважав їх тимчасовими, сподівався, що з часом вони будуть усунені силою людського розуму, і на землі запанує ідеал, який ми маємо в структурі ноосфери. Перед людиною відкривається величезне майбутнє, якщо вона зрозуміє це і не буде використовувати свій розум і працю задля самознищення. Ноосфера як небувалий стан планети будується людським розумом, який переживає, на думку вченого, найсильніший

<sup>1</sup> Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. М., 1989. С. 183—184.

<sup>2</sup> Там же. С. 184-185.



вибух творчості. Зважаючи на його масштабність, Вернадський вбачав у ньому грандіозне природне явище, оскільки сама людина — частина природи. Був переконаний, що наукова робота переломних епох, у тому числі й побудова ноосфери, має творчий, а не руйнівний характер. Загалом Вернадський розглядав ноосферу не як фікцію чи створіння віри, а як емпіричне узагальнення: ми вже увійшли в цей новий стан, він є реальністю, хоча як ціле ще не розбудований, свідчення чого — друга світова війна і страждання людей під час побудови соціалізму, який вводився у структуру ноосфери. Саме тому, що вважав ноосферу реальністю, Вернадський був цілком упевнений в остаточній перемозі людського розуму як основного регулятора всього навколишнього світу. Отже, ноосфера — такий стан планети, для якого характерний розумний устрій і планети, і людства як частини природи, в якому реалізується творча робота розуму, в суспільствах панують рівність і демократія, а в цілому — єдність усього людства, що виключає війни, експлуатацію людини людиною тощо. За такими параметрами ноосфера в основному — справа майбутнього. Можливість її впливає з перетворення людської діяльності та наукової думки у планетарне явище.

### **Зв'язок теорії ноосфери з "утрудненнями людства"**

Якщо проаналізувати поняття ноосфери, неважко побачити, що в ньому "заданий" такий стан землі і людства, в якому немає глобальних проблем. Ось чому суттєвим є питання про співвідношення теорії ноосфери і теорії глобальних проблем.

Ці дві теорії стоять начебто поряд. І для цього є підстави. Уявлення про ноосферу формувалися переважно в 20—30-ті роки ХХ століття. Глобальні проблеми в цілому, їх поява й усвідомлення припадають на значно пізніший час. Звернемося до думки А. Печчеї з даного

#### **345**

питання: "Той, хто колись напише історію усвідомлення свого майбутнього, можливо, відзначить середину 1960-х років як початок нового періоду, пов'язаного з розвитком серед людей стурбованості й свідомого занепокоєння за свою долю. В міру своїх сил я намагався сприяти пробудженню цих почуттів. І, можливо, одним із найяскравіших проявів цих тенденцій стало створення Римського клубу"<sup>3</sup>.

Заснований він був 1968 року з ініціативи О. Юнга — директора організації з економічного співробітництва й розвитку (Париж). На той час глобальні проблеми, або "утруднення людства" (назва, дана спочатку Римським клубом), уже виявилися. Все частіше стверджувалося, що людство досягло якогось важливого рубежу і опинилось на роздоріжжі. Люди відчували, що настає кінець якоїсь епохи в їхній історії. Суть роздоріжжя — в можливості близької загибелі людства. Печчеї та інші представники Римського клубу дослідили "утруднення", пов'язані і з нестримною експансією людини в природу, і з тим, що вона не живе у злагоді з самою собою, і з більш конкретними проблемами.

Важливо, що вони переглянули глобальну систему, в якій живе людина. Ця система, за уявленнями Печчеї, складається з двох компонентів: екосистеми і системи людства. Перша — це природа, друга утворює структуру з людини, суспільства і техніки. А в цілому глобальна система подана у співвідношенні: природа — людина — суспільство — техніка. Підкреслюється, що кілька десятиліть тому світ людини можна було схарактеризувати трьома взаємозв'язаними елементами: природа, сама людина і суспільство. "Тепер в цю людську систему владно увійшов четвертий і потенційно некерований елемент — заснована на науці техніка". Далі вчений пише, що техніка набула статусу домінуючого і практично незалежного елемента. "Попередня рівновага виявилася безповоротно порушеною... Людина вже не в змозі не лише контролювати ці процеси, але навіть просто усвідомити й оцінити наслідки всього того, що відбувається. Техніка,

<sup>3</sup> Печчеї А. Человеческие качества. М., 1985. С. 88.

#### **346**

отже, перетворилася в абсолютно некерований, анархічний фактор... Техніка, створена людиною, стала головним фактором змін на землі"<sup>4</sup>. З приводу цього А. Печчеї висловлює побоювання щодо можливості трагічного кінця для людської цивілізації.

Якщо порівняти "глобальну систему" В. І. Вернадського з відповідною системою А. Печчеї, то у першого вона має такий вигляд: природа — людина — суспільство — наукова думка як планетне явище; у другого ж останній елемент — техніка. Саме техніка створила основну проблему — екологічну. Йдеться не просто про техніку, а про науково-технічну революцію, яка за часів В. І. Вернадського лише починалась, і здавалося, що застосування науки вирішить найважливіші життєві

проблеми. Як бачимо, між теорією ноосфери і теорією глобальних проблем є і відмінності, що ґрунтуються на об'єктивних факторах розвитку. До цього можна додати й надмірну віру в силу знання, бо воно ще сприймалося як позитивне явище, суперечності його ще належною мірою не розкрилися.

Найсуттєвіша відмінність двох розглядуваних теорій полягає в тому, що теорія ноосфери уявлялася як новий етап історії, на якому будуть розв'язані всі основні проблеми людства, як глобальна гармонія у стосунках між людьми й у ставленні їх до природи — і все це на основі досягнень наукового знання. Теорія ж глобальних проблем постала на тому історичному етапі, коли цілком визріли найзагальніші протиріччя між людьми, особливо в їхньому ставленні до природи, — і виникла загроза загибелі людства. Багато з цих проблем за часів В. І. Вернадського були в зародковому стані, і багато які з них з'явилися внаслідок того самого наукового знання, яке вважалося панацеєю від усіх лих. Так, на основі знання здійснилася НТР, що призвело до екологічної проблеми і дуже ймовірної екологічної катастрофи.

<sup>4</sup> Печчеї А. Человеческие качества. С. 37, 39.

347

#### *Ступені розвитку уявлень про ноосферу*

Можна сказати, що теорії ноосфери і глобальних проблем певною мірою протилежні одна одній. Основне ж полягає в тому, що це — одна й та сама теорія, але — на різних стадіях історичного розвитку. То була епоха оптимізму, ця — епоха реалізму.

Ідеал В. І. Вернадського не здійснився, виявився утопічним. Гармонія ноосфери виявилася системою глобальних проблем і протиріч.

Але до цих протиріч можна ставитися по-різному. Можна вважати їх такими, що підлягають розв'язанню (представники Римського клубу, зокрема і А. Печчеї). Тоді в майбутньому мислимий стан планети схожий або ідентичний з ноосферою, як вона уявлялася В. І. Вернадському.

Схожою є позиція М. М. Моїсеєва: "...Мені здається, — пише він, — що Вернадський занадто оптимістично дивився в майбутнє і недооцінював тих бар'єрів, які стоять на шляху людства до епохи ноосфери... З того часу минуло вже сорок чотири роки... Але ми, як і раніше, ще дуже далекі від ноосфери. Тепер ми розуміємо, що перехід від біосфери в цей новий стан не відбудеться сам по собі, як вважав Тейяр де Шарден. Людство ще не зробило рішучого кроку в бік такого переходу, як думав В. І. Вернадський" <sup>5</sup>. Тому замість "ноосфери" М. М. Моїсеєв вживає термін "епоха ноосфери", маючи на увазі досить тривалий час її побудови, а "теорію ноосфери" заступає у нього "теорія розвитку ноосфери".

Таким чином, уявлення про ідеальний стан на землі відсувається в майбутнє, але зберігається. Воно, можливо, потрібне психологічно, аби люди хоча б у щось вірили, на щось сподівалися і не впадали у відчай.

Однак за останні десятиліття, що минули з часу виникнення глобальних проблем та їх усвідомлення, все більше з'ясовується, що вони взагалі нерозв'язні.

<sup>5</sup> Моїсеєв Н. Н. Алгоритмы развития. М., 1987. С. 6.

348

Справді, екологічна проблема зародилася з технологічної діяльності людини. Подібно до того, як В. І. Вернадський наводив теоретичний аргумент проти побоювань з приводу загибелі цивілізації, можна навести аналогічний аргумент — але на підтримку таких побоювань. Суть аргументу така: будь-яка людська діяльність суперечлива, одночасно з творенням вона щось руйнує. Коли діяльність набуває планетарного характеру, її руйнівна сила стає також геологічною силою, якщо використати термін нашого вченого. Об'єктом руйнування стає вся навколишня природа. Коротко кажучи, не тому людина губить природу, що діє неадекватними засобами, а тому, що вона просто діє, змінює світ. Такий характер її діяльності.

### **"Всезагальний стан світу і "принцип корисності"**

Отже, вся творчість людини, кажучи словами В. І. Вернадського, це - "грандіозне природне явище". Звідси і його незалежність від "творчості людини". "Поворот в історії думки, — писав учений, — що зараз відбувається, незалежний від волі людини і не може бути змінений ні її бажаннями, ні будь-якими проявами її життя, суспільними та соціальними. Він, безсумнівно, коріниться в її минулому. Нова смуга вибуху наукової творчості неминуче повинна дійти до своєї природної межі настільки ж неминуче, як рухається до неї комета" <sup>6</sup>. З цим не можна не погодитися, — якщо під межею ми розуміємо протилежне тому, що мав на увазі В. І. Вернадський.

Він бачив у науковій думці лише позитивну силу. Та ще А. В. Луначарський зауважив, що з факелом розуму можна піти і до театру, і до корчми. Тому, розкриваючи сучасний смисл феномена ноосфери, слід бачити не ли-

<sup>6</sup> Вернадский В. И. Начало и вечность жизни. С. 235, 241

349

ше планетний характер цієї сили, а й те, до чого вона призводить. Необхідна деяка додаткова характеристика ноосфери, виявлення в ній фундаментального принципу, який утворює стрижень сучасного всезагального стану світу. Але спочатку декілька слів про самий термін.

Вислів "загальний стан світу" був запроваджений Гегелем в його "Естетиці". Під ним розумівся "загальний характер того субстанціального начала, котре як щось суттєве у сфері духовної дійсності об'єднує всі її явища" <sup>7</sup>. Він витлумачував "...стан світу як спосіб існування духовної дійсності" <sup>8</sup>. Духовної — тому, що мова йшла про духовну, точніше — художню культуру. Гегель виокремлював два основних таких стани: вік героїв (гомерівська епоха, лицарство середньовіччя), коли індивідуальна самостійність досягла повного розквіту; і сучасний прозаїчний стан, коли "можливості для створення ідеальних образів дуже обмежені, бо дуже незначна чисельність і обсяг тих кіл суспільства, в яких залишається вільне поле діяльності для самостійних рішень приватних осіб" <sup>9</sup>. І в цю, прозаїчну епоху з'являються спроби відновлення індивідуальної самостійності, прикладом чого Гегель вважав драми Гете і Шіллера.

Для нас тут важливо звернути увагу на те, що категорія "загальний стан світу" може застосовуватися не лише до духовної культури, а й до реального світу, особливо до світу сучасного, який саме й характеризується з'єднаністю і цілісністю, або всезагальністю. Це стосується не лише даної категорії. Низка категорій естетики в сучасній історичній ситуації набуває нового, більш глибокого і масштабного світоглядного значення. Така властивість проаналізована вже на прикладі категорій "героїчне" і "трагічне", бо історія ХХ століття дає навіть надмір матеріалу, щоб зрозуміти: трагічне — це феномен не лише естетики, а й самої людської історії, і теж стосується героїчного.

Досліджуючи ноосферу, не можна обійтися без категорії, чи принципу, "загальний стан світу". І тут теж

<sup>7</sup> Гегель Г. Эстетика. Т 1. М., 1968. С. 188.

<sup>8</sup> Там же.

<sup>9</sup> Там же. С. 204.

350

потрібно виокремити субстанціальне начало, яке об'єднує всі явища дійсності.

Субстанцію — основу світу людини — утворює діяльність. Але діяльність завжди була і залишається основою. Її специфікація була усвідомлена, а значною мірою і виникла з появою капіталізму. Ось як цю специфіковану діяльність схарактеризовано К. Марксом: капіталістичне виробництво "створює систему загальної корисності; навіть наука, так само як і всі фізичні й духовні властивості людини, виступає лише як носій цієї системи загальної корисності, й нема нічого такого, що поза цим колом суспільного виробництва та обміну виступало б як щось саме по собі цінне, як правомірне саме по собі. Таким чином, тільки капітал створює буржуазне суспільство й універсальне привласнення членами суспільства як природи, так і самого суспільного зв'язку. Звідси великий цивілізуючий вплив капіталу, створення ним такого суспільного ступеня, у порівнянні з яким усі попередні виступають лише як локальний розвиток людства і як забобонне поклоніння природі. Тільки при капіталізмі природа стає лише предметом для людини, лише корисною річчю, її перестають визнавати самодостатньою силою, а теоретичне пізнання її власних законів само виступає лише як хитрість, яка має на меті підкорити природу людським потребам, чи то як предмет споживання, чи як засіб виробництва" <sup>10</sup>.

Слова "тільки при капіталізмі" потребують уточнення. Суто споживацьке ставлення до природи було й раніше. Л. М. Гумільов, показавши хижацьке руйнування її американцями у ХІХ столітті, слідом аналізує таке ж у Римській імперії — під промовистою рубрикою "І так було завжди" <sup>11</sup>. Він зауважує: "І не треба гадати, що таке ставлення до природи властиве тільки сучасним представникам так званого цивілізованого світу. І в більш давні часи в інших народів траплялось те ж саме споживацьке ставлення до природи з тими ж самими жа-

<sup>10</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857—1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Твори. Т. 46, ч. 1. С. 354—355.

" Див.: Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990. С. 195-204.

351

люгідними результатами. За 15 тисяч років до нашої ери на Землі не було пустель, а тепер куди не глянь — пустеля. А будь-яка пустеля — це результат загибелі природи внаслідок діяльності людини,

яка вважає себе її царем" <sup>13</sup>. Відмінність сучасності від попередніх епох — в тому, що тепер принцип корисності глобальний, а раніше він мав локальний характер.

З наведеного вище уривка К. Маркса випливає думка, що система всезагальної корисності — це і є та субстанціальна основа, яка об'єднує всі часткові й особливі прояви людської цивілізації. К. Маркс вважав, що таке відношення зникне із загибеллю капіталізму, з побудовою комуністичного ладу. Однак цього не відбулося, тому що сам комунізм виявився утопією. Більш того, оскільки він реалізувався у вигляді "табору соціалізму", принцип корисності став ще страшнішим — природу і людину почали губити не з користю, як при капіталізмі, а без неї. Тут проявив себе на повну силу скоріше принцип загальної некорисності й недоцільності як основа людської діяльності. Саму людину, десятки мільйонів людей використовували просто як засіб для захоплення й утримання влади. Цінність життя стала нульовою. З цього погляду історія розвинулася в такому напрямі, якого Маркс не передбачав.

З іншого боку, людина при капіталізмі також зазнала еволюції, якої не змогли передбачити теоретики класової боротьби. В багатьох країнах були завойовані права і свободи людини, створені правові держави, людське життя й особа набули високої цінності, наскільки це взагалі можливо.

Однак це не відмінило дії принципу корисності як регулятора стосунків людини з навколишнім світом. У розвинутих країнах живе всього 13% населення земної кулі, а його "внесок" у забруднення й руйнування природи становить 70%. Така ціна високого рівня життя. Універсальне задоволення потреб людей перетворює всю природу на засіб. Єдина відмінність від капіталізму, який був відомий Марксові, полягає в тому, що людину вже не так

<sup>12</sup> Там же. С 201.

352

жорстоко експлуатували. Водночас експлуатація природи стала ще більшою, по суті граничною.

Таке глобальне використання світу і становить реальний зміст ноосфери. Вона, на наш погляд, — не висхідна, а низхідна лінія, або гілка, людського розвитку. Зарозуміле ставлення людини до світу породило зазначені проблеми, які окреслюють межі історії так само, як антиномії Канта свого часу позначали межі пізнання.

Отже, ноосфера — це такий всезагальний стан світу, що сформувався на принципі, чи на основі, всезагальної корисності як способу людського світовідношення. Шкідливість цього принципу засвідчує низка глобальних проблем сучасності.

## **Феномен ноосфери і глобальні проблеми в їх відношенні до "проблеми людини"**

Це наводить на роздуми щодо "проблеми людини". До

цього часу начебто поряд стоять дві сукупності проблем: одна з них — це проблема людини, а друга — глобальні проблеми. Створюється враження, що саме по собі здорове ядро людини заплуталося в несприятливих зовнішніх обставинах. Таке враження є наслідком відомого розмежування сутності та існування людини. Інтуїтивно сприймається так. ніби сутність її хороша, позитивна, так би мовити, добротна, погані лише форми існування. Відповідно до цього сутність людини неproblemна, проблеми з'являються на її "периферії" — у сфері існування.

На нашу думку, таке розуміння людини — вже пройдений етап. А проникнення в проблемність людини в своєму розвитку проходить три стадії.

Перша стадія — це усвідомлення того, що людина є основною проблемою, або предметом філософії. Таке усвідомлення набуло вже загального визнання.

Друга стадія — усвідомлення проблемності існування. Воно набуло гостроти в сучасну епоху, коли під загрозу

353

поставлене саме існування, буття людини. Загроза буттю вбачається головним чином у сукупності глобальних проблем, — кризових ситуацій, у які людина потрапила внаслідок нерозумності своєї діяльності.

Третя стадія, яку ми намагаємося позначити, це — розуміння того, що не лише існування, але й сутність людини суперечлива, через що проблема людини і сукупність глобальних проблем — одна й та сама реальність. Глобальні проблеми — це і є розкрита сутність, або проблема людини. Ноосфера є ціле даних проблем. Тому вона — не чергова мрія про гармонійне майбутнє, а вираження минулості й кінечності людини в універсумі.

Отже, є три причини, які заважають усвідомити єдність ноосфери, глобальних проблем, проблеми людини.

По-перше, вони виникають у різний час, за різних обставин і з різних джерел: теорія ноосфери на фоні загальнонаукового природничого знання; глобальні проблеми — із самої дійсності — історії природи і людства; проблема людини — як з дійсності, так і з філософських міркувань, причому розв'язань її стільки, скільки антропологічних учень.

По-друге, багато кому здається, що ноосфера — то всезагальний напрям розвитку людства, а глобальні проблеми — неприємний, але минулий відтинок його історії, досить їх вирішити — і ми в царині розуму.

По-третє, в теорії ноосфери розум уявляється як позитивний фактор поступу, а в теорії глобальних проблем, у вигляді науки і заснованої на ній діяльності — як негативний.

Але якщо зважити, що розум, котрий витворює ноосферу і котрий породжує утруднення людства, — один і той самий, то протилежність двох оцінок зникає, вони виявляються стадіями еволюції явища, яке спочатку здавалося добром, а потім злом. Разом з тим з'ясовується, що людина — носій розуму, будівник ноосфери і творець глобальних суперечностей: ці суперечності і є маніфестацією людської сутності.

354

## Висновки

*Із вищесказаного бачимо, що ідея порядку, яка лежить в основі концепції ноосфери, стара, як історія людини, і що існують різні форми такого впорядкування - від міфології до вчення про ноосферу. Сутність ноосфери - це думка про людську діяльність і науку як планетарну силу, сумірну з геологічними процесами. Ідея ноосфери протягом ХХ століття пройшла три періоди розвитку: як учення про гармонійні стосунки між людьми і людей з природою; як віддалене майбутнє, що настане після розв'язання глобальних проблем; як існуюча реальність, ядро якої й становлять зазначені проблеми. Дана реальність впливає з всезагального стану світу, принципом якого є принцип корисності, ставлення до світу лише як до засобу для людини. З усіх положень складається зміст загальнофілософської і загальнокультурної проблеми людини".*

## ЗАПИТАННЯ

- Які форми впорядкування світу Ви знаєте? - В чому сутність концепції ноосфери, і які ступені її розвитку?
- Який зв'язок даної концепції з теорією глобальних проблем і проблемою людини?
- Що таке всезагальний стан світу і в чому полягає його принцип?
- Чим пояснюється існування різних концепцій ноосфери в сучасному світі?

### РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Булатов М. О., Малєєв К. С., Загороднюк В. П., Солонько Л. А. Філософія ноосфери: Філософський зміст і сучасний смисл феномену ноосфери. К. 1995.

Булатов М. О., Малєєв К. С., Загороднюк В. П., Солонько Л. А. Філософська антропологія в контексті сучасної епохи. К., 2002.

Вернадський В. И. Начало и вечность жизни. М., 1989. Гегель Г. Эстетика: В 4 т. Т. 1. М., 1968.

355

Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период. Л., 1990.

Маркс К. Економічні рукописи 1857—1859 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. Т. 46, ч. 1.

Моисеев Н. Н. Алгоритмы развития. М., 1987.

Печчеи А. Человеческие качества. М., 1985.

Противоречия в современном мире. К., 1992.

Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М., 1987.

356

## Тема 18.

### Антропологічні та соціально-культурні виміри наукового пізнання (Віталій Загороднюк)

357

У попередній лекції наголошувалося на значенні свідомості, пізнання для життєдіяльності людини. Особливу роль у пізнавальному ставленні людини до світу відіграє така спеціалізована форма пізнання, як наука. Саме антропологічні та соціально-культурні виміри наукового пізнання і будуть у центрі нашої уваги в даній лекції. Спочатку розглянемо контрверзи "сцієнтизм — антисцієнтизм" та "екстерналізм — інтерналізм", які відтворюють у специфічній формі полеміку щодо ціннісних, антропологічних вимірів процесу наукового пізнання та його результатів.

### Сцієнтизм — антисцієнтизм

Перша з названих альтернатив пов'язана з усвідомленням ролі науки у людському житті.

Що є наука: добрий чарівник, здатний вирішити всі соціальні проблеми, чи злий демон, джин, необережно випущений із пляшки, який загрожує знищенням людству? Залежно від відповіді на це запитання представників сучасної філософської науки умовно можна поділити на тих, хто беззастережно вірить у могутність науки — сцієнтистів, і тих, хто розглядає її як соціальне зло — антисцієнтистів.

358

Як перші, так і другі вважають експансію науки в усі сфери суспільного життя однією з визначальних характеристик сучасності. Проте наслідки такої експансії вбачаються діаметрально протилежними.

З точки зору сцієнтистів, проникнення науки в життя робить його організованим, керованим, раціональним, доцільним. Саме ці якості розглядаються як основне надбання "сцієнтизації" суспільства. Науково-технічний прогрес не лише звільняє людину від природної залежності, але й створює передумови для її "інтелектуального звільнення" (Ж. Фураст'є). Світоглядно-методологічною засадою сцієнтизму є впевненість, що лише за допомогою науки можна досягти раціоналізації життя. Звідси — абсолютизація ролі науки в усіх сферах людської діяльності; розгляд наукового знання (яке зводиться до "точного" знання, що його отримують за допомогою кількісних методів) як єдино необхідної й достатньої засади світогляду; елімінація із філософії — світоглядних, а з науки — філософських, "метафізичних" проблем.

На противагу цьому, антисцієнтисти переконані, що вторгнення науки у життя згубно впливає на традиційні цінності та ідеали, культивує бездуховність, міщанство, конформізм. На їхню думку, наука поступово відвойовує чимдалі значнішу частину "життєвого світу", тим самим позбавляючи його "автентичності", причетності до насущних світоглядних проблем людського буття. Статус автентичності мають лише емоційно забарвлені процеси. Так само, як, сцієнтисти шукають "чисті" форми свідомості, антисцієнтисти прагнуть віднайти "чисті" форми переживання. Саме останні можуть врятувати людину від надмірної сцієнтизації, раціоналізації суспільства, від втрати людиною своєї особистості. Нівелювання людської особи, на думку автора концепції "одномірної людини" Г. Маркузе, — це прямий трагічний наслідок раціоналізації життя, що запроваджує наука. Як бачимо, ця альтернатива акцентує увагу на суперечності між наукою і цінностями. Вказана суперечність у сприйнятті науки, і більш широко — суперечність між гуманітарною і науковою культурою, проникла у сучасну філософію науки завдяки працям німецького соціолога

359

М. Вебера. На його думку, наука — лише засіб досягнення мети. Джерело її формування, а також цінності, що її обґрунтовують, перебувають поза наукою. Нині цей постулат зазнав деякої модифікації. Вона пов'язана з усвідомленням цінності самої науки і генеруванням нею власних цінностей. Веберова дихотомія ціле- і ціннісно-раціональної дії у філософії витлумачується як дихотомія двох способів утворення цінностей: на основі науки (сцієнтизм) і на основі позанаукової сфери — філософії, мистецтва, буденного життя (антисцієнтизм). Тому останній є не лише поза- чи антинауковим, але й до деякої міри — постнауковим напрямом розвитку сучасної філософії саме як реакції на кризу принципів класичного раціоналізму. Антисцієнтисти не просто відкидають науку, а твердять про необхідність створення нової науки. Особливої популярності ця теза набула у філософів Франкфуртської школи.

Антисцієнтистську еволюцію поглядів на людське мислення можна зобразити як рух від філософсько-наукового до філософсько-художнього мислення (М. Гайдеггер), від наукового до художнього мислення (Т. Адорно), від естетичної свідомості до позасвідомого (Г. Маркузе). Іншими словами, від заперечення наукової філософії (Гайдеггер) до заперечення науки (Адорно) і до заперечення свідомості (Маркузе) — такий закономірний підсумок пошуку нових форм науки у рамках Франкфуртської школи.

Загалом спектр антисцієнтистських поглядів досить широкий. На одному його полюсі — академічні дослідження пізнього Е. Гуссерля та М. Гайдеггера, у яких причина кризи європейської духовності вбачається саме у засиллі сцієнтизму і натуралістично-позитивістського світогляду взагалі. На протилежному полюсі — численні постмодернові антисцієнтистські концепції Ж.-Ф. Льютара, М. Фуко, Ж. Дерріда, Ж. Дельоза, П. Фейєрабенда, у яких піддано нищівній критиці "науковий шовінізм", що дискредитує інші форми пізнання світу людиною. У зв'язку з цим П. Фейєрабєнд із притаманним йому екстремізмом, взагалі радить відокремити науку від держави, як це зроблено стосовно церкви.

360

В антисциєнтистському хорі помітним є й голос представників філософської антропології. Так, Г. Буркхардт, розвиваючи ідеї М. Шелера, звертає увагу на антропологію почуттєвості як осереддя людської екзистенції. Її нехтування призводить до викривлення природничо-наукової картини світу. Пізніше ця тема була продовжена М. Мерло-Понті і К.-О. Апелем, які віднесли тему тіла до царини антропології пізнання. Причому це не просто чинник, який слід брати до уваги, але й фундаментальний онтологічний момент, без котрого неможливе конституювання смислового поля пізнавальної діяльності людини.

Цікавою є також доля однієї з ключових антропологічних тем, а саме: дослідження спільнот, товариств тощо. Ця тема стала однією з провідних у сучасній західній антропології пізнання — починаючи від досліджень ролі наукових товариств у концепціях Т. Куна та П. Фейєрабенда і закінчуючи етнометодологією К. Кнорр-Цетіні та Й. Елкана і так званими *case-studies* (ситуативні дослідження) М. Мелкі та Дж. Пльберта та інших.

"Сциєнтизм — антисциєнтизм" — це суперечність, де одна протилежність не може існувати без іншої. Класичну філософію Нового часу за всієї орієнтації на науку неможливо назвати сциєнтистською, оскільки не існувало її розвиненої протилежності. Контрверза "сциєнтизм — антисциєнтизм" — то не просто протилежні підходи до науки, але й певна соціально-культурна та гуманістична дилема. Вона виявляє не лише суперечності між природничо-науковим і гуманітарним знанням, між науковою та гуманітарною культурою в цілому, але й соціально-антропологічні проблеми (технократизм, відчуження людини, її "одномірність" тощо). Іншими словами, вона орієнтує на дослідження науки в соціально-культурному контексті. Саме він і дає змогу виявити джерела соціального оптимізму вчених XVII—XVIII століть і крайню занепокоєність учених наших днів.

"Знання—сила" — накреслено на скрижальях класичної методології науки, та й взагалі всієї класичної буржуазної філософії. Нині стає все більш зрозумілим, що часи раціоналістичної ейфорії від успіхів науки минули.

361

Настала пора розпрощатися з просвітницькими ілюзіями стосовно науки як "панацеї" від усіх соціальних негараздів та всіх контрверз людського буття.

## **Екстерналізм — інтерналізм**

Як відбувається розвиток науки: зумовлений він внутрішньою логікою розвитку чи зовнішніми соціально-культурними чинниками?

У відповіді на це запитання серед сучасних західних філософів науки також немає одностайності. Залежно від акценту, можна виокремити два напрями сучасної філософії та історіографії науки.

Як екстерналістський, так і інтерналістський напрями почали складатися в 30-ті роки минулого століття. Поштовхом до їх виникнення послужувало ознайомлення західних філософів з марксистською концепцією науки. Екстерналістський підхід визнає соціально-економічну, культурно-історичну зумовленість розвитку науки. Лідером цього напрямку став Дж. Бернал. Представники протилежного, інтерналістського, або іманентного, напрямку вважають, що розвиток науки зумовлений внутрішніми, іманентними законами. Очолив цей напрям О. Койре.

Як екстерналісти, так й інтерналісти виходять із того, що наука — це унікальне явище, яке виникло у Європі в Новий час. Однак причини її появи називають різні. Для перших — то "зовнішні", соціально-культурні феномени. Так, у Е. Цільзеля і Дж. Нідама — це злиття діяльності ремісників та вчених-схоластів в епоху становлення капіталізму; у Р. Мертоні і П. Реттансі — вплив пуританізму та герметизму на формування раціональності й емпіризму як головних рис наукового методу. На противагу цьому, О. Койре пов'язує виникнення науки з докорінною перебудовою способу мислення в Новий час, що виразилося, зокрема, у відмові від античного розуміння космосу і геометризації простору. З цих методо-

362

логічних засад він піддає різкій критиці спроби екстерналістів показати розвиток наукової думки як безпосередній результат змін у матеріальному виробництві. На його думку, розвиток науки не є неперервним, лінійним. Між наукою Нового часу і наукою середньовіччя немає органічного зв'язку. Більш того, О. Койре вважає, що фізика Галілея і середньовічна "динаміка імпету", що передувала їй, належать до абсолютно різних площин, а тому видимість неперервності фізики від Арістотеля до Галілея — це не більш ніж ілюзія.

Акцентуючи увагу на соціально-культурному впливі, екстерналісти абстрагуються від внутрішніх проблем розвитку науки. Через це спосіб уплетення соціального в тканину самої науки дещо випадає з поля їхньої уваги. Деяка односторонність притаманна і протилежному напрямку. Подаючи загалом досить цікаву картину розвитку наукової думки, інтерналісти абстрагуються від відповіді на питання: що породило ту чи іншу картину світу?

Втім, щодо інтерналізму й екстерналізму коректніше мовити про надання їхніми представниками пріоритету тим чи іншим аспектам розвитку науки. Було б невиправданим спрощенням пов'язувати розгляд соціально-культурного впливу на науку тільки з екстерналізмом, а вивчення внутрішньої логіки її розвитку — лише з інтерналізмом. Наприклад, інтерналістська концепція Т. Куна спирається на цілком соціологічні поняття на кшталт "наукового товариства", а в суто інтерналістській концепції І. Лакатоса саме зовнішній вплив на науку перетворюється на внутрішнє "тверде ядро" науково-дослідницької програми. Своєю чергою, екстерналісти також змушені звертатися до проблем внутрішнього розвитку науки. Так, Р. Мертон вважає, поряд з визнанням соціально-культурної зумовленості науки, що зміна фокуса наукового інтересу може бути інтерпретована як результат внутрішнього розвитку конкретних наук. Справа в тому, що інтерналістська програма не тільки дає логічну реконструкцію розвитку науки, але й намагається пояснити її історично. А це приводить до перетину з екстерналістською програмою, яка водночас є ще більш "внутрішньою", ніж інтерналістська програма, оскільки,

363

згідно з екстерналістською концепцією, зміна категоріальних структур пізнання є прямим наслідком змін категоріальних структур практики, повним "розчиненням" останніх у перших.

Певні недолугості дилеми "екстерналізм—інтерналізм" усвідомлюються деякими західними філософами науки, зокрема представниками "історичної школи" в методології науки. Так, відомий британський філософ науки І. Лакатос розмежовує "внутрішню" і "зовнішню" історію науки як раціональну історію ідей і нераціональну історію людей з усіма їхніми суспільними інститутами. Проте він вважає, що за логіку розвитку наукового знання відповідальна внутрішня історія. Зовнішня історія покликана пояснювати відхилення в розвитку наукового знання, але не може істотно впливати на цей розвиток.

На думку сучасного американського філософа С. Тулміна, недолік інтерналістської програми полягає в тому, що вона недостатньо враховує фактори, які є зовнішніми стосовно науки. В результаті "морфогенез науки" вивчається у відриві від її "екологічного середовища". Що ж до екстерналістів, то вони залишили нез'ясованим питання про те, чи існує зворотний зв'язок і якщо так, то у якому відношенні перебуває соціальний контекст, де працює вчений, з інтелектуальним змістом наукового мислення. Незважаючи на те, що інтерналістська програма може бути витлумачена несуперечливо, ці методи не є незіставлюваними, вони комплементарні один одному. За Тулміном, зростання наукового знання можна адекватно зобразити за аналогією з теорією еволюції Дарвіна. Основна маса інтелектуальних інновацій буде зумовлена зовнішніми щодо науки факторами. Критерій відбору, за допомогою якого оцінюються концептуальні нововведення, повинен мати внутрішній характер. Напрямок, де концептуальні інновації накопичуються, детермінований складним механізмом взаємодії внутрішніх та зовнішніх чинників. Отже, Тулміну вдалося помітити деяку безпідставність контрверзи "інтерналізм — екстерналізм" проте далі еkleктичного поєднання цих крайнощів він не пішов. Абсолютизація біологічної аналогії як схеми опису наукових процесів і релятивізація образу науки, що

364

розпадається на історію виживання і вимирання концептуальних "популяцій", які адаптуються до тих чи інших історичних "екологічних вимог", — ось основний недолік його власної концепції. Уважний читач вже міг помітити зв'язок контрверзи "інтерналізм—екстерналізм" з дилемою "сцієнтизм — антисцієнтизм". Нагадаємо, що сцієнтисти акцентують на цінностях, утворених на основі науки, антисцієнтисти — навпаки, на цінностях, отриманих на основі позанаукової сфери. Тому зрозуміло, що інтерналізм асоціюватиметься зі сцієнтизмом, екстерналізм — з антисцієнтизмом.

## **Соціально-культурна детермінація науки**

Доцільно відзначити, що розуміння принципу соціально-культурної детермінації пізнання теж зазнало суттєвих змін. У філософській літературі протягом тривалого часу панувала думка, згідно з якою суспільні потреби безпосередньо детермінують розвиток науки. Безумовно, така традиція



ґрунтується на реальних підвалинах, і можна віднайти цілу низку епізодів з історії науки, які ілюструють це твердження. Проте безпосередня соціальна детермінація науки є скоріш винятком, аніж загальним правилом. За неявного зведення соціально-культурної детермінації науки до безпосередньої зумовленості цілей наукового дослідження виникає така дилема: або принцип соціальної детермінації науки не є всезагальним, або його варто тлумачити більш широко, ніж безпосередню зумовленість цілей наукового пізнання.

На нашу думку, аналізуючи принцип соціально-культурної детермінації науки, варто розмежувати два смисли поняття "соціальне": соціальне в широкому смислі, що включає науку, і соціальне у вузькому смислі, яке є зовнішнім відносно науки. Розуміння соціального у широкому смислі виходить із тези про те, що наука є соціальною за своєю природою, що її розвиток зумовле-

365

ний усією суспільно-історичною практикою. За такого розуміння принципу соціальної детермінації пізнання наука є частиною суспільно-історичної практики, і питання про внутрішні й зовнішні чинники розвитку пізнання в рамках такого розуміння не має сенсу. Суспільно-історична практика має складну структуру. Її елементи теж впливають на науку. Аналіз такого впливу і буде дослідженням соціальної детермінації науки у вузькому смислі. В такому розумінні ці соціальні детермінанти будуть зовнішніми відносно науки. Цей зовнішній вплив водночас відбувається всередині суспільної практики та опосередковується нею як цілим. Тому зрозуміло, що вказані смисли поняття "соціальне" тісно взаємозв'язані між собою.

Таким чином, детермінація цілі в науковому пізнанні матеріальним виробництвом (як і взагалі процес соціальної детермінації науки) супроводжується процесом перетворення "зовнішніх" щодо науки чинників на "внутрішні". Цей процес неоднорідний. Він включає у себе перетворення матеріального замовлення на мету наукового пошуку в рамках конкретної наукової дисципліни. Істотні, радикальні зміни у матеріальному виробництві ведуть до корінної перебудови стилю наукового мислення, нового тлумачення наукових понять і категорій. Продукти матеріального виробництва стають матеріальними засобами наукового пізнання, тим самим іманентно влітаючись у наукове пізнання.

Важливо зазначити, що в реальній поведінці вченого філософія як безособова форма соціальної зумовленості пізнання з необхідністю поєднується і доповнюється такою її особистісною формою, як світогляд. Саме в останньому зовнішні соціально-культурні детермінанти зливаються з внутрішніми переконаннями вченого, що визначає вибір його дослідницької позиції.

У самому акті презентації знання вже заданий момент діяльності не тільки того, хто створює знання, але й того, хто це знання сприймає. Тому якщо пізнавальна діяльність обов'язково включає в себе комунікативний аспект, то це значить, що в певному відношенні соціальне є внутрішнім щодо неї.

366

Якщо вказані вище аспекти дослідження всезагальності соціально-культурної детермінації наукового пізнання є дослідженнями у синхронному плані, то існує ще один аспект, який містить аналіз практичної зумовленості науки як у синхронному, так і в діахронному плані. Цей аспект пов'язаний із розрізненням загальної і сукупної праці. Перша зумовлена кооперацією сучасників та використанням праці попередників. Друга передбачає безпосередню кооперацію індивідуумів. А це означає, що внутрішня логіка наукового пізнання зумовлена досягненнями всієї людської культури і містить її у собі.

Дослідження практичної зумовленості пізнання у діахронному плані передбачає розгляд "вписаності" пізнання у культурно-історичну реальність і тим самим виявлення в категоріальному апараті мислення специфічних соціокультурних параметрів.

Отже, принцип соціально-культурної детермінації пізнання є всезагальним. Ця всезагальність супроводжується трансформацією зовнішніх щодо науки факторів у внутрішні й передбачає такі аспекти аналізу: зумовленість пізнання всією суспільно-історичною практикою, безпосередню та опосередковану детермінацію цілей наукової діяльності в контексті наукового пізнання, адаптацію пізнання до соціально-культурного середовища і наявність соціокультурних параметрів у категоріальному апараті мислення, філософію і світогляд як особову і безособову форми соціальної детермінації пізнання, комунікативність пізнавального процесу, особливості пізнавальної діяльності в контексті всезагальних характеристик наукової праці.

Всезагальність принципу соціально-культурної детермінації науки не виключає, а передбачає логіку порівняно самостійного розвитку пізнання. Водночас було б неправильним ототожнювати ці два положення. Вони могли б збігтися лише за повного збігу суспільних завдань, які стоять перед

наукою, і цілей наукового пізнання, повного збігу цих останніх і реальних результатів наукового пізнання.

Таким чином, якщо раніше в основному акцентували увагу лише на соціальній зумовленості розвитку пізнан-

367

ня, то нині все більше уваги приділяється і зворотному процесові — адаптації наукового знання до того чи іншого соціально-культурного середовища. На зміну лінійній схемі безпосередньої детермінації пізнання практикою приходять комплексна схема, яка акцентує на цілій системі опосередкування процесу культурної зумовленості науки й аплікації наукових результатів у практику.

Що ж до останньої, то важливо не зводити її до безпосереднього втілення знання в певних матеріально-технічних системах. Аплікацію знання слід розуміти і в соціально-гуманістичному, світоглядному плані. У загальному вигляді практична аплікація науки ґрунтується на можливості функціонування і втілення знання в інших контекстах і умовах, ніж ті, за яких воно виникало. Така трансконтекстуальність функціонування знання є специфічною рисою продуктів наукового знання.

### **Людиномірність науки**

Одна з найважливіших тенденцій розвитку сучасної науки — орієнтація на людину, "людиномірність" науки. Справа в тому, що проблема людини, її ролі й місця у сучасному світі нині стала не лише актуальною теоретичною, але і гострою соціальною проблемою, що зачіпає основи людського буття. Тому й не дивно, що вона змістилася в центр теоретичного осмислення цілого комплексу наук: філософії, соціології, психології, біології, медицини, економіки, ергономіки тощо. Безпосередньо з людиною, характером її життєдіяльності пов'язані й так звані глобальні проблеми, які останнім часом активно обговорюються у філософській літературі. Важливу роль в орієнтації науки на людину відіграє розробка у рамках філософії й науки світоглядного підходу. За такого підходу світогляд характеризується не лише як система поглядів людини на світ і її місце в ньому, але і як спосіб духовно-практичного відношення

368

людини до світу. Це означає, що історично в онто- і філогенезі світогляд передує філософії. Становлення її як форми суспільної свідомості відбувається в результаті трансформації проблем історично першої форми світовідношення — міфології. Філософія є формою теоретичної самосвідомості, вирішенням тих світоглядних проблем, які породжені суспільною практикою. Важливо також зазначити, що світогляд характеризується синтезом свідомості, самосвідомості й цілепокладання.

Останнім часом він активно проникає в "тканину" наукового пізнання. На категоріальному рівні це проявляється у функціонуванні світоглядних категорій у сучасній науці. Таким важливим параметрам світогляду, як універсальність і проєктивність, самодостатність і цілісність, налаштованості на людиномірність буття відповідають певні категорії. Так, максимальність розкривається через абсолютне і вічне, універсальність — через конкретно-всезагальне, проєктивність — через категорію практики, самодостатність — через саморух і категорію субстанції. Принцип цілісності і світового порядку реалізується через категорію закономірності та необхідності, доцільності та гармонії. Настановленість на людиномірність буття передбачає категоріальний статус поняття суб'єкта і розгляду людини як особливого світу (соціуму). За певних умов ці категорії можуть виступати як світоглядні. Які ж ці умови? Перш за все — коли порядок явищ розглядається як світовий порядок, а категорії співвідносяться зі "світом". Наприклад, категорія причинності як світоглядна повинна бути переосмислена в контексті самодетермінації явищ, оскільки світ у цілому причини не має. Світоглядні категорії є своєрідними ідейними "центрами" духовно-практичного відношення людини до світу і як такі є орієнтованими на контекст безумовного, абсолютного знання. Відповідно, це передбачає розширення сфери методологічної свідомості за рахунок таких форм духовно практичного освоєння, як розуміння, інтерпретація, комунікація, що веде до взаємопроникнення гуманітарних наук і природознавства.

Не менш суттєвим є виникнення нових наук, зумовлених людською діяльністю (ергономіки, теорії гри), і но-

369

вих галузей у старих науках, фундованих "парадигмою" людини (конструктивістської математики, логіки практичних міркувань) тощо.

Збіг технологічної й культурної функцій науки веде до взаємоперетворення зовнішніх і внутрішніх чинників наукового розвитку. Проблеми, які виникають у виробництві, адресуються науці не як зовнішні щодо неї цілі, а як мета культурної людини, котра перетворює світ.

До цього варто додати, що нині об'єктивація наукового знання в практику є односпрямованим процесом. Зворотний зв'язок малоефективний. Саме це є причиною того, що в практику інколи втілюються не ті знання, які їй дійсно потрібні, а ті, які застосувати легше і простіше. З цією обставиною пов'язане невміння і небажання окремих "виробничників" орієнтуватися на нові досягнення науково-технічної революції. Окрім цього, в результаті такого втілення виявляються побічні, не завжди бажані, результати. Ситуація ускладнюється ще й тим, що знання, яке треба втілити в практику, має комплексний характер, тобто воно ґрунтується на різних ідеалах раціональності, які іноді заперечують одне одного.

З тієї обставини, що соціальна детермінація пізнання не зводиться до безпосередньої зумовленості розвитку наукового знання потребами матеріального виробництва, впливають два важливі наслідки.

Перший із них полягає в тому, що аналіз соціальної функції науки буде дослідженням зворотного впливу пізнання на ті сфери практичної життєдіяльності, які розглядалися як соціальні детермінанти його розвитку: практику, матеріальне виробництво, культуру, світогляд, філософію, стиль наукового мислення. Цей зворотний аналіз впливу пізнання на практику буде світоглядним за своєю суттю, на відміну від прямого соціально-культурного аналізу. Підстава для такого розмежування — в тому, що наукове знання в його орієнтації на людину, його адаптація до світу людини і є серцевиною світоглядного аналізу. Зазначимо також дещо умовний характер такого розмежування. Справа в тому, що світогляд є важливою детермінантою соціально-культурного аналізу, а світоглядний аналіз наукового пізнання передбачає

370

дослідження його адаптації до тієї чи іншої культурно-історичної реальності.

Другий зводиться до того, що наука, фундаментальні дослідження зокрема, безпосередньо не орієнтовані на поточні запити матеріального виробництва й інші соціальні замовлення. Одна із цілей науки полягає в передбаченні можливих майбутніх змін об'єктів, у тому числі й тих, які відповідатимуть майбутнім типам практики. Вираженням цих цілей у науці є не тільки дослідження, які обслуговують потреби практики сьогодення, але й наукові розвідки, результати яких можуть застосовуватись у практиці майбутнього. Орієнтація не стільки на відображення даної реальності, скільки на конструювання реальності бажаної притаманна не лише фундаментальним, але і прикладним дослідженням.

## **Гуманістичний образ пізнання**

Перш за все доречно з'ясувати, що буде розумітися під новим гуманістичним образом науки. Те, що такий образ стає все більш привабливим, не викликає сумніву. Проте конкретні уявлення про нього лише починають розроблятися. Найбільш відомою і цікавою розробкою загальної тенденції до гуманітаризації науки є концепція постнекласичної науки, запропонована В. С. Стьопінім.

В історичному розвитку науки, починаючи з XVII століття, виникли три типи наукової раціональності й, відповідно, три великих етапи еволюції науки: 1) класична наука (у двох її станах: додисциплінарна і дисциплінарно організована наука); 2) некласична наука; 3) постнекласична наука. Класичний тип раціональності центрує увагу лише на об'єкті й виносить за дужки все, що стосується суб'єкта і засобів діяльності. Для некласичної раціональності характерна ідея віднесеності суб'єкта до засобів і операцій діяльності; експлікація цих засобів і операцій є умовою отримання істинного знання про

371

об'єкт. Нарешті, постнекласична раціональність враховує співвіднесеність знань про об'єкт не тільки із засобами, але і ціннісно-цільовими структурами діяльності.

Прикметними особливостями останньої є: по-перше, інтенсивне застосування наукових знань в усіх сферах соціального життя, зміна самого характеру наукової діяльності, пов'язана з революцією в засобах зберігання й набуття знань. Поряд з дисциплінарними дослідженнями на передній план висуваються міждисциплінарні й проблемно орієнтовані форми дослідницької діяльності. Специфіку сучасної науки визначають комплексні дослідницькі програми, в реалізації яких беруть участь фахівці різних галузей знань.

По-друге, зміна об'єкта дослідження. Якщо об'єктами класичної науки були прості системи, об'єктом некласичної науки — складні системи, то у сучасну епоху увагу вчених все більше

привертають системи, що розвиваються і з плином часу формують все нові рівні своєї організації, причому виникнення кожного нового рівня впливає на рівні, що раніше сформувалися, змінюючи зв'язки і композицію їхніх елементів.

Як приклад таких об'єктів В. С. Стьопін наводить уявлення про історичну еволюцію об'єктів, що належать до фізичної реальності, з одного боку, через розвиток сучасної космології (ідея "Великого вибуху" і становлення різних видів фізичних об'єктів у процесі історичного розвитку Метагалактики), з іншого боку — завдяки розробці ідей термодинаміки нерівноважних процесів (І. Пригожин) і синергетики. Серед об'єктів сучасної науки, що історично розвиваються, особливе місце посідають природні комплекси, в які введена сама людина. Прикладами таких "людиномірних" комплексів є медико-біологічні об'єкти, об'єкти екології, аж до біосфери в цілому (глобальна екологія), об'єкти біотехнології, насамперед генетичної інженерії, система "людина — машина", в тому числі проблеми інформатики, "штучного інтелекту". Під час вивчення такого роду об'єктів пошук істини пов'язаний з визначенням стратегії і можливих напрямів практичного перетворення таких об'єктів, що безпосередньо зачіпає гуманістичні цінності.

**372**

З цим пов'язана ще одна принципова і, мабуть, вирішальна характеристика постнекласичної науки — трансформація ідеалу "ціннісно-нейтрального дослідження". Об'єктивно істинне пояснення та опис "людиномірних" об'єктів не лише припускає, але і передбачає введення аксіологічних чинників до складу пояснювальних положень. Необхідність надання гуманістичного виміру науково-технічному прогресові й потреба формування нового образу науки, що у явному вигляді включає в себе гуманістичні орієнтири і цінності, породжують цілу низку запитань: Як можливо ввести в наукове пізнання зовнішні для нього ціннісні орієнтації? Які механізми такого введення? Чи не призведе до деформації істини вимога зіставляти її з соціальними цінностями? Чи є внутрішніми, тобто такими, що виходять з основних презумпцій науки, передумови для переходу науки у принципово новий стан?

Коли сучасна наука на передньому краї свого пошуку поставила в центр дослідження унікальні системи, що історично розвиваються, куди як особливий компонент введена сама людина, то вимога експлікації цінностей у цій ситуації не лише не суперечить традиційній настановленості на здобуття об'єктивно істинних знань про світ, але і виступає передумовою реалізації цієї настановленості.

Ця риса сучасної науки привертає найбільшу увагу дослідників. Спектр оцінок, крайніми полюсами якого є твердження, що сучасна наука в самій своїй структурі повинна містити етичні цінності, а зі зворотного боку, що вона повинна залишатися "ціннісно нейтральною", досить широкий. Зупинимося лише на деяких принципових підходах.

Формування і становлення сучасної науки супроводжувалося процесом її "деетизації", елімінації з її "тканини" антропоморфних і ціннісних проєкцій і передумов. Чи означає це, що внутрішня єдність істини і блага була притаманна лише античному образу науки, а сучасне знання, об'єктивно відображуючи світ, не є ні добрим, ні злим?

**373**

Наприклад, за Платоном, істинне знання виявляє ієрархію буття, в яку "вбудована" і сама людина. Тому ієрархія світового порядку, яка відкривається у науковому знанні, водночас є і градацією етичних цінностей. Призначення і сутність науки як єдності знання і добродійності, істини і блага, за Платоном, полягає не в її практичній користі, не в здатності пізнавати світ сам по собі, а в тому, щоб указати людині її місце в структурі буття, дати моральні орієнтири в навколишньому середовищі. Такі ціннісні орієнтації, іманентний моральний сенс притаманні не всякому знанню. Згідно з давньогрецьким мислителем, існують і ціннісно нейтральні види знання, до них, зокрема, належить сфера "вправної майстерності" ("техне"). Це — знання лікаря, який може вилікувати, а може й згубити людину, знання полководця, за допомогою якого можливий захват чужої країни і захист власної тощо. Чи не належить сучасне наукове знання до сфери "техне"? Іншими словами, чи не є воно ефективним відносно тих цілей, з якими воно використовується?

Античний образ етично забарвленого знання може слугувати не більш ніж спомином про те, що пізнавальне і моральне відношення до дійсності в принципі можуть бути поєднані. Сучасна наука не може повернутися до античного споглядання для реалізації потрібної єдності. Власне, в цьому немає необхідності, оскільки нині поступово виникають елементи нового образу науки, до якого етичні параметри входять як явні фундаментальні засади. Зближення пізнавальних цілей і моральних цінностей є моментом загальної тенденції до гуманітаризації науки — всезростаючої взаємодії природничо-наукового, гуманітарного і філософського знання, їхнього діалогу з

практичними і духовно-практичними формами осягнення світу. Така взаємодія зумовлена реальними життєвими цілями і глобальними проблемами, з якими зіткнулося людство.

Як бачимо, ця точка зору багато в чому збігається з позицією В. С. Стьопіна. В ній також ідеться про необхідність створення нового гуманістичного образу науки. Проте їй притаманний більший радикалізм у питанні про ціннісні характеристики науки.

374

Якщо у першій концепції цінності переважно зовнішньо доповнюють, обмежують, коригують науку, то у другій — етичні параметри у явному вигляді входять у науку, відіграючи роль її організуючого начала.

Такий радикалізм поділяють І. Т. Фролов і Б. Г. Юдін, чії праці з проблем етики науки є пріоритетними в нашій літературі. Якщо пізнавальна діяльність — це діяльність цілеспрямована, то вона неодмінно набуває морально-етичного змісту незалежно від того, як відбувається усвідомлення мети — шляхом апеляції до логіки розвитку науки чи потребами суспільства, — головне, що акт пізнання занурюється тим самим у ціннісно заряджену, а не ціннісно нейтральну атмосферу. Оскільки діяльність людини має цілеспрямований характер, то завдяки цьому здійснюється те, що ще повинно стати відповідним меті. Оцінка того, що набувається через мету, свідчить про єдність ціннісного і наукового підходів.

Очевидно, що не всі наукові дисципліни досягли постнекласичної стадії свого розвитку. Там же, де це сталося, наприклад у космології, постнекласичні підходи різко не відокремлені від некласичних принципів. Постнекласичний погляд на всесвіт як "людиномірний" об'єкт у сучасній космології зумовлений антропним принципом. Існують його різноманітні модифікації, які досить суттєво різняться між собою: слабкий і сильний антропні принципи і принцип самовідбору (сформульовані Б. Картером), принцип доцільності (І. Л. Розенталь), принцип співучасті (Дж. Уїлер), фіналістський антропний принцип (Ф. Тішлер) тощо.

Різні його модифікації мають складну гетерогенну структуру. Цей принцип, що виник ще у рамках класичної науки, має чимало некласичних інтерпретацій і в деяких тлумаченнях явно апелює до постнекласичної науки. Тому його можна розглядати як своєрідного "кентавра", що торує шлях до нового образу науки.

Концепція постнекласичної науки є складовою частиною загального сучасного постмодерністського розвитку культури в цілому. *Postmodernity* характеризується відкритістю, готовністю до діалогу, схильністю до компромісу. Загалом, постмодерний образ культури є досить розплив-

375

частим, нечітким, аморфним, що є чи не вирішальною його характеристикою. Тому деяка розпливчастість концепції постнекласичної науки зумовлена ще і цією обставиною. Водночас у ній проглядається готовність до діалогу з класичним і некласичним баченнями світу. Крім того, концепція постнекласичної науки ґрунтується на реальних тенденціях розвитку сучасного наукового пізнання. Водночас вона є певним науковим ідеалом, а будь-який ідеал науки не може бути надто конкретним.

Підбиваючи підсумок, доцільно нагадати головні характерні риси постнекласичної науки: міждисциплінарні дослідження, історизм, еволюціонізм, унікальність її об'єктів, що розвиваються, людиномірність науки, включення аксіологічних чинників до складу науки, її гуманізація.

## **Висновки**

*Важко переоцінити ту роль, яку відіграє наука у сучасному світі. Водночас класична раціоналістична ейфорія від успіхів науки минає. Традиційне розуміння науки як джерела безперечно корисного людині знання, як гаранта раціональності потребує переосмислення й уточнення. Не випадково, що питання про цілі наукового пошуку, про етичну відповідальність учених, про шляхи гуманізації науки перебувають у центрі філософської полеміки.*

*Нині в логіко-гносеологічних і соціально-культурних дослідженнях як у вітчизняній, так і в західній філософії науки панує тенденція переходу від їх сцієнтизації до гуманітаризації. Більш того, є всі підстави твердити, що логіко-гносеологічні та соціально-культурні виміри сходяться в єдиній гуманістичній перспективі. ХХІ сторіччя, за влучним висловом К. Леві-Строса, буде сторіччям гуманітарних наук.*

## **ЗАПИТАННЯ**

- У чому полягає людиномірність сучасної науки ?
- У чому полягає сенс контроверзи "сцієнтизм—анти-сцієнтизм"?

- Яке питання перебуває у центрі полеміки екстерналістів та інтерналістів?

- У чому полягає принцип соціальної детермінації науки? Яких змін зазнало його розуміння протягом останнього часу? - Назвіть характерні риси гуманістичної постнекласичної науки?

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Добронравова І. С. Наукове бачення місця людини у світі // Філософія: Курс лекцій / За ред. І. В. Бичка. 2-ге вид. К., 1994.

Дротянко Л. Г. Феномен фундаментального і прикладного знання: Постнекласичне дослідження. К., 2000.

Загороднюк В. П. Філософія науки. К., 1997.

Князева Е., Туробов А. Единая наука о единой природе // Новый мир. 2000. № 3.

Койре А. Очерки истории философской мысли. М., 1985.

Кун Т. Структура научных революций. М., 1977.

Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1979.

Лой А. Н. Теория познания и антропология познания // Філософські читання пам'яті Павла Копніна. К., 1996.

Поляни М. Личностное знание. М., 1985. Попович М. В. Нарис історії культури України. К., 1998.

Попович М. В. Рациональність у контексті вимірів людського способу буття. К., 1977.

Пригожин И. Наука, цивилизация и демократия // Філософія и социология науки и техники. М., 1989.

Пружинин Б. И. Рациональность и историческое единство научного знания. М., 1986.

## 377

Стетин В. С. Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. 1989. № 10.

Табачковський В. Сайєнтизм та гуманістика в новітній українській філософії: Мирослав Попович // Філософсько-антропологічні студії 2000. К., 2000.

Тулмин С. Человеческое понимание. М., 1984.

Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М., 1986.

Филатов В. П. Научное познание и мир человека. М., 1989. Фролов И. Т., Юдин Б. Г. Этика науки. М., 1986.

378

## Тема 19.

### Мова як «домівка буття» (Валерій Загороднюк, Геннадій Шалашенко)

#### 379

У попередніх розділах ми розглянули різні форми людського співвідношення, зокрема пізнавальне відношення людини до світу. Детально висвітлили таку визначальну характеристику "самостояння" людини, як її свідомість та самосвідомість. Реальною формою існування свідомості як індивіда, так і суспільства в цілому, способом закріплення і трансляції пізнавального досвіду людства, "домівкою буття" духу є мова. Як і чому виникає мова? Які існують уявлення про її природу? Які функції виконує мова? Завдяки чому мова є засобом розуміння? Ці та інші дотичні до них питання і будуть предметом розгляду у даній лекції.

### Розмаїття образів мови

к відомо, мова виникла в сиву давнину в процесі спільної трудової діяльності людей. Мова є такою ж прадавньою, як і свідомість. Вона є практичною, існує для інших людей, а отже, і для мого власного "Я", дійсною свідомістю і так само виникає з потреби спілкування з іншими людьми. Мова, зазначає Ж.-П. Сартр, не могла бути "винайдена" в універсумі чистих об'єктів, оскільки вона передбачає відношення до іншого суб'єкта; в інтерсуб'єктивності буття-для-іншого немає ніякої потреби її винаходити, оскільки вона вже дана як факт визнання

#### 380

іншого. Уже в силу того, що мої замисли і проекти мають певний сенс поза мною, який вислизає від мене і котрий я сприймаю як трансцендентну мені даність, — "Я" є мова. Саме в цьому смислі Гайдеггер має рацію, коли говорить, що "Я є те, що кажу".

Виникнення мови стало потужним каталізатором подальшого розвитку людини як в онто-, так і у філогенезі. Завдяки їй передаються соціальний досвід і знання, культурні та моральні норми і традиції, забезпечується наступність у розвитку поколінь.

Мова є досить складним феноменом. Різні її аспекти вивчають спеціальні науки: лінгвістика, логіка, психолінгвістика, етнолінгвістика, соціолінгвістика, семіотика, літературознавство, теорія масової комунікації тощо. Ми зосередимо увагу переважно на висвітленні філософсько-антропологічного аспекту цього феномена. Зазначимо, що нині саме антропологічні чинники розвитку мови посідають чільне місце у теоретичному мовознавстві. Інтерес дослідників зміщується у царину вивчення тих особливостей мови, які забезпечують можливість адаптації людини до постійних змін умов її існування. Така переорієнтація мовознавства, акцент на "людиномірних" властивостях мови призвели до заперечення розуміння мови як певної статичної системи знаків. На зміну такому

розумінню прийшов динамічно-діяльнісний погляд на вивчення мови. Під цим кутом зору розглянемо деякі провідні лінгвофілософські уявлення про мову, ті образи мови, які склались у ХХ столітті й частково змінювали один одного.

Спираючися на надбання сучасної лінгвістики й не претендуючи на повноту, можна виокремити такі образи мови.

*Мова як мова індивіда* — згідно з цим образом єдиною дійсною реальністю мови є мова окремого індивіда, а загальна мова — це абстракція або навіть фікція. У світі існує стільки ж окремих мов, скільки є індивідів. Таке розуміння мови було запропоноване німецьким лінгвістом Г. Паулем і поділялося багатьма дослідниками кінця ХІХ — початку ХХ століття. Із нього безпосередньо випливає інший образ мови.

381

*Мова як член сім'ї мов* — такий образ мови сформувався у рамках порівняльно-теоретичного мовознавства. Одним із його фундаторів був А. Мейс. Тут під сім'єю мов розуміються групи мов, які розвинулись із спільної мови-основи, або прамови. Кожна мова є членом мовної сім'ї, яка пов'язана регулярними історичними співвідношеннями звуків, чим задається системність мови. Ця її характеристика була покладена в основу структуралістських образів мови — мови як структури і мови як системи.

*Мова як структура* — такий погляд на мову запропонував один з піонерів структуралізму Ф. де Соссюр. Подальший його розвиток ми подибуємо у В. Брендала і І.А. Бодуена де Куртене. На їхню думку, мова — це комбінаторика з ідеальним набором можливостей, який має абстрактний, універсальний характер. Цей набір підлягає алгебраїзації, є вірогіднісним, має характер, пов'язаний з конкретними колективами людей.

*Мова як система* — це модифікація й уточнення попереднього образу мови. Як приклад такого уточнення може слугувати концепція данського структураліста Л. Єльмсьова. Він уважав, що система — це єдине ціле, яке домінує над складовими елементами та відношеннями між ними. Відношення між елементами є структурою. Система — це сукупність структури та елементів. Осередням мовної системи є граничні одиниці мови (фонеми, морфеми, слова тощо) та їхні відношення. Якщо структура мови тяжіє до універсальності, то система мови, тобто матеріальна реалізація структури, завжди "ідіотнічна", себто індивідуальна у кожній етнічній мові. Отже, зазначена модифікація образу мови містила у собі можливість появи ще одного образу мови.

*Мова як тип і характер* — першим у явному вигляді поєднав поняття "типу мови" і "характеру мови" В. Матезіус. За його твердженням, лінгвістична характерологія має розпочинатися із сучасного, безпосередньо даного стану мови. Вона має на меті дослідження синхронних зв'язків у конкретній мові; вона повинна виокремлювати домінуючі, базові риси певної мовної системи.

332

*Мова як генеративна лінгвістика* — такий образ мови пов'язаний із комп'ютерною революцією й асоціюється з іменем Н. Хомського. Науковий "переворот", який пов'язується з генеративною лінгвістикою, полягає у маніфестації граматики мови як формального об'єкта, якому притаманна психологічна реальність у житті людини. Тому лінгвістика є складовою теоретичної когнітивної психології. У генеративній лінгвістиці відроджується положення "граматики Пор-Рояля": речення мають внутрішню структуру, пов'язану з думкою, і зовнішню структуру, в якій відображається вимова і правопис. Усі мови мають однакову внутрішню структуру, розрізняючись зовнішнім виглядом своїх речень. Мовна система є певним автономним модулем зі своїми принципами. Модульний підхід повинен застосовуватися до пояснення складних мовних феноменів. Останнє зближує генеративну лінгвістику з комп'ютерним підходом.

*Інтерпретаційний образ мови* — згідно з таким герменевтичним розумінням, історія мови є ідеальним об'єктом для її витлумачення. Зрозуміти певну мовну структуру — це значить проінтерпретувати і пояснити смисл того, що втілено у граматичних фактах. Причому значення тих чи інших структур людського досвіду, втілених у мові, не міститься у мовній формі, а привноситься інтерпретатором. З цим розумінням мови тісно пов'язаний і "принцип кооперування" П. Грайса: "ми розуміємо значення висловлювання тільки тому, що воно адресувалося нам".

*Мова як теорія мовної дії* — у 70—80-х роках ХХ століття мовознавці поступово відходять від "формального" вивчення мови і звертаються до її людського виміру. Права людини в лінгвістиці були поновлені завдяки "теорії мовної дії", "теорії мовної компетенції" у межах соціолінгвістичних теорій — зокрема таких як конверсаційний аналіз і дискурс-аналіз, "нараторологія" (дослідження оповіді), "загальна теорія мовної дії" тощо. Цей образ мови був започаткований Дж. Остіним. Він

виходить із того, що мінімальною одиницею людської комунікації є не речення, а дія — здійснення деяких актів, таких як констатація, запитання, наказ, пояснення, вибачення,

383

привітання тощо. Іншими словами, тут зроблено спробу поглянути на мову крізь призму дій носія мови і витлумачити те чи інше значення як вживання речення за певних обставин. Важливо розрізнати значення висловлювання як продукту мови і як здійснення мовленнєвого висловлювання. В першому випадку воно належить до сфери семантики, у другому — до царини прагматики.

Тут слід зазначити, що мовознавці наголошують на еволюції теоретичних уявлень у царині лінгвістики як переході від семантичної парадигми ("філософії імені") до синтаксичної парадигми ("філософії предикату") і далі — до прагматичної парадигми ("філософії егоцентричних слів"). Ця тенденція є певною конкретизацією зазначеної раніше тенденції від вивчення формальних структур мови до з'ясування ролі людського антропологічного виміру мови.

Розглянутими образами мови їх розмаїття не вичерпується. До них можна додати "категорійні граматики", "функціоналізм", "теорію прототипів", "когнітивну лінгвістику" тощо. Проте існує ще один образ мови, який має величезну філософсько-антропологічну значущість і через це потребує детального висвітлення.

## **Мова та екзистенція**

Співвідносячи ці поняття в "Листі про гуманізм", М. Гайдеггер писав: "Мова є домівкою буття. У домівці мови живе людина. Мислителі й поети — охоронці цієї домівки. Вони вартують — здійснення відкритості буття, оскільки вони дають їй (думці. — *Авт.*) слово у своєму мовленні й тим самим зберігають її у мові" <sup>1</sup>.

Причому мова тут — це не просто мова, як ми її собі зазвичай уявляємо (і то лише в кращому разі) як єдність фонетичного (письмового) образу, мелодії, ритму і значення (сміслу). Ми вбачаємо у звуковому і письмовому

<sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 192.

384

образах тіло слова, у мелодії і ритмі — душу, у семантиці — рух мови. Ми зазвичай уявляємо мову в її відповідності сутності людини як *animal rationale*, тобто як єдності тіла — душі — духу. Проте як в *humanitas homo animalis* екзистенція і тим самим відношення істини буття до людини залишаються за лаштунками, так і метафізичне тілесно-духовне витлумачення мови ховає мову у її буттєво-історичній суті.

Щодо останньої мова є здійснюваною буттям і пронизаною його ладом домівкою буття. Тому ще потрібно осмислити сутність мови у її відповідності буттю, а саме — як цю відповідність, тобто як домівку людини. За Гайдеггером, людина — не лише жива істота, котрій серед інших її здатностей притаманна і мова. Мова є домівкою буття, мешкаючи у якій людина екзистує, оскільки, оберігаючи істину буття, належить їй.

Отже, якщо не виривати відому гайдеггерівську метафору із загального контексту, то не важко помітити, що у його концепції перевертається традиційне для метафізики відношення "думка— мова". Для німецького мислителя мова є не стільки засобом для вираження думки, скільки думка є способом актуалізації первісних смислів, які притаманні мові.

Тому філософ повинен уміти вчуватись у "буття сущого", слухати "глибоку тишу", котра оповиває річ. Він повинен критично ставитися до різного роду логічних та інформаційних систем, "штучних" мов, які подавляють природні, органічні форми мови. Цим пояснюється та увага, яку приділяє Гайдеггер мові поезії. Звідси і вільна, асоціативна манера викладу власної філософської концепції. Такий тип філософування, на його думку, був притаманний давнім мислителям, які завдяки своїй відкритості світу мови, завдяки "довірі до мови" були набагато ближчі до істинної мудрості, ніж сучасні філософи. Відмова від органічного розвитку мови призведе до її виродження в знаряддя чисто формального впорядкування емпіричних фактів і подій, її перетворення в "універсальну" мову, придатну лише для логіко-знакової презентації світу. Якщо ж мова буде обмежена лише однією утилітарно-прикладною функцією, тобто буде тільки за-

385

собом для чогось, що є чужим відносно її сутності (а саме до цього, на думку Гайдеггера, і йде), то їй загрожує небезпека перетворитися на безмовний автоматичний регулятор потоку інформації. Тим самим мова втрачає своє сутнісне призначення бути "домівкою буття", перетворюючись на



безслідно зникаючу миттєвість між діянням і буттям. Щоб запобігти цьому, мова не потребує якогось "позамовного" носія, адже вона є не "мовою субстанції", а є "мова-субстанція".

Незважаючи на перестороги, філософи упродовж тривалого часу не змогли відмовитися від, по суті, суїцидальної ідеї абсолютної, довшеної, універсальної мови. Досить пригадати спроби побудови досконалого синтаксису Р. Карнапа, логіко-атомістичної теорії (Дж. Айсера, М. Шліка, Б. Рассела) тощо.

Більш вдалою виявилася доля Гайдеггерового розвінчання репресивного характеру наукової й метафізичної мови як дискурсу панування та покори. Цю тему продовжили філософи Франкфуртської школи. Саме завдяки зміні універсальних для європейської цивілізації мовних форм, на їхню думку, можливо було забезпечити зміну соціуму. Практичні спроби створення дискурсу, вільного від панування репресивних структур, зробили Т. Адорно в "Негативній діалектиці", Ю. Габермас у концепції комунікативної дії та інші. Ці ідеї франкфуртців, своєю чергою, помітно вплинули на розвиток сучасного постструктуралізму. Саме їм значною мірою завдячують "дискурс легітимності" Ж.-Ф. Льютара, граматологія Ж. Дерріда, "генеалогія влади" М. Фуко, "номадологія" Ж. Дельоза і Ф. Гваттарі.

Уважний читач уже, певно, помітив, що стосовно сучасних концепцій мови ми все частіше вживаємо поняття "дискурс". Це поняття, тісно пов'язане з мовою, є одним із найбільш уживаних у сучасній філософській літературі й потребує спеціального висвітлення.

386

#### *Мова і дискурс: ущербність "новоязу"*

У сучасній лінгвістичній літературі зазначається, що сам термін дискурс (фр. *discours*, англ. *discourse*) став активно вживатися на початку 1970-х років. Первісно він уявлявся як синонім письмової чи усної мови. І лише згодом було усвідомлено, що дискурс — то не лише "даність тексту", але і дещо поза цією даністю. Елементами дискурсу є: певні події, їх учасники, перформативна інформація і "не-події", тобто обставини подій, тло, на якому вони розгортаються, оцінка учасників подій, інформація, котра співвідносить дискурс із подіями.

Отже, дискурс — це своєрідна "мова в мові", що представлена як особлива соціальна даність. Дискурс існує в текстах і через тексти. Проте це тексти особливого роду, а саме — такі тексти, за якими стоять особливі граматики, лексикон, семантика, правила словотворення й синтаксису. В кінцевому підсумку за такими текстами стоїть особливий, міфологічний світ. У світі дискурсу діють свої правила, йому притаманні власні уявлення про істину. Кожний дискурс — це один з можливих, альтернативних світів. Феномен дискурсу є вагомим свідченням достеменності Гайдеггерової тези про мову як домівку буття.

Проілюструємо ці загальні міркування на прикладі вже класичної праці франко-швейцарського лінгвіста і культуролога Патріка Серіо "Аналіз радянського політичного дискурсу".

Перш за все він звертає увагу на лінгвістичного монстра, абсолютного владика мови, який і визначає значення слів. Оскільки слово, як і вся система комунікації, перебуває в руках вождя, то слова і знаки не можуть мати інших значень, крім тих, що їм офіційно приписуються.

Найвищий політичний авторитет також створює нові слова. Гнучкість слів навмисно використовується вождем для маніпуляції суспільством. Простежується малопомітний зсув від амбівалентності значень у мові до їх помилковості, хибності. Причому владика мови отримує

387

свободу дій: він може створити карту, яка не відповідає жодній території (відверта брехня), і може створити декілька карт для однієї й тієї ж території (подвійна мова). Від референтної нестабільності здійснюється перехід до повної референтної непрозорості. Отже, радянська мова — це оргія слів, система, в якій за словами зникає і перестає існувати реальність. Владика мови досягає успіху не лише у створенні мови, але й у формуванні нового типу реальності — псевдореальності. Мова вождя ставить собі за мету знищення будь-яких засобів логічного мислення, і тут Дж. Оруел є невичерпним джерелом натхнення: як і в "новоязі" ("*newspeak*") роману "1984", "офіційна мова" контролює думку, а відсутність слова у мові не дає змоги використовувати відповідне поняття. Така концепція, що віддалено нагадує доведену до абсурду гіпотезу Сепіра—Уорфа, створює нездоланні бар'єри між мовними системами.

Проте існують люди (П. Серіо називає їх герменевтами), які знають як змінити брехливі слова, щоб показати їхнє приховане значення. Наприклад, "колгосп" — це рабовласницька плантація, яка належить бюрократичному апаратові й управління якою здійснюється за допомогою репресій, "трудоий ентузіазм мас" — це неприхована експлуатація людини державою, "радянська пильність" — страшений терор, коли у катівнях НКВС гинуть мільйони безневинних людей тощо. Інший

спосіб застосування "герменевтичного" підходу — читання поміж рядків, що є ідеальною схемою викривленої комунікації. Така опозиція "офіційної" та "живої" мови призводить до подвійної компетенції, усвідомленої диглосії, певної двомовності носіїв мови. Радянські люди відповідно до ситуації (домашнє чи офіційне спілкування) вибирають той чи інший тип мови.

З указаною особливістю пов'язані ще дві важливі прикметні риси радянського політичного дискурсу. Це "номіналізація" і (російською мовою) "сочинение", що може бути перекладене як "компонування" або ще точніше — "видумування", "вигадування".

Номіналізація — конструкція, де предикативна частина вилучена з головної частини речення. Семантичним

### 388

підсумком численних номіналізацій, себто заміни особових форм дієслова їхніми похідними, є зникнення суб'єкта, автора тексту.

До цього ж веде й "компонування" або "вигадування". За цією процедурою, двоє або більше понять вживаються як синоніми, хоча за рамками даного дискурсу вони ними не є. Наприклад: "партія" = "народ" = "комуністи" = "радянські люди" = "все прогресивне людство" тощо. Як і під час номіналізації, тут теж зникає автор і, як наслідок, зникає відповідальність.

Розмаїття номіналізацій та компонентів свідчить, що у радянському політичному дискурсі звучав голос без імені. В цьому дискурсі без суб'єкта голос без імені вторив іншим голосам у безіменній відповіді Іншому, який не згадується, але завжди присутній. Будь-яка мова завжди є відповіддю, відгуком, посиленням або неприйняттям дискурсу Інших. Щодо цього радянський політичний дискурс не був замкненим у просторі. Він не мав зовнішньої жорсткої межі. Тут на імпліцитному рівні неодмінно також з'являється Інший. Присутність дискурсу Іншого може бути виявлена за матеріальними слідами, які відбиваються у мові, насамперед у синтаксисі.

Отже, дискурс — це особливий світ мови, у якому панують свої специфічні закони, діє власна граматики виголошення і замовчування, яка у кінцевому підсумку зумовлена тією чи іншою соціальною "граматикою". Дискурс, якщо скористатися метафорою Лейбніца, — це один із можливих альтернативних світів, або, за Гайдеггером, — це домівка людського буття.

Розглядаючи різні образи мови, мову як домівку буття людини, дискурс як особливу мову у мові, ми постійно акцентували увагу на проблемі "Я—Інший" у мовному контексті. Це й не дивно, адже у цьому полягає чи не основна специфіка саме філософсько-антропологічного підходу до мови. Проте це питання потребує детальнішого висвітлення.

### 389

## **Світ людини та творча співконститутивність мови щодо нього**

Що значить для людського буття здатність до мови? У відповіді на це запитання філософська антропологія і вбачає специфіку свого підходу: якщо, наприклад, соціологія, мовознавство спрямовані на об'єктивне дослідження умов, у яких функціонує мова, а мовлення в них протистоїть дослідникові як дещо інше щодо його власної суб'єктивності, то філософська антропологія є саме тим видом свідомості, де справді відкриваються умови буття нашого суб'єктивного життя, а мовлення виступає для нас як структурування чогось такого, чим ми є самі.

Людина є суще як "суб'єкт", тобто суще, що ставиться до самого себе через своє ставлення до "Іншого".

Така "винятково ставленнєва буттєвість" людської сутності є передумовою формування та функціонування тієї "шпарини" у щільному континуумі буття, всередині якої і виникає світ людини. Формально кажучи, "світ" взагалі означає певну тотальність (всезагальність). Космологічним поняттям "світу" ми охоплюємо сукупність усього дійсного, взятого самого по собі, взаємозв'язаного одне з одним. Антропологічний "світ" виникає у процесі творчої актуалізації сукупності сущих, що наявні у просторовому оточенні суб'єкта. Адже життєвий світ людини є завжди співвіднесеним з певними актами суб'єкта, що виявляють коло можливих значень.

Магістральним шляхом специфічної організації людського світу і є мова. Саме мова оприявнює людське буття у структурі буття загалом — завдяки засобам вираження, виявлення, "казання". Саме в мові передусім відбувається актуалізація певних значущих для людини "фрагментів" космологічної тотальності всесвіту у світ людини — шлях виявлення (вимовлення) людиною самої себе у свій життєвий світ.

Отже, мова як така є чимось суттєво більшим та іншим, ніж знаряддя чи засіб, який ми використовуємо з певною метою — наприклад з метою передавання певних

390

повідомлень. Мова суттєво зрощена з людиною і в цілому має скоріше співконститутивне, аніж знаряддєве значення для започаткування світу людини. Не випадково значним здобутком мовознавства XIX століття стала ідея В. Гумбольдта, який надавав великого значення творчо-активній ролі мови у формуванні світу людини, вважаючи її невичерпною таємницею. На думку О. О. Потебні, "мова... не є відображенням світогляду, який уже склався, а є діяльністю, що складає його"<sup>2</sup>.

Отже, тільки завдяки мові, що надає зовнішньо диференційованого вираження внутрішньому світові людини, цей внутрішній світ стає дійсним — виникає; тільки через вираження те, що виражають, набуває розчленованого наявного буття — і не тільки для іншого, а й для самого "автора". Підкоряючись правилам певної соціокультурної ситуації — певного "жанру" суспільно-індивідуального буття, — він зробив зовнішнім те, що носив "у собі". Безперечно, сила вищезначеної ідеї полягає у тому, що ця зовнішня форма у процесі виявлення членувала не тільки зовнішнє, а також і внутрішнє — саму думку, почуття, — певною мірою перебудовуючи і весь внутрішній світ "автора". Мовне "озовніщення" є водночас внутрішнім диференціюванням навіть у порівняно примітивних способах комунікації, не кажучи вже про стилізовані. В той час, як ми виражаємо себе через них, зворотною дією маємо диференціацію нашого "внутрішнього світу".

Ми наголошуємо на цих антропокультурних властивостях мови тому, що її витлумачують переважно у координатах електронної інформаційної техніки.

З огляду на необхідність подолання техноморфного уявлення про мову філософська антропологія має нагадати той факт, що навіть найвіддаленіша від соціально-історичного, буттєвого контексту теорія мови зрештою реалізується лише через проєкцію понять та функцій на невизначено відкриту для буття, актуально виражену мову першого порядку — власне природну мову, в якій нічого, точно кажучи, не "кодується". А та обставина, що

<sup>2</sup> Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., Искусство, 1976. С. 171.

391

рідна мова в певному розумінні дана нам і як об'єктивований код у формі граматики, словника тощо — то є лише пізніший факт історії культури, котрий для живої мови є принаймні вторинним і непринциповим.

Таким чином, при з'ясуванні сутності мови, відзначаючи її творчу щодо світу людини спроможність, ми маємо на увазі природно-історичну, а отже, буттєву домінанту в характеристиці мови. Йдеться про пріоритет мовної подієвості щодо знакової системи мови.

## **Пріоритет мовних подій над системою мови**

Сучасне мовознавство вважає за можливе досягнути в цілому сукупність елементів і правил, притаманних певній мові, — тобто перелік форм і норм, — вбачаючи тут певну мовну систему. З іншого боку, виходячи з цієї системи, можна розглядати живу розмовну мову — ті ж таки бесіди, монологи, повідомлення тощо — як певного роду події, що відбуваються завдяки використанню можливостей вищезначеного запасу елементів та правил. Тим самим у мовознавстві робиться основоположне розрізнення мови як мовної системи та мови як мовної події (за Соссюром, *langue* — *parole*).

Така постановка питання актуалізує багатий внутрішній потенціал мови як ієрархічно-стратифікованої системи розрізень — здатність формулювати безкінечно багато різних повідомлень за допомогою досить обмеженої кількості знаків першого ступеня (букв), порівняно невеликої кількості знаків другого ступеня і т. д. Спосіб, у який комбіновані певні знаки мовної системи, визначає, зрештою, змістову відмінність повідомлень. Наприклад, різниця фонем як елементів мовної системи ("рік" — "ріг") створює різні смисли у мовних подіях, впливаючи на їх перебіг, а через них — на світогляд і життєдіяльність людини.

392

Це, безперечно, так. Проте не слід забувати, що відмінність тих же фонем започаткована не на акустичнім рівні, а визначається із фонетичної системи, яка своєю систематизацією, а отже, і смисловою релевантністю, безпосередньо завдячує словниковому запасові (монемному рівневі системи). Однак й ізольоване слово також саме у собі ще не містить достатньо змісту, — його обмежений зміст мертвий доти, доки слово, експліцитно чи принаймні імпліцитно ("залишкове"

значення слова, котре ми одержуємо, зазираючи в словник), не стає частиною речення. Більше того, речення також набуває смислу не як граматичний приклад, а як співвіднесене за контекстом з іншими реченнями, тобто у певній мовній ситуації, яка, своєю чергою, вплетена у життєвий контекст, де вже працюють "наволокомні" чинники — певне емоційно-психологічне забарвлення, певний тон, що "творить музику", тощо. Мовна система, попри всю свою диференційно-стратифікаційну потужність, здатна лише визначати, як певний знак може мати інший смисл саме як інший, але не те, як він взагалі може "мати смисл".

Вищевикладене приводить до висновку: і мова як певним чином систематизований запас знаків, і мовні події передбачають й активно впливають одне на одного у культурно-історичному розвитку та функціонуванні мови. Без сталої мовної системи не відбулося б процесу "олюднення" світу — "мова" залишилася б у дуже вузькому колі майже зовсім не ієрархізованих знаків, що сформувалися природним шляхом (звуків, жестів), і в силу своєї природної "зрозумілості" були б аж ніяк не достатнім стимулом для подальшого розвитку специфіки людського світу. Проте, з іншого боку, сама мовна система утворюється тільки у процесі живого мовлення. Розглядувана ж безвідносно до її ефективного функціонування, взаєморозуміння та спілкування людей, вона ризикує перетворитися на беззмістовну гру певних звукових або просторово організованих конфігурацій.

393

### ***Здійснення людини у мові. Мова як симптом, символ, сигнал***

Як уже зазначалося, мова є одним із шляхів, котрим людина прямує до самої себе через своє відношення до "Іншого". Ця внутрішня диференційованість світу людини, що, умовно кажучи, складається із "Я", "Іншого" та їх динамічної й суперечливої єдності, на свій лад відбивається й у традиційно вирізняваних функціях мови.

Першою є симптоматична функція, через яку здійснюється самореалізація людини у висловлюванні — це, певною мірою, виявлення, озвніщення внутрішнього стану людини, яка говорить. Вище вже йшлося про те, що через мову ми стаємо самі собою, розвиваємо свої можливості, внутрішній світ людини стає дійсністю, тільки набувши свого розчленованого наявного буття у висловлюванні тощо. Додамо, що серед виражальних засобів, котрих людина має у своєму розпорядженні чимало, мова — один із найважливіших. Багатий духовний світ Ярославни не обмежується немовними засобами самовираження, оскільки сформувався він невідривно від становлення мовних засобів, історично вплетених у духовне осереддя нашого народу, — у плачі Ярославни йдеться не про тілесний біль, який можна виразити через зойк. Навіть на найвищому духовному рівні підтверджується нерозривна єдність мови і немовних виражальних засобів. Але жоден жест, жоден невербальний засіб самовираження, хоч би яким сублімованим він був, принаймні сам по собі не може передати те, що виразив Еврипід словами своєї "Медєї" чи Гайдеггер словами свого "Листа про гуманізм".

Зрештою, та ж таки необхідність опосередкування внутрішнього та зовнішнього аспектів людського світу спричинює поступове формування й іншої функції мови — тієї функції, завдяки котрій виявляються предметні відношення, предмети дістають назву (імена), тому її можна назвати символічно-презентативною функцією мови.

394

Фактичні способи мовної презентації предметного світу можуть бути різноманітними, але навіть на рівні звичайного сприйняття безпосередньо наявного світу (теперішнього) відбувається "завершення" цього сприйняття через мовні засоби. Завдяки зануреності у мовне середовище людина, що має відповідну освіту, бачить Софійський собор краще, ніж та, що не відрізняє "баню" від "лазні", а "валюту" від "валюти", хоча, звичайно, архітектурно-історична освіченість — це не тільки певна освіта.

Мовна презентація предметного світу людини здійснюється не тільки через удосконалення сприйняття наявного, але й шляхом "приведення у наявність" того, що ще або вже не існує як наявне або навіть (у принципі) не може бути відчуте чи пережите як теперішнє, — того, що ми пригадуємо або уявляємо, що може бути пережите у майбутньому. Саме так, у співконститутивності щодо людського світу, виявляється тотожність мови та історії як суттєвих вимірів людського буття.

Надзвичайно важливою є роль мовної презентації у створенні специфічної "наявності" того, що не може бути відчуте і пережите безпосередньо і "наявність" чого вже майже сповна завдячує мовній формі: викривлення простору чи відношення еквівалентності, квантово-хвильова природа світла чи

істинність висловлювання, — всього того, що "виявляється" у теорії, котра за допомогою певних мовних засобів проникає в "інтимне" дійсності.

Особливе місце посідає той момент символічно-презентативної функції мови, завдяки якому у світі людини започатковується наявність чогось, що не є предметною реальністю, не висловлюється безпосередньо, а присутнє "між рядками", котрі певним чином упорядковані. Цей внесок мови, у певному розумінні "руйнівний" щодо усталеної системи предметних відношень людського світу виявляє нередукованість дійсного до однозначної інформації, його багаторівневність. Причому присутність обертонів "несказаного" характерна не тільки для поетичної мови. Її не можуть остаточно позбутися і повсякденна мова, й мова наукового вжитку. Це актуалізує питання

395

про походження власне мови від того, що нею не є, шляхом поступової "баналізації" та "спеціалізації" первісної форми мови взагалі, а разом з тим і питання про сигнально-комунікативну функцію мови як складової людського світу.

Самі по собі невербальні засоби (інтуїція, чуттєве проникнення, навіть екстрасенсорність та підвищена спостережливість, власне мовну опосередкованість яких ще варто було б дослідити), дуже швидко досягають тих меж комунікації, котрі можна здолати лише через мовне самовиявлення у спілкуванні з "Іншим", розмовляючи з яким, "Я" ділюся своїм життєвим досвідом. Через мовно здійснюваний обмін думками та знаннями і виникає "певність" світу, в якому перетинаються численні індивідуальні світи.

Хто використовує слова "я" або "ти" ("він", "вони"), не тільки з'ясовує, про який предмет він говорить, а водночас вступає у певні відношення з мислимою реальністю, причому це введення-себе-у-відношення не є чимось додатковим щодо простого ідентифікаційного відокремлення. Скоріше навпаки, саме ідентифікаційне відокремлення предметів світу формується між мною і тобою, бо кожне слово про предмет — це моя спрощена промова до тебе, де займенники "я" і "ти" вжиті імпліцитно, вони "розчинені" у предметному змісті й безпосередньо не помітні. Більше того, саме в імпліцитному "вжитку" особових займенників означена вище "відносинна" особливість буттєвості виступає ясніше, позаяк їх експлікація неминуче тягне за собою функцію відокремлення, а отже, і об'єктивізацію того, хто говорить, стосовно того, про що він говорить. Особові займенники, таким чином, поєднують у собі, пов'язують об'єктивність мови з актуальністю міжособистісного мовленнєвого акту.

396

## Висновки

*Мова як людиномірне явище має подвійну природу: вона зумовлена процесом становлення та розвитку людського світу і водночас зумовлює його; будучи соціокультурною інституцією, яка тільки в реальному контексті конкретних подій, долі осіб та певних народів набуває своєї культуротворчої значущості, вона в той же час відрізняється певною самостійністю, творчо-активною природою, наявністю власних специфічних закономірностей розвитку та функціонування. Це свідчить про співконститутивність мови щодо світу людини. Мова "наскрізь" пронизує світ людини і, як слушно зазначав Гайдеггер, "оскільки ми, люди, щоб бути тим, що ми є, вбудовані в мову і ніколи не зможемо з неї вийти, щоб можна було оглянути її ще і якось іззовні, то в поле нашого зору сутність мови потрапляє кожного разу лише тією мірою, якою ми самі з'являємося у її полі, ввірені їй"<sup>3</sup>. Певне гіпостазування мови, що міститься у наведеному вислові, не повинне затулити собою основну думку: філософсько-антропологічний підхід до сутності мови полягає, перш за все, в аналізі людиномірності мови, її співпричетності до процесу виникнення, розвитку і функціонування людського світу та осягнення невичерпності, остаточної нерозгадуваності її таємниці, що є і наслідком цієї співпричетності, й певною запорукою людської здатності до самореалізації.*

## ЗАПИТАННЯ

- Які образи мови Ви знаєте? Дайте їх стисло характеристику.
- Як Ви розумієте метафору Гайдеггера "мова — домівка буття людини"?
- У чому полягає особливість дискурсу як певної мови у мові?
- Назвіть прикметні особливості радянського політичного дискурсу.
- У чому полягає специфіка розгляду мовного феномена філософською антропологією?
- Що означають терміни "мовна система" та "мовна подія", яке їх співвідношення?
- Які основні функції мови виокремлює філософсько-антропологічний аналіз відповідно до своєї специфіки?

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Путь к языку // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. С. 272.

397

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

- Барт Р. Избранные работы: Семантика. Поэтика. М., 1989.  
Бенвенист Э. Общая лингвистика. М., 1974.  
Бродский И. А. Поэт и проза // Соч. Иосифа Бродского. Т. V. СПб., 2001.  
Гумбольдт В., фон. Избранные труды по языкознанию. М., 1984.  
Лосев А. Ф. Философия имени. М., 1990.  
Подорога В. А. Метафизика ландшафта. М., 1993.  
Потебня А. А. Эстетика и поэтика. М., 1976.  
Проблема человека в западной философии. М., 1988.  
Философия языка: в границах и вне границ. В 2 т. Т. 1. Харьков, 1993.  
Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.  
Язык и наука конца 20 века. М., 1995.  
398

## Тема 20.

### Людина і народ: етноантропологія (Назіп Хамітов)

399

Як ми бачили у попередніх лекціях, людське буття є вельми різноманітним. Це стосується не тільки людських особистостей, але й спільнот людей, кожна з яких — окремий світ. Найбільш усталені спільноти людей — етно-національні. Вивчаючи їх, філософська антропологія стає *етноантропологією*.

#### *Етноантропологія як філософська дисципліна*

Етноантропологію можна розуміти як розділ філософської антропології, що вивчає світоглядні особливості етно-національних спільнот, а також умови та принципи комунікації між ними.

Націленість на особистісну та етнічну різноманітність людського роду як одну з головних для філософської антропології добре показав Мартін Бубер: "Філософська антропологія має знати, що є не тільки людський рід, але й різні народи, не тільки людська душа, але й різні типи та характери людей, ... і лише завдячуючи систематичному розглядові... розбіжностей... та... постійному прагненню відкривати єдине у різноманітному вона зможе побачити людину в її цілісності"<sup>1</sup>. На відміну від етнографії (в

<sup>1</sup> Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. М., 1995. С. 162.

400

англомовних країнах вона найчастіше означається як "антропологія"), що досліджує переважно побутово-культурні прояви етносів і націй, та етнології, яка є теоретичною базою першої, етноантропологія зосереджена передусім на *світоглядній специфіці етносів*, доводячи її розгляд до розуміння *архетипів національної культури* — фундаментальних світоглядних основ цієї культури, які є основним предметом дослідження етноантропології. У результаті можна побачити, що етноантропологія як філософська дисципліна близька до етнічної психології, яка вивчає особливості психічного складу людини, зумовлені етнічною належністю.

Етноантропологія як розділ філософської антропології є не *етно-графією* чи *етно-логією*, а *етно-софією*, яка шукає в етно-національному загальнолюдське, загально-людяне, а у загальнолюдському — етно-національне.

Розуміння етноантропології, що вже почала виокремлюватися у формі самостійної науки, як філософської дисципліни не дає їй замкнутися у суто емпіричних формах, стати ідеологічно заангажованим ученням про біо-антропологічні відмінності етносів та рас.

Певною мірою можна стверджувати, що етноантропологія є методологічною основою і етнографії, і етнології, і етнічної психології. Разом із тим, етноантропологію слід відрізнити від етнометодології, теоретичні основи якої були сформульовані Х. Гарфінкелем. Етнометодологія вивчає "етнометоди" — способи інтерпретації тих або інших явищ дійсності за умов узгодження з традиційно-етнічними типами комунікації. Якщо етнометодологія тяжіє до теоретико-пізнавального аналізу етнічних виявів людського буття, то етноантропологія характеризується екзистенційно-буттєвим аналізом цих виявів, який і виводить її до вивчення світогляду. При цьому спільним в етноантропології та етнометодології є спрямованість на дослідження буденної мови етносів і спроба побачити в ній їхні фундаментальні ознаки.

З погляду етноантропології етнічне та національне буття в своїх вищих проявах певною мірою може бути трактоване як надособова реальність, що робить можливою комунікацію між особистостями не на зовнішньо-бу-

401

денному, а саме на особистісному рівні. Етно-національне як надособова реальність протистоїть людській особистості не абстрактно-механічно, а *діалектико-персоналістично*; це означає, що етно-національне є одним із найважливіших комунікативних проявів особистості.

З вищесказаного можна виокремити два основні аспекти етноантропології. Вони відбивають реальні суперечності етно-національного буття людей.

По-перше, етноантропологія є вченням про світоглядно-культурну неповторність етносів, що виражається у їхніх архетипах, і можливості комунікації між ними, враховуючи цю неповторність.

По-друге, етноантропологія є наукою про умови комунікації етносу й людської особистості в усій її життєво-екзистенційній повноті, виходячи тим самим на актуальну проблему сьогодення — прав людини.

Міркуючи далі, не важко побачити, що етноантропологія постає *порівняльною антропологією*; враховуючи те, що вона порівнює передусім не матеріально-побутові форми, а світоглядно-екзистенційні, її можна було б назвати *світоглядно-порівняльною антропологією*.

Розмірковуючи про філософську антропологію як етноантропологію, слід зазначити, що в її межах етнічне і національне розглядається не як поза-людське, поза-особистісне, а як результат органічної єдності особистостей. Тут можна вважати доцільним термін "макроособистісне". Використання слова "макроособистісне" стосовно етносу та нації означає, що вони мають власне культурне, ментальне та антропологічне "обличчя". Тому ще одним влучним терміном, що характеризує етнічне буття людей, є "обличчя ансамблю" (це словосполучення належить П. Рікеру). Дійсно кожен з етносів має свої неповторні характерологічні особливості. "Вони зумовлюються й культурними традиціями, й географічним розташуванням, кліматом, і антропологічною своєрідністю, особливостями темпераменту суб'єкта історичної дії тощо"<sup>2</sup>.

Зрозуміло, що етно-національне як "ансамбль" із власним унікальним обличчям є результатом комунікації

<sup>2</sup> *Табачковський В. Г.* Людина — Екзистенція — Історія. К., 1996. С 68.

402

між особистостями. Воно є результатом такої комунікації, в ході якої виникають архетипи національної культури як її вихідні ознаки. Ці архетипи надають комунікації буттєву повноту, без якої неможливе етнічне і національне буття. Етноантропологія не може не вивчати такі архетипи. Давайте звернемося до цієї проблеми.

## **Архетипи національної культури як фундаментальна проблема етноантропології**

Специфіка людського буття значною мірою полягає у тому, що внутрішня комунікація між особистостями, які досягли своєї самоідентичності, набуває етно-національних виявів і саме ці мета-особистісні вияви зумовлюють особистісну самоідентичність людини.

Тому етноантропологія прагне знайти ті основи, що визначають етно-національну забарвленість людського буття, відрізняючи особистість тієї чи іншої національної культури від особистостей, що належать до культур як дальніх, так і ближніх споріднених націй. *Ці онтологічні основи, які можна орієнтовно назвати архетипами національної культури, окреслюють місце людини не тільки у просторі, але й у часі всесвітньої історії, зображують її включеність у той чи інший тип етно-національного спілкування.*

Архетипи національної культури — фундаментальний результат внутрішньої комунікації особистостей тієї чи іншої нації. Саме тому вони є глибинними сутнісними основами нації, які прориваються в людське існування і можуть розгорнутися в часі-просторі історії в будь-які форми. Таким чином, національна культура значною мірою є процесом виявлення та осучаснення архетипів, але не абстрактно-есенційно, а екзистенційно, особистісно, у творчості людей.

Як відомо, у філософській культурі ХХ століття поняття архетипів утвердилося завдяки працям Карла Юн-

403

га. Він говорить про архетипи колективного підсвідомого, що визначають існування будь-якої нації і навіть раси. Вони є універсальними субстанційними формами мотивації та поведінки будь-якої людини.

Архетип для К. Юнга — це реальність, що не міститься ні у свідомості, ні в культурі. Він є первинним щодо свідомості та культури. Архетипи колективного позасвідомого є фактами психологічної дійсності людства, тієї дійсності, що передує культурі та зумовлює її.

Як співвідносяться поняття архетипу колективного позасвідомого та архетипу національної культури? Вони виражають дві різні сфери, або, точніше, два різних рівні людської реальності — донаціонального і національного буття. Архетип національної культури являє собою розвиток та конкретизацію архетипу колективного підсвідомого у царині національного культуротворення і того буття, яке це культуротворення продукує. При цьому слід зазначити, що архетипи колективного позасвідомого співіснують у бутті кожного представника нації поряд із архетипами національної культури тією мірою, якою виражають реалії, що не детермінуються або не цілком детермінуються національною культурою. Отже, в архетипі національної культури промовляє те загальнолюдське, що вийшло за межі позасвідомого в усвідомлений світ культуротворення. Цікавою є думка О. Нальчицького, який пише, що "...загальнолюдське існує насправді у конкретних постатях національних чи епохальних... типів, формування яких зумовлене національними та епохальними ("історичночасовими") психічними структурами"<sup>3</sup>.

Сучасний український дослідник С. Б. Кримський пов'язує архетипи культури з фундаментальними символічними формами, які існують в усі часи трансформуючись у різні образи і поняття. Хоча архетипи з'являються у далекому минулому, ми можемо побачити в них і майбутнє. Тому, на думку С. Б. Кримського, пізнання та відтворення архетипів стає для нас способом зв'язку минулого і майбутнього культури. При цьому значущість ар-

<sup>3</sup> Кульчицький О. Основи філософії і філософічних наук. Мюнхен; Львів, 1995. С 146-147.

404

хетипів виходить за межі суб'єктивних психічних станів, вона проявляється і в культуротворчості. Таким чином, поняття архетипу національної культури є конкретизацією понять архетипу колективного підсвідомого та архетипу культури. Виходячи з усього сказаного, можна припустити, що *архетип національної культури — це світоглядна основа, на якій базується культурно значуща творчість будь-якого представника нації, а також її переживання.*

Яка частина нації продукує і відтворює її архетипи? Її можна назвати елітою нації. Взагалі під елітою нації можна розуміти суб'єктів: творців її культури та комунікацію між ними. Звідси зрозуміло, що життєдіяльність нації — та сфера, де відтворені й оформлені елітою архетипи стикаються зі стихією існування народу, або, інакше, з екзистенційним виміром народного буття.

Вже за першого наближення до проблеми самоочевидним вбачається виокремити науково-технічну, військову, політичну, фінансову та гуманітарну еліту нації. Зрозуміло, що саме гуманітарна еліта найбільшою мірою причетна до створення й поширення архетипів. Головною її ознакою є те, що вона живе духовними інтересами настільки, що прагне зробити культуру своєю натурою. Це певною мірою протиставляє гуманітарну еліту нації не тільки її народові, але й іншим формам еліти.

Говорячи про гуманітарну еліту нації як духовну еліту, її можна розглядати в строгому та широкому сенсі. У строгому сенсі — це професійні діячі гуманітарної культури, гуманітарна інтелігенція, у широкому — всі представники нації, які актуально включені в процес відтворення її архетипів. За дописемної доби різниця гуманітарної еліти у строгому та широкому сенсі не була такою виразною. Тому гуманітарна еліта — це не просто художники, філософи та релігійні діячі, які виявляють себе у мові нації та її специфічній життєдіяльності, а всі, причетні до гуманітарного розвитку її архетипів, причому навіть у мовному середовищі інших націй. В цьому плані надзвичайно цікавими є постаті таких мислителів, як М. В. Гоголь і М. О. Бердяєв, що духовно виростили на українсько-

405

му фунті и потім виявляли архетипи української культури в стихії російської мови.

Проте гуманітарна еліта нації найбільш автентично відтворює архетипи своєї культури у стихії рідної мови. Єдність нації — це передусім вербальна єдність. Мовна творчість стає тим началом, через яке архетипи національної культури переходять із можливості у дійсність. Саме мова робить їх буттєвими основами нації.

Архетипи національної культури як її вихідні основи не лише відокремлюють одну націю від іншої. Смысл поняття архетипу національної культури полягає і в тому, що воно дає змогу прояснити специфіку національної культури як явища, включеного у всесвітньо-культурну комунікацію. Саме тому кожен архетип національної культури у своїх розгорнутих формах є також архетипом культури як такої — вільного спілкування між національними культурами; особливе в ньому виражає загальне і за певних умов — коли національна культура виходить на світовий рівень — може стати всезагальним, виступити принципом, що актуалізує культурну комунікацію.

Які архетипи української культури можна було б виокремити?



## Архетипи української культури: Визначення і логіка прояву

Чимало дослідників найсуттєвішу рису українського народу вбачають в індивідуалізмі. Чи можна вважати індивідуалізм архетипом української культури? Так, але в тому разі, коли він розвивається у *персоналізм* — такий спосіб відношення зі світом, за якого цінність персони не заперечує значущості навколишнього суспільного життя. Персоналізм є індивідуалізмом, що позбувся своїх негативних рис, вийшов зі стихії, де він був способом життя і мислення, який суперечить раціонально-комунікатив-

406

ному устрою суспільства. Слід зазначити, що індивідуалістичне та персоналістичне почало весь час взаємодіють в історії українського народу і саме перемога персоналізму так потрібна сучасному українському буттю.

Отже, саме персоналізм постає найважливішим архетипом української культури. Якщо виходити з того, що українська культура значною мірою є християнською культурою, то очевидно, що український персоналізм являє собою конкретизацію загальнохристиянського персоналізму — принципової ментальної основи західного світу.

Персоналізм яскраво проявляється в українській філософії, де чітко виражені персоналістичні та екзистенціальні традиції, починаючи від Г. Сковороди й закінчуючи О. Кульчицьким, а також надбаннями Київської світоглядно-антропологічної школи.

Сутнісним проявом персоналізму в українській історії було козацтво. В цьому явищі відбивається складна взаємодія індивідуалізму і персоналізму, але персоналізм усе-таки домінує. Інша річ, що козацтво було острівцем персоналістичного буття у загально-індивідуалістичному довіллі.

Другим архетипом української культури можна було б назвати *світоглядну толерантність*, що виражає здатність українського народу приймати у свою культуру ментальні настанови інших народів та їхніх культур. У сфері національної психології світоглядна толерантність співвідноситься з такими рисами, як "рухливість" (Д. Чижевський) та "вагання у прийнятті рішень" (О. Донченко, В. Єрмак). Світоглядну толерантність можна також порівняти з такою рисою української вдачі, як *лагідність*.

Можна побачити, що світоглядна толерантність вступає у суперечність з індивідуалізмом. Ця суперечність деструктивна. Саме її деструктивність стала внутрішньою причиною бездержавного буття українського народу. Але коли світоглядна толерантність входить у суперечність із персоналізмом, розв'язання такої суперечності з необхідністю стає конструктивним. Результат розв'язання суперечності світоглядної толерантності та персоналіз-

407

му — *світоглядна синтетичність*. Вона є синтезом і толерантності, і персоналізму.

Світоглядна синтетичність лежить в основі української культури. Разом з тим, вона постає важливою запорукою виходу української ментальності та культури на світову арену в постіндустріальну епоху. Адже ця епоха все більше потребує світоглядного єднання людства зі збереженням національного.

Ще один архетип української культури ми могли б визначити як *кордоцентризм*, що означає перевагу чуттєвого та екзистенціального над раціональним і дискурсивним. Кордоцентризм виражає домінанту "серця", чуттєвості над розумом в існуванні українця. Цьому архетипові співзвучні такі риси національної психології українського народу, як *сентименталізм*, *чутливість*, *любов до природи*, *пантеїзм*. Кордоцентризм належить до суттєвих ознак української філософії.

Нарешті, істотним архетипом української культури можна було б назвати *глибинний оптимізм*. Він пронизує всі етапи української історії і саме завдяки йому українська культура змогла вижити в жахливих умовах бездержавності. Глибинний оптимізм є характерним для всієї української міфології, починаючи від обоження образу Сонця до фундаментальної іронії над демонічними істотами і в тому числі — над образом чорта. Глибинний оптимізм проявляється також у самоіронії та специфічному гуморі українців, що має і зовнішню, і внутрішню спрямованість. У сфері християнських уявлень глибинний оптимізм українця знаходить себе у *світлій апокаліптичності* — переживанні метафізичного "кінця світу" як створення кращого буття.

На завершення хотілося б зазначити, що виокремлені архетипи є основами справді автентичного буття культури українського народу. Більше того, їх розгортання є буттям культури в її найвищому сенсі, або, висловлюючись мовою Гегеля, — "буттям-для-себе" — буттям, що розгорнуло свої глибинні можливості.

Тому їх виявлення в існуванні кожного з нас не може стати ні остаточним, ні автоматичним; воно потребує на-

408

шої волі, натхнення і глибинного включення у процеси культуротворення.

Окресливши архетипи української культури, спробуємо зробити декілька висновків щодо можливого місця України в Європі.

### **Місце України в Європі: спроба етноантропологічного прогнозу**

Яке майбутнє чекає Європу в найближчі роки? Чи буде інтеграція наростати, а відчуження слабшати? Яке місце може зайняти в Європі Україна, котра географічно міститься у її центрі, але поки що ментально розіп'ята між Європою та Азією?

Відповіді на ці запитання є вельми складними, а часом навіть небезпечними. Вони потребують прийняття відповідальності. Адже етноантрополог як футуролог не лише передбачає майбутнє, але й створює його образ у свідомості сучасників. Однак людство не може жити, не проектуючи своє буття. Візьмемо ж і ми на себе сміливість проектування майбутнього Європи та ролі України у цьому майбутньому.

Будь-які роздуми про майбутнє Європи потребують виходу за межі її географічного визначення та пошук метафізичної сутності Європи. Отже, мова йде про визначення європейської ментальності.

При першому наближенні під європейською ментальністю можна розуміти процес комунікації християнських культур, що виростили на ґрунті античної культури. Таке мета-географічне визначення має свою привабливість — воно позбавляє від замкненої характеристики Європи. Але критичний погляд усе ж таки руйнує його — подібне "відкрите" визначення скоріше характеризує Захід взагалі, Захід як планетарне явище, а не Європу. І хоча Європа є зародком Заходу, його корінням та вічним

409

джерелом, це визначення лише торкається сутності європейського. Воно є надто широким.

Потрібна конкретизація. І ця конкретизація приводить нас до логічного, але трохи ризикованого висновку: європейська ментальність є результатом комунікації германської, романської та слов'янської ментальностей.

Дійсно, у Європі християнське й античне трапляються у германських, романських та слов'янських виявах. Діалог цих виявів створює те, що можна назвати загальноєвропейською ментальністю. Все начебто правильно. Але чому з першими двома виявами все зрозуміло, а останній у цьому контексті викликає у нас невпевненість і смутну тривогу?

Відповідь очевидна — слов'янський світ є надто не-проявленим у Європі, а ще він є надто неоднорідним.

Саме тому ми знов і знов повертаємося до старого протиставлення Західної та Східної Європи. Які тенденції назрівають у цих регіонах у XXI столітті? Чи можлива єдність Європи як єдність західної та східної її частин?

Західна Європа переживає нині сплеск свого буття. І разом із тим вона переживає фундаментальну кризу. Це криза повноти життя. Звісно, така криза не є результатом абсолютної перемоги бездушної цивілізації над життєвістю культури, що пророкував великий песиміст Шпенглер на початку минулого століття.

Але деякі сюжети сутінкових шпенглерівських медитацій все ж мають своє підтвердження у третьому тисячолітті. Так, Європа все більше об'єднується — фінансово, юридично, економічно, інформаційно. Так, у Європі настільки виріс рівень життя, що вона може дозволити собі різноманітні форми гуманітарної допомоги, підтримки, впливу.

Однак поряд із цим триває процес наростання внутрішньої самотності людини, який був так яскраво зображений Кафкою, Камю, Бюхсом, Мерлем і який вражає передусім молодь. Молодіжний протест проти внутрішньої самотності, який наприкінці 60-х — на початку 70-х років минулої доби вийшов назовні, сьогодні витіснений в індивідуальне та колективне позасвідоме. Але від цього він не втратив своєї напруги. Більше того,

410

ця напруга значною мірою посилилася. Падає рівень народжуваності дітей, надто мало дійсно нових течій у мистецтві й науці. Деконструкція домінує над конструкцією. Іронія над попередньою культурою переважає творчу самоіронію.

Все це і може бути визначене як криза повноти життя. А така криза, що розгортається під час посилення зовнішньої комунікації, призводить до дистрофії внутрішньої комунікації, комунікації екзистенційної та неформальної між окремими особами та націями Європи.

Внутрішня ж комунікація є запорукою ментальної єдності будь-якого співтовариства. А без ментальної єдності всі інші форми єдності та комунікації поступово втрачають сенс і буттєву насиченість.

Враховуючи ці тенденції, можна припустити, що у новому тисячолітті Західна Європа за зовнішньої стабільності може прийти до фундаментальної внутрішньої нестабільності. Ця внутрішня нестабільність прихована у глибинах колективного підсвідомого, але від цього не стає менш значущою.

Як ми побачили вище, можлива внутрішня нестабільність буття Західної Європи у новому тисячолітті пов'язана, перш за все, із браком внутрішньої комунікації. Брак внутрішньої комунікації, неначе іржа, може підточувати цілісність західного Євроконтиненту. Він пов'язаний із притаманними індустріальному суспільству абсолютною конкуренцією індивідів і груп та їх спеціалізацією, які породжують відчуження у суспільствах найвищої соціальної злагоди.

З іншого боку, мова може йти про соціальні наслідки розвитку постіндустріального суспільства з його різноманітними комп'ютерними мережами, суспільства, яке все більше автоматизує різні прояви механічно-нетворчої діяльності, виштовхуючи її зі сфери людського буття. Враховуючи ментально-психологічні та екзистенціально-антропологічні характеристики нашого сучасника у Західній Європі, можна стверджувати, що це означатиме втрату сенсу буття, своєї значущості у великої кількості людей.

411

Проте за певних умов ця тенденція може перетворитися з глибинного дестабілізуючого фактора на умову і спосіб подолання внутрішньої самотності та відчуження, котрі дістаються постіндустріальному людству як хворобливий спадок людства індустріальної епохи.

І саме тут доречно згадати про специфічні риси української ментальності та культури.

Для слов'янської ментальності взагалі характерною є перевага екзистенційно-внутрішньої комунікації над комунікацією раціонально-зовнішньою. Така перевага часто-густо приводить до специфічного слов'янського месіанізму, що в найбільш яскравій формі проявляється у росіян. Цілком природно, що Західна Європа у ХХІ столітті з недовірою та острахом дивиться на залишки та метаморфози цього месіанізму. Адже протягом ХХ століття безпосереднім наслідком месіанізму був тоталітаризм з його зневагою до особи, права, свободи, легітимності.

Однак чи завжди перевага екзистенціального спілкування над раціональним та прагматичним призводить до месіанізму в його тоталітарних виявах? Ні, — якщо в ментальності народу перевага екзистенційного спілкування врівноважується здатністю до світоглядної толерантності й синтетичності.

Саме така здатність є — як ми намагалися довести вище — споконвічною архетиповою рисою культури українського народу. Світоглядна толерантність українця означає повагу до чужого, акцент на моментах єдності, а не чужорідності. І якщо майже до кінця ХХ століття ця толерантність була слабкістю, то тепер вона стає силою, адже саме світоглядна толерантність є необхідною передумовою існування постіндустріального людства.

Спираючись на загальнослов'янську перевагу екзистенціального спілкування та власну світоглядну толерантність, Україна може запропонувати Західній Європі конструктивні способи розв'язання глибинних суперечностей її життя у ХХІ столітті.

Україна не може без Європи. Ні тепер, ні в майбутньому. Україні потрібна Європа — як могутній стабілізуючий фактор: економічний, соціальний, політичний. Це на сьогоднішній день стало аксіомою.

412

Але чи не можемо, заглядаючи у завтрашній день, сказати: Європі потрібна Україна. Як джерело оригінальних світоглядних орієнтацій і споконвічних засобів взаємодії, що могло б оживити внутрішню комунікацію західноєвропейських культур та сприяти пошукові нових сенсів у житті особистостей цих культур.

І хто знає, може, завдяки саме українській толерантності та синтетичності Західна Європа зуміє поєднатися зі Східною в нову життєздатну спілку, яка — всупереч вироку О. Шпенглера — у ХХІ столітті стане лідером постіндустріального світу?..

Вирішальною мірою це залежить від творчої консолідації українства задля соціально-економічного, політичного й культурного відродження рідного краю.

## Висновки

Етноантропологію можна розуміти як розділ філософської антропології, що вивчає світоглядно-екзистенціальні особливості етнонаціональних спільнот, а також умови та принципи комунікації між ними. На відміну від етнографії та етнології, які досліджують переважно зовнішньо-емпіричні прояви етносів і націй, етноантропологія спиняється передусім на їхній світоглядній специфіці, доводячи її розгляд до розуміння архетипів національної культури - фундаментальних світоглядних основ цієї культури, які є головним об'єктом дослідження етноантропології.

Архетипи національної культури - то глибинний результат внутрішньої, духовної комунікації особистостей тієї чи іншої нації. Вони являють собою світоглядні основи, на яких базується культурно значуща творчість будь-якого представника нації, а також її переживання.

Можна виокремити такі основні архетипи української культури: персоналізм, світоглядну толерантність і синтетичність, кордоцентризм та глибинний оптимізм. Розгортання цих архетипів у творчій діяльності дає Україні можливість увійти в європейське та світове співтовариство постіндустріальної доби.

413

## ЗАПИТАННЯ

- Назвіть основні ознаки етноантропології та предмет її дослідження.
- У чому полягає відмінність архетипу колективного позасвідомого від архетипу культури?
- Охарактеризуйте основні архетипи української культури.

## РЕКОМЕНДОВАНА ЛІТЕРАТУРА

Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

Бичко А. К. Риси характерології української нації // Етнонаціональний розвиток України. К., 1993.

Бичко І. В. Український національний характер: персоналістський підхід // Філософсько-антропологічні читання'96. Випуск 2. К., 1997.

Бубер М. Проблема человека // Два образа веры. М., 1995.

Варзар І. Етнічна антропологія // Мала енциклопедія етнодержавознавства. К., 1996.

Крымский С. Б. Культурные архетипы, или Знание до познания // Природа. 1991. № 11.

Кульчицький О. Світовідчуття українців // Українська душа. К., 1992.

Леви-Строс К. Руссо — отец антропологии // Первобытное мышление. М., 1994.

Табачковський В. Г. Людина — Екзистенція — Історія. К., 1996.

Хамітов Н. Українська ментальність: постімперське та постіндустріальне буття // Розбудова держави. 1995. № 10.

Хамітов Н. Феномен архетипів національної культури // Хамітов Н. Самотність у людському бутті. Досвід метаантропології. К., 2000.

Янів В. Проблема психологічного оксиденталізму України // Мандрівець. 1994. № 1.

414

## Післямова

Ми завершили розгляд доволі широкого кола питань, що стосуються світу людини. Чи цей розгляд є вичерпним? Безумовно, ні. Позаяк вичерпати його уповні можна хіба що в разі, коли цей світ перестане існувати. (Та й то сумнівно.) Допоки ж світ людини існує, кожна нова генерація долучатиме до нього свої здобутки, радощі, а також свої сум'яття, страждання й страхи.

Ми намагалися принаймні "урівноважити" перші та другі у читацькій уяві. Нам хотілося переконати терплячого Читача, що, за всієї неоднозначності, проблематичності й уразливості своєї, людина:

чимало знає,

чимало може зробити доброго,

а якщо так, то

їй є на що сподіватися.

Якщо ж маємо на що сподіватися, то наші нащадки ще більше спізнають і ще більше зможуть "недобрити".

...Отже: "Якщо!" - так відповідали спартанці посланцям од війська, котре нахвалялося їх полонити. Прагнутимемо ж, аби те "Якщо!" було нам до снаги...

415

## Предметний покажчик

Абсолютне 21, 35, 112, 114, 218 Аналітичний теїзм 117—118 Антиномія 10 Антитоталитаризм 13 Антропний принцип 154, 375 Антропогенез 84, 85

Антропологічна ситуація 99, 100, 102, 105 Антропологічний поворот

у вітчизняній філософії 11, 12, 19, 205-207, 368-369

у філософії та в спеціальних науках про людину 81—84 Антропологія 11 — 14, 16—36, 40—41

закономірність розвитку 41—44  
і громадянська етика 47, 171 — 177  
і етика 45, 214—221  
і релігія та мораль 46, 98—119  
і сцієнтизм 125—126  
і теологія 52, 98—118  
і філософські науки про людину 17—23, 44—53, 80—95  
і функціоналізм 127, 128, 133  
періодизація 11-14, 17-36, 40-44, 74-76, 122-137  
як термін 16-17, 19—20, 22, 29-36, 49, 51-52  
як проміжна між біологічними та гуманітарними науками 89,  
96 Антропологія в українській думці  
Бог і людина 65  
людина і світ 11-14, 66, 205-207, 217-221, 415  
людина та історія 69—70  
ноосфера і конкордизм 73—74, 161  
основні періоди розвитку 11—12, 19, 65—74  
специфіка 62—63  
філософія серця 70-73, 211-212, 220, 297-298

## 416

Антропологія загальна 11—14, 16 - 23, 36, 40 - 41  
Антропологія історична 35, 56  
Антропологія класична та післякласична 10, 16—36, 53—57,  
122-156, 158-177, 180-198, 200-223, 225-241, 264-269,  
281-296  
Антропологія культурна 31—33 Антропологія негативна 12, 23—29 Антропологія педагогічна 13, 34—35  
Антропологія позитивна 12, 26—28 Антропологія політична 33—34 Антропологія права 35  
Антропологія природничо-наукова 48—49, 84—89 Антропологія релігійна 35 Антропологія соціальна 29, 32  
Антропологія структурна 31, 32, 83 Антропологія театральна 35 Антропоцентризм 10, 23, 24, 36, 37 Архетип  
колективного позасвідомого 404 Архетип національної культури 403—406  
та архетип колективного позасвідомого 404  
та загальнолюдське 404 Архетипи української культури 406—409  
Безум 94-95, 145  
Бог 9, 62-64, 98, 99, 102, 105, 106, 109, 110, 112-116, 118, 119,  
151, 211, 216, 319 Бог— Інший 113, 114 Боголюдина 106 Божественна першопричина 99 Буття 21, 27, 130, 154,  
181 - 184, 205, 221, 222, 227, 237, 263, 283,  
285 - 288, 327, 328, 330, 332, 333, 335  
Відкрите суспільство 240, 288—295  
Відчуження 91, 227, 228  
Відчуження (релігійне розуміння) 114—115  
Відчуття 192  
Всезагальний стан світу 349—350  
Тендер 269  
Тендерна антропологія 269  
Номо  
Номо ludens 144  
Номо politicus 144  
Номо sapiens 84, 85, 126, 141-142, 342-345, 354-355, 359  
Номо faber 142

## 417

Гуманізм 9, 10, 11, 25, 28, 112-113, 151, 160, 296, 310, 324, 325,  
326, 337 Гуманістичний спосіб пізнання 371—376  
Деконструкція 234, 240  
Десублімація 193—194  
"Дзеркало Природи" 117, 153, 154  
Діалогічність 166, 227-228, 239  
Діяльність 142, 183-185, 187, 213-218, 235, 238, 282, 286-287,  
299, 309, 314-316, 325-326, 331, 335-336, 340-355, 366— 376  
Добро 211-216, 297-299, 325, 415  
Досвід 90, 91, 330  
Дух 13, 21, 72, 93, 101, 117, 142, 154, 185, 186, 190, 191, 193, 198,  
200-222, 325, 385 Духовне та душевне 208, 270—271

Екзистенціалія 153, 218, 251, 255, 284, 332  
Екзистенціальна антропологія 11—14, 16—19, 28, 29, 114—115,  
140-156, 248-250  
Екзистенційно-комунікативна легітимація 254—255 Екзистенційно-особистісна легітимація 253—254  
Екзистенція, екзистенційне 140-156, 229-231, 269, 289, 293,  
300, 313-316, 336, 402, 405 Екзистенція та психіка 248—249  
Екстерналізм-інтерналізм (у розумінні пізнання) 362—365 Есенція 140, 142-146, 151-152, 155, 313-316  
Етика 45-47, 170, 173, 217, 218, 221, 222, 238, 311  
Етика науки 373—375  
Етноантропологія 400—413  
Етологічна особливість людини як живої істоти 86  
Життєвий світ людини 232, 238,309—310 Життя в напруженні 102—104  
Зло 101, 211-216, 326  
Індивідуальність 24, 28, 158, 161, 287, 325  
Інститут суспільний 30  
Інтелект 289, 291, 294-295, 298-301, 327-334, 336-337  
Інтерсуб'єктивність 92, 159-170, 228, 232, 239-240, 309-310,  
337 Існування 140-155, 192, 229-230, 293, 297, 332, 336-337  
Комунікативна дія 233, 241 **418**  
Комунікація 158-166, 170, 175, 221, 222, 226-240, 244, 250—  
259, 325, 327  
Комунікація внутрішня 250—252, 260 Консенсус 171 — 173 Консенсус конфліктний 33, 174 Кордоцентризм  
220, 296—299, 408 Космофізика 153 Культура 13, 29-33, 57, 123, 126-128, 131-133, 158, 180, 181,  
188, 194, 198, 236, 282, 285-286, 290, 324, 333, 337, 368, 402-  
409  
Логос 113  
Любов 144, 153, 206, 218, 220, 272-279  
дружба 275—276  
еротична 273—277  
і сексуальність 274  
пристрасть 274—275  
співтворчість 277—278  
цілісність 276—278  
як буттєтворення 278  
як світо-творення 279  
як співтворення 278—279 Людина як "бажальна машина" 131 Людиномірність науки 368—371  
Людиномірність уявлень про природу та соціум 18, 19, 122, 126,  
368-369  
Макрокосм 18  
Метафізична доба 324, 327-333, 336—338  
Мікрокосм 18, 208  
Мова  
і дискурс 387-389  
"новояз" 387-389  
як генеративна лінгвістика 383  
як "домівка буття" 384—386  
як мова індивіда 381  
як система 382, 392  
як структура 382  
як теорія мовної дії 383—384  
як тип і характер 382  
як член сім'ї мов 382 Мови інтерпретаційний образ 383 Мови функції  
сигнально-комунікативна 396  
символічно-презентативна 394—395  
симптоматична 394  
**419**  
Мовна подія 392  
Мовна система 392  
Моральність 199, 214, **215, 216, 217—222**  
Надія 115, 206, 218 Надсублімація 191 — 193 Ноосфера 12, 223  
ідея порядку 340—341  
і проблема людини 353—354

і "утруднення людства" 345—347  
концепція 343—345  
ступені розвитку уявлень 348—349  
сутність 12, 343, 345, 353  
форми впорядкування світу 341—343  
Образ людини 10, 327-328  
в добу модерну 10, 125, 126, 127, 128  
в добу постмодерну 10, 27, 94, 134-138, 152-154, 221-222  
та культурний стереотип 124, 125 Онтогенез людини 85, 177  
Онтологія 11, 205-206, 221-223, 325, 327-328, 332-334, 337 Оптимізм глибинний 408 Особистість 200, 207, 217-218, 222, 230, 240, 256-257, 267, 273, 279, 283, 321, 326, 329, 335  
Персоналізм як архетип української культури 406—407  
Постметафізична епоха, постметафізика 331—334, 336, 338  
Постмодерн 10, 221, 222, 286  
Постмодернізм в антропологічному знанні 128—138  
Права людини 171-176, 181, 194-198  
Практика 23, 213—217  
Принцип корисності в людському світовідношенні 351—353  
Природа 180, 192, 194, 197-198, 340-347, 349, 351-353, 354  
Природа людини 10, 17, 183-184, 190, 192-194, 202, 203, 227, 283-284, 287-288, 290-294, 297-299, 325, 326, 329, 330-332  
Просвітництво 12, 285-288, 291-293, 329, 330, 335 Психіка 248-249  
Раціональність 328-330, 332-334, 336  
класична 140-142, 144-147, 285-288, 325-331, 340-343 некласична 135, 190-194, 200-220, 288, 290-291, 294-296, 358-376  
Ресентимент 259, 262  
Рефлексія антропологічна 162, 217, 222  
Розум 141-142, 285, 289, 294, 340-354  
**420**  
Сакрум 112 Самотність 12, 244—250  
зовнішня та внутрішня 244—247  
екзистенційна 246  
як предмет психології та екзистенціальної антропології 247—250 Самосвідомість 17-18, 22, 118, 154, 184, 206-221, 282-285, 296, 299-302, 328-329, 330, 335-336 Sapiens-demens 144—145 Свідомість 31, 91, 94, 103, 133, 142, 205, 206, 214, 282-285, 290-292, 299-302, 330, 332  
Світогляд 11, 160, 162, 171, 173, 196, 206, 341, 366, 368-370, 391 Світоглядна синтетичність 408 Світоглядна толерантність 407 Свобода 9, 125, 127, 133, 136, 195, 199, 211 Сексуальність 274—275 Сенс буття людини 317—321 Смерть 103-104 Смісловиттєве 11, 12 Стать 264-280 Страх 114, 153  
Структуралізм 131, 200, 208, 214, 284, 287, 297-298 Сублімація 10, 12, 188-194 Суспільне, суспільство 13, 30, 127, 173-174, 177, 185, 187, 189, 193-197, 256-257, 347, 351-352, 365-367 Сутнісні властивості людини 12, 16, 22, 120, 128, 134, 136—137, 140-154, 184-187  
Сутність 140, 142-143, 145, 153, 154 Сутність людини та проблема історичності 122, 124, 126—127, 129-130, 132, 133, 136-137 Сцієнтизм — антисцієнтизм 358—362, 365  
Творчість 199, 211-222, 277-280  
Техніка, техноморфізм 24-25, 126, 127, 128, 187, 191-192  
Толерантність 28, 167, 177, 259  
світоглядна 304  
та персоналізація 256  
як вихід за межі самотності 255—260 Тоталітаризм 13, 195-197, 257, 259, 387-389 Трансцендентне і трансцендентальне 304—305 Трансцендентальна комунікація 309—311 Трансцендентальна прагматика 309—311 Трансцендентальне обґрунтування знання 305—313 Трансцендентальний суб'єкт 305—309 Трансценденція 21, 218 Трансценденція "потойбічна" та "поцейбічна" 311—313  
**421**  
Трансцендування 99, 100, 229, 329, 330, 337  
Фавстова людина 11, 258—259, 336 Філософія статі 268—269  
та тендерна антропологія 269 Франкфуртська школа 360  
Цілепокладання неявне і явне 313—316  
Цілепокладання як спосіб людської **трансценденції 313—316**

Чоловіче та жіноче 264—280 Чоловічість та жіночість 270—271  
як духовне та душевне 270 Чуттєве поривання 21  
"Я - Інший" 158-177, 221-222, 228, 390, 394, 396

## 422

### Іменний покажчик

Августин А. — 91, 109—110,  
120

Аврелій М. — 42, 46 Автономова Н. С. - 301, 338 Адорно Т. - 360, 380, 386 Мер Дж. - 386 Альберт К. — 34  
Анаксимандр — 181 Андрос С. І. - 242 Апель К.-О. - 170, 237-238,  
310, 311, 361 Арентс Г. - 34, 174, 195 Арістотель — 33, 42, 44, 45,  
302, 318, 327, 328, 340, 363 Архелай — 45 Ассель Г. — 34

Баланд'є Ж. — 33, 37

Барт К. - 55, 113, 114, 120,  
398

Барт Р. - 113, 130 Бахтш М. М. - 227 Бейнтендейк Ф. — 20 Бекон Ф. — 198 Бенвеніст Е. — 398

Бенедікт Р. — 32 Бергсон А. — 55 Бердяев М. - 55, 110, 111,

202, 246, 261, 266, 268-269,

275, 280, 318, 405, 414 Бернал Дж. — 362 Бистрицький Є. К. — 252, 261,

322, 338

Бичко А. К. — 414 Бичко І. В. — 414 Бінсвангер Л. — 35, 37 Біркенбайль С. — 33 Блок М. — 56 Блох Е. - 115

Боас Ф. — 30, 32 Бовуар С. де — 149 Бодрійяр Ж. - 27, 37, 166 Бодуен де Куртене І. А. — 382 Бокль 149 Больк  
Л. — 20 Больнов О. - 11, 20, 34, **136**—

**138**, 152-153, 156, 249, 251,

261 Бондар С. В. — 63

## 423

Бохеннан П. — 31 Браччолі П. — 47 Брендаль В. — 382 Брецінка В. — 34 Бродський І. О. — 398 Бруні Л. —  
47 Бруннер Е. — 113, 114 Брюс А. Ліггл — 156 БуберМ. - 11, 35, 53, 55, 111,

213-214, 218, 224, 227, 242,

310, 400, 414 Булатов М. О. - 5, 37, 355 Булгаков М. — 175—177 Булгаков С. Н. - 120 Бульгман Р. — 55

Буркхардт Г. - 191, 192, 198,

234, 235, 361 Бьолер Д. — 170 Бьоме Я. — 110

Вайль П. - 149, 150 Вайтхед А. — 116 Валері П. - 148 Вальверде К. — 120 Вальденфельс Б. — 166 Варзар І.  
— 414 Вебер М. - 316, 360 Ведін І. Ф. - 322 Вейнінгер О. - 269, 270, 280 Вермірш Е. — 31 Вернадський В. І.

— 44, 73, 87,

343, 344, 345, 347-349, 355 Винниченко В. — 47, 67, 69,

70, 73, 77, 161 Віко Дж. — 47 Віндельбанд В. — 56 Вітгенштейн Л. — 310 Володимир Мономах — 63

Габермас Ю. - 233, 242, 261, 309, 310-312, 386

Гадамер Г. Г. - 11, 310, 338

Гайдеггер М. - 11, 24, 25-27, 34, 55, 57, 91, 103, 130, 193, 203-205, 208, 209, 231, 250, 262, 293, 310, 319, 332,  
338, 360, 381, 384-387, 389, 394, 397

Гайдєнко П. — 215

Галілей Г. - 43, 48, 66, 363

Гаммер Ф. — 35

Гарнцев М. А. — 301

Гартман Н. - 16, 55, 182

Гарфінкель Х. — 401

Гасманн О. — 20

Гваттарі Ф. — 386

Гвіччардіні Г. — 47

Гегель Г. В. Ф. - 41, 44, 45, 49, 51, 52, 58, 59, 70, 147, 161, 189, 203-204, 255, 309, 318, 330, 331, 342, 350, 355,  
408

Гейзінга Й. — 143

Геккель Е. — 56

Гелен А. - 29, 30, 40, 57, 85, 95, 180, 187, 312

Гельвецій К. А. - 43, 49, 50, 59

Гердер І. Г. — 57

Гессе Г. — 13

Гете Й. В. - 258-259, 350

Геффнер Г. — 96

Плберт Дж. - 361

Глюксман А. — 34



Гоббс Т. - 43, 49  
Гоголь М. В. - 70, 71-72, 77, 405  
Головко Б. А. - 37, 249  
Гольбах - 49, 342  
Гомілко О. Є.- 191, 198  
Горак Г. І. - 224  
Гордер Ю. — 12  
Горський В. С. — 63, 64, 72, 77  
**424**  
Горфункель О. Х. - 43, 59 Грайс П. - 383 Григор'ян Б. — 37, 138 Гроцій Г. — 66 Грушевський М.С. — 67, 69, 70  
Гумбольт В. - 391, 398 Гумільов Л. М. — 351, 356 Гуревич П. С. — 57, 59 Гуссерль Е. - 19, 20, 91, 310, 360 Гьосле В. - 217, 221, 309, 310, 322 Гьоффе О. - 35  
Данило Заточник — 63  
Данчева О. В. — 247, 248  
Дарвін Ч. - 40, 56  
Дейвіс Б. - 120  
Дейк Т. А. ван - 233, 242  
Декарт Р. - 43, 48, 52, 59, 66, 130, 141, 162-167, 176, 235, 285, 302, 305, 306, 330 Дельоз Ж. - 26, 27, 38, 128, 130, 131, 360, 386 Демокріт — 342 Дерріда Ж. - 128, 130, 132, 333, 334, 360, 386 Джеймс В. — 186, 318 Дільтей В. - 20, 40-41, 43, 44, 55, 56, 59, 227 Діоген Лаертський — 45, 46, 59  
Добронравова І. С. — 377 Доброхотов А. Л. — 338 Донченко О. — 407 Достоевський Ф. М. — 110, 215-216, 319  
Драгоманов М. П. — 67—68 Дріш Г. - 20 Дротянко А. Г. — 377  
Ебелінг Х. - 310 Ебнер Ф. - 310 Евріпід — 394 Ейкен Р. — 19 Екзюпері А. — 203 Еліаде М. — 151 Елкана Й. — 361 Енгельс Ф. — 55 Епіктет — 42, 46 Епікур— 45  
Єльмслєв Л. — 382 Єрмак В. — 407 Єрмоленко А. М. — 170, 178, 242, 261, 322  
Загороднюк В. П. — 37, 322, 356  
Зенон Елейський — 46 Зизаній Л. — 66 Зіммель Г. — 40, 55  
Іванов В. П.- 96, 207, 217, 222 Іксюль Я. — 20 Ільїн І. П. — 138 Іоан Екзарх — 63  
Йонас Г. — 37  
Кальвіно І. — 10  
Кальтенбрунер Г.— 34  
Кампанелла Т. — 342  
Камю А. - 55, 258, 318, 320, 410  
Канигін Ю. - 265, 266  
Кант І. - 10, 17, 22, 23, 37, 49-51, 58, 60, 142, 143, 167-170, 175, 178, 208-210, 211, 213, 216, 307, 308, 311, 330  
**425**  
Капф Е. - 18, 187  
Карамзін М. — 69  
Карнап Р. — 386  
Картер Б. — 375  
Кафка Ф. - 258, 410  
Келер В. - 20  
К'еркегор С - 55, 110, 153, 200, 222, 331, 336 Кирєєвський І. В. — 53—54, 60  
Кінг О. - 346 Кіплінг — 14 Клаф К. - 33 Кнорр-Цетіна К. — 361 Князева О. - 377 Козачинський М. — 66  
Козловський П. - 26, 37, 126, 128, 129, 132-133, 136, 138 Койре О. - 362, 363, 377 Кониський Г. — 66 Кононович-Горбацький Й. — 66  
Конт О. - 40, 43, 55 Копернік М. — 64, 66 Копистенський З. — 66 Корет Е. — 35 Костомаров М. І. — 67, 72  
Кравченко О. М. — 156 Кримський С Б. — 202, 210, 218, 221, 222, 223, 224, 414 Крисаченко В. С — 96 Крістева Ю. — 130, 135 Кроковський Й. — 66 Куликов В. Б. — 37 Куліш П. О. - 72 Култаєва М. Д. — 37 Кульман В. — 310 Кульчицький О. — 11, 20, 23, 37, 150, 258, 404, 414 Кунт. - 361, 363, 377 Кюр В. - 34

Лазарев Ф. В. — 156  
Лакатос І. - 363, 364, 377  
Лакруа Ж. — 55  
Ламетрі Ж. О. - 43-44  
Ландман М. — 32  
Левінас Е. - 166, 178, 221,  
222, 224, 261 Леві-Строс К. — 31, 83, 87,  
154, 159, 161, 164, 165, 176,  
177, 219, 376, 414 Лейбніц Г. - 342, 389 Лемберг Е. — 33 Леруа Е. — 343 Ліпсій Ю. — 66 Лой А. М.- 301, 377  
Лоренц К. — 20, 29 Лосев О. - 215, 398 Лукач Д. - 338 Лукман Т. — 35 Лукрецій — 42 Лук'янець В. С. - 153,  
156,  
338  
Луначарський А. В. — 349 Льовіт К. - 29, 30 Льотар Ж. - 135, 333, 334,  
360, 386  
Мазепа І. — 69 Мак'явеллі Н. — 47 Малахов В. А. — 217, 224 Малеев К. С. - 37 Малиновський Б. — 30 Малкі  
Дж. - 117 Малявін В. В. — 138 Мамардашвілі М. К. — 162,  
291, 301, 338 Манн Т. — 149 Маркс К. - 30, 43, 56, 146-  
147, 180, 185, 189, 216, 312,  
351-352, 356 Маркузе Г. - 29, 359, 360  
**426**  
Марсель Г. — 11, 55 Маскал Е. - 116, 120 Матезіус В. — 382 Мей Р. - 35 Мейє А. - 382 Мелкі Л. — 361  
Менжулін В. І. — 300, 301 Мерло-Понті М. — 55, 361 Мертон Р. - 362, 363 Мец Й. - 115-116 Мід М. - 32  
Мірандола Дж. — 9, 10 Моїсеев М. М. - 348, 356 Мольтман Ю. — 115 Монтень М. - 145, 163-164,  
166, 176, 177 Мор Т. - 342 Морен Е. - 33, 145, 156, 194,  
198  
Мотрошилова Н. В. — 338 Мудрагей М. С. - 301 Муньє Е. - 11, 55, 312  
Наливайко Д. — 66  
Нансі Ж.-Л. - 152, 156  
Нідам Дж. — 362  
Ніцше Ф. - 20, 26, 55, 57, 111, 130, 143, 187, 190, 193, 198, 258, 319, 331, 333, 336  
Новаліс Ф. — 56  
Ньютон І. — 66  
Озатовська Л. В. — 156 Орлик П. — 69 Ортега-і-Гассет Х. — 55, 193 Оруел Дж. - 388 Остін Дж. — 383  
Панас Мирний — 187 Парсонс Т. — 30  
Паскаль Б. - 49, 100, 142, 145,  
201, 336  
Патнем Х. — 302 Пауль Г. - 381  
Печчеї А. - 217, 345-347, 356 Піко делла Мірандола Дж. —  
9-10  
Пірс Ч. - 310 Платон - 140-141, 146, 209,  
304-305, 318, 327, 328, 347,  
373-374 Плеснер Г. - 11, 19, 29, 40,  
57, 95, 153, 160, 304, 322 Погодін М. — 69 Подорога В. О. — 398 Поляні М. - 315, 377 Попович М. В. - 302,  
377, 378 Поппер К. - 146, 156 Портман А. — 20, 86 Потебня О. О. - 391, 398 Пригожий І. - 130, 372, 377  
Прокопович Т. — 66 Пролеєв С. Б. — 29, 37, 224 Пружинін Б. І. — 377  
Рабле Ф. - 182 Радкліфф-Браун А. — 30 Райл Г. - 302 Ранер К. - 35, 115 Рассел Б. - 386 Реттансі П. — 362  
Рижко В. А. — 302 Різниченко В. — 77 Рікер П. - 34, 172, 174, 176, 178, 198, 242, 256, 257, 261 Ріккерт Г. —  
56 Ріффель Г. — 33 Рогатинець Ю. — 66 Розанов В. - 220, 280 Розенталь І. Л. — 375 Ромбах Г. — 33  
**427**  
Рорті Р. - 117, 153, 154, 156 Роттен Е. — 34 Ротхакер Е. - 29, 32 Рубинштейн С. - 205-206,  
273 Руссо Ж. Ж. - 145, 164-168,  
176, 177, 219  
Сартр Ж.-П. - 35, 55, 148,  
149, 151, 152, 156, 310, 319,  
336, 380  
Свінборн Р. - 117, 120 Сегеда С. П. - 96 Сенека - 42  
Сент-Екзюпері А. — 26, 203 Сепір Е. — 388 Серіо П. — 387, 388 Серл Дж. - 302 Симоненко В. — 161  
Ситниченко Л. А. - 228, 237,  
242  
Сігов К. Б. - 224 Сковорода Г. — 18, 22, 38, 70,  
71, 77, 211-213, 217, 224,

258, 279, 407 Скот І. — 110 Слотердаjk П. — 27, 38 Собољ О. М. - 333, 338 Сократ - 40, 46, 327, 328, 331  
Соловйов Вол. — 266 Соловйов Е. Ю. - 291 Солонько Л. А. — 37, 356 Соссюр Ф. де - 382, 392 Спенсер Г. —  
55 Спіноза Б. — 43, 49, 342 Ставровецький К. Т. — 66 Сталін Й. - 161 Стратій Я. М. - 63 Стъопін В. С. - 371-  
372, 374,  
378 Суїнберн Р. — 120  
Табачковський В. Г. — 38, 156, 178, 224, 233, 242, 249, 253, 261, 262, 266, 278, 280, 302, 313, 322, 378, 402, 414  
Тейлор Е. — 56  
Тейяр де Шарден П. — 44, 87, 344, 356  
Тіллїх П. - 55, 114, 115  
Тіплер Ф. — 375  
Ткаченко К. — 149  
Тома Аквінський — 116  
Тувім Ю. - 172  
Тулмін С. - 364, 378  
Туробов А. — 377  
Уайльд О. - 215 Узнадзе Д. — 207 Уїлер Дж. - 375 Уїлсон Е. О. - 88 Уорф Б. - 388 Ушкалов Л. — 212, 213  
Февр Л. — 56 Фейерабенд П. — 360, 378 Фейербах Л. - 41, 43, 44, 49,  
52-53, 56, 58, 60, 120, 227,  
310, 312 Феттер А. — 32 Філатов В. П. — 378 Фінк Е. - 144, 268 Фіхте Й. Г. - 160, 178, 216 Флобер Г. — 146  
Флоренський П. — 187 Фогелер П. — 11 Форд Г. - 149 Фохт К. - 56 Франк С. Л. - 111, 120 Франкл В. - 35, 38,  
220, 221,  
224  
Франко І. Я. - 67-68, 77 Фрезер Д. — 56  
**428**  
Фрейд З. - 10, 20, 55, 186,  
188, 220, 249, 291, 292 Фрїдмен М. — 123 Фролов І. Т. - 375, 378 Фромм Е. - 35, 196, 266, 284 Фуко М. - 27,  
38, 94, 111, 128, 130-132, 195, 209, 210, 223, 224, 333, 360, 386 Фурастьє Ж. - 359 Фурьє Ш. - 342 Фюслайн В.  
— 33  
Хамітов Н. В. - 262, 280, **414** Хвильовий М. — 11 Хеллоуелл І. А. — 31 Хмельницький Б. — 70 Хомський Н.  
— 383  
Цицерон — 42, 46 Цїльзель Е. — 362  
Чижевський Д. - 65, 70, 72,  
78  
Швалб Ю. М. - 247, 248  
Швейцер А. - 217, 219  
Швирьов В. С - 291  
Шелер М. - 11, 13, 16, 19-22, 24, 26-29, 35, 38, 40, 57, 95, 111, 153, 182-183, 186, 190-193, 198, 200, 203, 205,  
219, 220, 223, 224, 227, 234,  
235, 259, 262, 267, 288, 304,  
312, 322  
Шеллінг Ф. В. Й. — **54—55** Шестов Л. - 55, 110, **111** Шинкарук В. І. - 3, 11, 12, 38,  
205-206, 218, 224, 272-  
273, 280  
Шіллер Ф. — 350 Шлік М. - 386 Шопенгауер А. — 54, 55, 142,  
143, 147, 331 Шпенглер О. — 413 Шпет Г. - 64, 77 Штірнер М. — 319  
Юдін Б. Г. - 375  
Юнг К. Г. - 55, 148, 266, 270,  
280, 403-404 Юринець В. — 11 Юркевич П. Д. - 70, 71, 78,  
297, 302  
Яворський С. — 66 Янів В. - 414 Яннарас Х. - 177, 178 Ярослав Мудрий — 63 Ясперс К. - 11, 55, 229-230,  
245, 247, 250, 262, 309, 310,  
318, 319 Яценко О. І. - 217  
**429**

**Філософія:** Світ людини. Курс лекцій: Навч. Ф56 посібник / В. Г. Табачковський, М. О. Булатов, Н.  
В. Хамітов та ін. — К.: Либідь, 2004. — 432 с ISBN 966-06-0278-2.

Звідкіль і хто ми, куди йдемо? Щопильніш вдивляєшся у світ, то глибше осягаєш себе. Посприятити такому самоосягненню  
— мета навчального посібника, пропонованого групою дослідників Київської світоглядно-антропологічної школи.

Людина у розмаїтті її виявів — розумових, учинкових, комунікативних, мовленнєвих, духовних і душевних,  
усвідомлюваних та неусвідомлюваних, жіночих і чоловічих, загальнолюдських та етнонаціональних; у її тяжінні до  
іманентного й трансцендентного... Як це розмаїття поєднується в таїні, віддавна іменованій "сутність людини"?

Що зробила людина зі світом? Став він царинною розуму ("ноосферою") — чи "антисвітом" її владних зазіхань,  
перетворився на "несвіт"?

Над цими та іншими питаннями розмірковують автори посібника.

Для студентів, викладачів, аспірантів.  
ББК 87я73