

**Окса М. М.**

**ЗАХІДНОЄВРОПЕЙСЬКА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ:  
КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АСПЕКТ**

**УДК 141.319.8(4-15),,19”**  
**ББК 87.3(4)**  
**О-52**

Рецензенти: С.Л.Катаєв, доктор соціологічних наук, професор  
Б.Ф.Сагалаков, кандидат філософських наук, доцент

Друкується за ухвалою кафедри педагогіки і педагогічної майстерності  
Мелітопольського державного педагогічного університету  
імені Богдана Хмельницького  
(протокол № 16 від 06.05.2015 р.)

Окса М.М.

**О-52** Західноєвропейська філософська антропологія: категоріальний аспект /  
Микола Миколайович Окса. – Мелітополь: Видавничий будинок  
Мелітопольської міської друкарні, 2015. – 114 с.

В монографії досліджуються проблеми Західноєвропейської педагогічної, культурно-філософської та релігійно-філософської антропології другої половини ХХ століття. Розкриті ідейні витoki та завдання філософської антропології, принципи антропологічної інтерпретації та суспільна відповідальність.

Призначена для наукових працівників, викладачів вишів та студентів.

**УДК 141.319.8(4-15),,19”**  
**ББК 87.3(4)**

## **Зміст**

**Розділ 1. Предмет сучасної антропології**

**Розділ 2. Методи сучасної антропології та їх характеристика**

**Розділ 3. Ідейні витоки та задачі**

**Розділ 4. Людина як «недостатня істота»**

**Розділ 5. Плюрастична етика**

**Розділ 6. Принцип антропологічної інтерпретації**

**Розділ 7. Культурно-філософська антропологія**

**Розділ 8. Релігійно-філософська антропологія**

**Розділ 9. Суспільна відповідальність філософської антропології**

## Вступ

У XXI столітті концепційне людинознавство виходить на передові позиції. Завдяки йому стрімко змінюється свідомість людства, набираючи рим універсальності, повноти та цінності. Розглядаються контури сучасної антропології – вчення про людину та її життя як утворення ціннісних. На відміну від інших антропологій, в особливості від фізичної, яка традиційно має назву «антропологія», сучасна антропологія включає їх у свій склад, але при цьому не постає як їх сума. Аналогічно, як і людина, не представляє з себе простий набір її систем, органів, душевно-духовних аспектів тощо. Сучасна антропологія є цілісним людинознавством, невичерпним джерелом розвитку якої б то не було науки про людину, основою для розуміння її життя та призначення на землі.

Метою монографії є розкриття концепцій сучасної Західної антропології, яка має вплив на підготовку нового фахівця в її сфері, а також і на підготовку нового вчителя. Вказана концепція дає можливість розробити антропологічний підхід у циклах різних дисциплін, системі безперервної освіти, професійної підготовки вчителів (спеціалістів інших напрямків і рівнів). На наш погляд, сучасна антропологія потрібна для наступного;

- по-перше, «оживити людину», тому що вивчення будь якого, навіть простого явища, за частинами не дає цілісного уявлення про неї. Проблема полягає в тому, що в цій сумі не знаходиться «клейка речовина», що дає життя тому прояву, який вивчається (відомо, що вузькі фахівці бачать лише свою проблему, а не людину в цілому);

- по-друге, показати людині шлях від тваринного інстинкту до ситуації Людини, розкривного свій унікальний, притаманний особистості і виключний дар, котрий кожний з нас може принести життю. Це означає, що в кожній людині може зазвучати його тіньова нота космічного вираження; по-третє, зрозуміти, що кожне мановіння життя треба розпочинати не «з праха, в

прах», а одухотворити чистотою, світлом і любов'ю які, як і кров у судинах людини, важливі для повноцінного життя та реалізації його сенсу;

- по-четверте, підготувати такого Вчителя, який пізнає самого себе і на цій основі буде займатися самовихованням, постійною самоосвітою і самоудосконаленням, навчаючи цьому своїх вихованців близьких йому людей.

Існують й інші думки з цього приводу. Їх як раз і може знайти в нашій монографії.

З кінця XIX – початку XX століття у науковій рефлексії здійснюється своєрідний антропологічний поворот – проблема людини стає чи не основою для більшості вчень. Так і філософія на місце людини як представника людства становить індивіда, який у своїй неповторності та унікальності не підпадає під загальне визначення. Замість цього постає проблема безпосереднього існування людської особистості, виникають багатоваріантні ірраціоналістичні концепції (С.К'єркегор, А.Шопенгауер, Ф.Ніцше, А.Бергсон, З.Фрейд), які домінуючими рисами людини проголошують позарозумові властивості: почуття, волю, підсвідомість, інтуїцію. Виникає антропологічна філософська школа (М.Шелер, А.Гелен, Х.Плеснер), яка ставить за мету поєднання конкретно-наукових досягнень з цілісним філософським осягненням людського життя. Цю традицію продовжують прагматизм, структуралізм. На неповторності духовного самовизначення людини («екзистенції») наголошують екзистенціалізм і персоналізм.

Вихідним пунктом вирішення антропологічної проблеми є питання про те, що вважати суто людським в людині, чим саме обумовлений особливий, лише людині притаманний спосіб життєдіяльності. Розуміння сутності людини пов'язане з визначенням характеру взаємозв'язку і взаємодії природного, соціального і духовного в людському існуванні. Історія людської думки налічує безліч постановки та розв'язання – так звані натуралістичні (біологізаторські) концепції, домінуючого рисою яких є уявлення про людину як таку, чиє життя обумовлене виключно біологічними чинниками (соціобіологія, соціал-дарвінізм, евгеніка, теорія Мальтуса,

фрейдизм тощо). В межах цих теорій проблема антропосоціогенезу вирішується як прямий наслідок еволюційного вдосконалення живих істот. Однак біологічними чинниками не можна пояснити відмінність соціального життя, духовність людини та ін.

На відміну від біологізаторських теорій релігійні концепції підкреслюють надприродний характер людського буття, а саме те, що вищим буттям є Бог, він же й першопричина світу і виникнення людини.

Сучасні філософська думка пропонує також концепцію космічного походження людини (О.Чижевський, В.Вернадський, Т.Шарден), де поява людини пояснюється не тільки як наслідок біоеволюції Землі, а людина постає як природно-космічна істота. І Аносов наводить приклад про те, що виходячи з так званої аксіологічної шкали за формулою «по кожній антропологічній лінії пробивається і зростає людське», відомий французький природознавець, філософ, антрополог П.Тейяр де Шарден формував образ людської групи у всій його складності і багатогранності: расовій, етнологічній, анатомічній. Природознавство і технічні науки можуть обіцяти своїми відкриттями величезні економічні ефекти, значне полегшення людської праці тощо. Але, як зазначає О.Невмержицький, «тільки суспільні науки спроможні «зачепити за живе сторонніх спостерігачів і активних учасників «перетворення Природи, оскільки вони власне своїм статусом зобов'язані з'ясовувати і спрямовувати соціальні інтереси людей».

Діяльнісна концепція походження і сутності людини аналізує механізм трансформації біологічного в соціальне в єдині антропогенезу з соціогенезом, в якому виникає новий спосіб життєдіяльності – соціальна практика. Праця, соціальність, здатність до мовного спілкування, поява свідомості є основними чинниками появи людини. Такі трактування деяких філософських напрямів, які представлені марксизмом, абсолютизують роль суспільних відносин у детермінації людини. Отже, крайнощами є не лише біологізаторство, але й соціологізаторство, тим більше що людина – ще й культурно-історична істота, яка поєднує в собі універсальності й

унікальності, стає здатною до самодетермінації, до вільної і творчої діяльності, іншими словами – отримує вимір духовності.

Духовне в людині (безкорисливий пошук істини, здатність до морального вибору, до переживання прекрасного, до творчості, наявність свободи волі та глибинної самосвідомості) не є лише суспільнокорисною здібністю та засобом пристосування до природи і суспільства. Воно є самоцінним і лежить в основі людського «Я». Людина – єдине творіння у світі, яке усвідомлює скінченність (смертність), тому її життя для неї самої виступає як проблема. Для людини, яка мислить, творить, думка про скінченність власного існування є нестерпною, якщо не знайдено духовний зміст цього існування. Проблема сенсу життя виникає як потреба певного виправління власної присутності у світі, у своїй долі та призначення. Таємниця людського життя полягає не в тому, щоб лише жити, а в тому, як і для чого (чи для кого) жити.

Самоцінність індивідуального «Я» не можна розчинити повністю в інших цінностях. Призначення та сенс життя індивіда в першу чергу полягає в тому, щоб відбутись як людина. Це і саме має назву духовної еволюції, саморозвитку людської особистості, її власний вибір.

Розуміння людської цілісності як єдності трьох іпостасей – біологічної, соціальної і духовної – допомагає людині відповісти на запитання, що означає «жити по-людськи», не просто сито, не просто відповідально, не просто духовно – а так, щоб фізична досконалість, соціальна зрілість і внутрішня духовність постійно взаємодоповнювати одна одну. Духовність саме й забезпечує зв'язок мікрокосмосу і макрокосмосу, через діалог своєї унікальності зі світовою універсальністю людина йде до вищого сенсу життя людського, бо воно можливе лише в єдиному ланцюжку «людина – людство – природа». В антропологічному вимірі людина розглядається як універсальний світ соціального буття, що складається в міру її входження у самобутню цілісність своєї життєдіяльності, в єдину духовну дійсність соціалізації.

Відомо, що кожний новий етап розвитку людини, нації, суспільства й держави виявляє нові здобутки людини й нові втрати. Адже всесвітня історія людини є нескінченним шляхом до себе, до своєї самореалізації, свого самовизначення, до своєї свободи. А кожне людське життя є складовою цього нескінченного процесу самореалізації вільної людини, самоіснування людини у суспільстві, у всесвітній історії як духовного, вільного, творчого суб'єкта.

У межах соціально-філософської антропології спостерігаються або виділяються певні закономірності цього процесу:

- закон антропологічної орієнтації суспільства і суспільного так чи інакше втілює в собі інтереси, цінності людини, служить їй;

- закон хвилеподібності суспільного життя: суспільні чинники, створені людиною для розв'язання своїх проблем, відчужуються від людини, потім знову підпорядковуються їй;

- закон зростаючих масштабів «оберненості» суспільства: в міру розвитку людини та суспільства масштаби цієї «оберненості» суспільства проти людини збільшуються, а тиск суспільства на людину посилюється;

- закон збереження, нерозчиненості людини у суспільстві: за будь-яких форм та масштабів підкорення її суспільним інститутам людина не розчиняється у суспільстві, зберігає себе як тотальність, як суб'єкт;

- закон нелінійності розвитку людини в суспільстві: у всесвітній історії немає односпрямованого процесу сходження та розвитку, і цей процес містить відхилення, багатоманітність форм, супроводжується не лише досягненнями, а й втратами;

- закон відносності розвитку свободи та творчості людини; відкидається якесь абсолютне розуміння свободи та творчості, вони сприймаються відносними величинами, пов'язаними з конкретно-історичними умовами розвитку людини із суспільства; свобода і творчість людини не в минулому і не в майбутньому, вони у кожному моменті буття людини;



- закон зростання ролі людини у суспільстві, історії, полягає у зростанні антропологічного детермінізму у всесвітній історії.

Людське самовизначення окреслюється в даному випадку як почуття, так і здатність людини до реалізації своїх намірів, прагнень до вдосконалення самої себе, як процес розкриття на індивідуальному рівні всіх потенцій суспільного буття. Це – розкриття людськості, вияв специфічних особливостей, характерних рис певного стану суспільного розвитку. Людське самовизначення – усталена самореалізуюча система з чітко визначеними процесами прийняття потреб та інтересів як складових компонентів життєдіяльності.

Усвідомлюючи достойні сфери життя і діяльності людини, яка росте і розвивається, переживає і мисле, творить саму себе і оточуючий світ, педагогіка як педагогічна антропологія зможе знову набрати свого образу. Про кризу педагогіки ХХ століття, як теоретики, так і практики. Поворот до розуміння внутрішнього світу вчителя і учня, до набуття культури внутрішньої і зовнішньої можливий в межах педагогічної антропології.

В сучасних вченнях про людину актуалізується якась наскрізна й традиційна для всієї історії філософії антропологічна тема, що відображає суттєві сторони людської життєдіяльності. Філософія здавна розглядала і пояснювала людину не лише в її включеності у всезагальні та обов'язкові для неї об'єктивні налаштування як складову частину космічного, природного й соціального цілого, але й на рівні відомої її самостійності та незалежності від цих сфер, як початок, творчого і формувального впливу на них. Говорячи по іншому, в історії філософії в тій чи іншій мірі та в різних формах постійно проявляв себе специфічно антропологічний підхід до пізнання її пояснення людини і світу. Сутність цього підходу принципу і філософії, якщо відволіктись від всього конкретного своєріддя його історичних форм і виділити найбільш суттєві та загальні його риси, зводяться до спроби визначати основи і сфери «власне людського» буття, людської індивідуальності й суб'єктивності, розглядувати людину як міру «міру всіх

речей», з неї і через неї пояснювати як її саму, так і сенс і значення оточуючого світу, зрозуміти людину як творця культури й історії, в світлі тої чи іншої специфічної здібності. Насамкінець, антропологічну філософію характеризує прагнення виділяти в якості спеціального предмету пізнання також і окремого людського індивіда в найрізноманітніших вимірах і характеризуючих його природу якостях.

В залежності від того, яка якість людини визнавалась визначальною для його суті, антропологічна філософія від античності й до наших днів набирала найрізноманітніших форм, виступаючи у вигляді раціоналістичних, спіритуалістичних, гносеологічних, натуралістичних, іраціоналістичних, етико-аксеологічних, біопсихологічних та інших концепцій людини. Відповідно творча активність і самостійність людини затверджувалась посиленням на її розумовість, божественне походження та безсмертя душі, її пізнавальну здібність, природну біопсихічну та ірраціональну самостійність, її здібність надавати речам певного сенсу і значення тощо. Враховуючи таке багатоманіття форм антропологічної філософії, було б помилковим розглядати і характеризувати її за зразком лише однієї з її різновидів, наприклад впливової в сучасній філософії біологічної антропології. Конкретне місце і дійсне значення тієї чи іншої антропологічної концепції може бути вірно визначено перш за все шляхом виявлення того, як і наскільки успішно в ній реалізується схарактеризована нами вища загальна і принципова для антропологічної філософії методологічна настанова.

Матеріали до розділів 3,4,5,7,9 надані доцентом Далекосхідної академії фізичного виховання (Російська Федерація) Анатолієм Олексійовичем Кусакіним, за що йому висловлюємо щире подяку.

Антропологічний підхід до пізнання людини і оточуючої її дійсності знайшов свій прояв і в сучасній ідеалістичній філософії, в персоналістських, екзистенціалістських і власне філософсько-антропологічних ученнях. Наша монографія присвячена характеристиці й аналізу не всієї сучасної

Західної антропологічної філософії, а лише того різновиду, який носить назву філософської антропології та найбільш чітко виражає її природу і специфіку.

### **Розділ 1. Предмет сучасної антропології**

Синтез людинознавства почав активно розвиватись з 80-х років ХХ століття. Під людинознавством розуміються всі знання про людину: буденні, наукові, релігійні та ін. В межах людинознавства особливе місце почала займати антропологія, що розвивалась в декількох напрямках. В назві «антропологія» вкладений смисл.

Термін «антропологія» вперше вживає грецький філософ Арістотель (384-322 рр. до н.е.). Він назвав антропологами людей, які вивчають природу людини [16, с.40]. Однак слово «антропологія», у вузькому смислі, вперше в літературі появилась в чисто аналітичному марбурського вченого Мангуса Хундта в 1501 р. Так пройшла підміна одного смислу поняття іншим. Для нас же стає очевидним, що обидва підходи в історії були корисними, тому що пізніше стали джерелами сучасної антропології.

Термін «humanitatis» (гуманістичні науки) був внесений в епоху раннього Відродження італійськими гуманістами XV ст., котрі віднайшли його у Цицерона (римського діяча I ст. до н.е.); він означав «рівне вивчення всього, що складає цілісність людського духу». Відзначимо, що за своїм походженням поняття «гуманістична» і «антрополог» надзвичайно близькі (грецьке *antropos* і латинське *homo* – людина; *humanitas* – освіченість, духовна культура). В XVI ст. цих вчених почали називати гуманістами. Похідний термін «гуманізм» як позначення цього руху методу раннього відродження вперше застосував, очевидно, в 1808 р. німецький педагог Ф.Нітхаммер, друг Шиллера і Гегеля.

В західно-європейській науці XVI-XVII ст. склалось двоїсте розуміння терміну «антропологія»: з одного боку, наука про людську психіку (душу), з іншого – наука про будову людського тіла. Вживання терміну «антропологія» в різних значеннях продовжувалось і в XVIII-XIX ст. В 1728 р. Е.Чемберс

визначав антропологію як вивчення тіла і душі, і законів, котрі управляють їх з'єднанням. На цій основі Д.Дідро і Д.Аламбер підготували знамениту французьку «Енциклопедію, або Систематичний словник наук, мистецтв і ремесел ...» (1751-1780). В ній антропологія визначена як «трактат про людину» як вся сукупність різних наук про людину. В 1818 р. у місті Вільно вийшов невеличкий твір місцевого лікаря Ясинського «Антропологія про якості людини, фізичні та моральні». В 1824 р. Карл Бер опублікував у Кенігсберзі «Лекції з антропології» у 3-х частинах, які орієнтовані на вивчення фізичної природи людини.

Використання поняття «антропологія» в дусі Арістотеля як вивчення психології і душевної сутності людини було характерним для представників німецької класичної філософії XVIII – початку ХІХ ст. І.Канта, І.Фіхте, Г.Гегеля, Л.Фейєрбаха та ін. І.Кант в 70-і рр. XVIII ст. читав курс антропології для студентів, який став одним з улюблених. За Кантом, питання «що є людина?» – основне питання філософії [16, с.245]. Саме він першим постановив задачу створення системи людинознавства як світогляду.

Остання праця І.Канта «Антропологія з прагматичної точки зору» (1798) містить міркування проте, що зробила з себе людина сама, і збоку залишається фізіологія, тобто те, що зробила з людини природа. Цей твір близький за напрямом, котрий зараз називають культурною антропологією. На його думку, призначення культури – зробити людину головним предметом пізнання і головною цяткою прикладання знань.

В ХІХ ст. термін «антропологія» почав використовуватись в релігійній філософській літературі. Французький філософ Мен де Біран (1766-18240 у праці «Нові досвіди антропології» розвивав ідеї християнської метафізики. Він відрізняв ступені людського життя – тваринну, людську, божественну, вираження яких є, відповідно, відчуттєві почуття, воля і любов [16, с.357].

М.Бердяєв у своїй праці «Смисл творчості Досвід оправдання людини» (1916) писав, що істинна антропологія може бути обґрунтована лише на відкритті про Христа. Світовий факт явлення Христа – основний факт

антропології. Лише після Христа можлива вища антропологічна свідомість. В цій праці Бердяєв Використовує терміни релігійна антропологія, язичницька антропологія, гуманістична антропологія, християнська антропологія, христологічна і антихристологічна антропологія. Кінець XIX – початок XX ст. історики філософії характеризують як «антропологічний ренесанс» [2, с.248].

В цей час складається рух у західній філософії – сучасна філософська антропологія. Але одночасно йде становлення антропології як науки про біологію людини. З'явилась фізична антропологія, яка вивчала людину тілесну, природню, натуральну. Потім у першій половині XIX ст. з'явилась нова тенденція, розглядати в межах антропології такі дані притаманні різним групам людей, в основному відсталим, варіантів культури, соціального і політичного устрою, тобто етнографічних особливостей.

Англійський етнограф Едуард Тайлов визначив антропологію – як науку про людину і про цивілізацію [16, с.641]. Професор-петербурзького університету Е.Петрі запропонував вивчати в межах антропології людину як індивідуальний і як соціальний організм. Складовими частинами її вважати – анатомію, фізіологію, психологію, етнографію, етнологію, соціологію. Таким чином, антропологія почала розумітись не як цілий напрямок наукових досліджень.

В останні роки поняття «антропологія» починає широко використовуватись для позначення багатьох різних наукових дисциплін з добавкою пояснюючих слів, наприклад психологічна, педагогічна, філософська, культурна, соціальна, політична, економічна, медична, історична та ін. Сам термін «антропологія» (грецьке «антропос» - людина, «логос» - вчення, тобто наука про людину, людинознавство) має невизначено широкий сенс, який допускає різноманітні трактування. В сутності, всі науки про людину можна об'єднати в межах одної науки, інтегрованої антропології. Її джерелом, в широкому плані, можуть слугувати гуманітарні і природничі науки, які вивчають і описують людину. У вузькому плані, джерела

інтегративної антропології її безпосередньої складові різні напрямки антропології і її основа – інтегративна психологія людини (психологічна антропологія).

Усвідомлюючи інтегративну антропологію людини, корисно звернути увагу на різні підходи до визначення вказаних складових частин вітчизняних вчених:

- Я.Рогінський, М.Левін: «антропологія як галузь природознавства, видає походження і організацію людини і його рас» (1960);

- В.Гінзбург: «антропологія – наука про природню історію людства аж до сучасності» (1963);

- В.Алексеев: «антропологія – наука про мінливість біологічних якостей людського організму і просторі і часі» (1979);

- І.Аносов: «антропологія – наука про походження та еволюцію людини ... визнаною як реальне людинознавство» (2004).

До середини 90-х рр. ХХ ст. мало сенс узагальнене визначення антропології як галузі природознавства, яка вивчала походження і еволюцію тілесні організації людини, мінливість її фізичного типу в часі і просторі, законах і факторах цієї мінливості. Однак складові частини інтегративної антропології не лише фізична, етнічна, конституційна антропології. В наш час антропологія ніби вінчає природознавство і починає своє існування в новому змісті. Один із засновників вітчизняної антропології професор Московського університету В.Богданов ще в 1876 р. на урочистому засіданні Московського університету говорив: «з антропологією природознавство не є тепер якимось особливим островом, відділеним прірвою від інших наук часто людських, якщо можна так виразитись, тобто тих що стосуються найвищих, найзахоплюваніших для розуму боків його природи, його історії та існування». Професор розумів, що за антропологією велике майбутнє, і, можливо, поза межами природничонаукового підходу. Завдяки їй можуть стертися чіткі межі нищим і вищим, тілесним і духовним, природничонауковим і гуманітарним ... Як бачимо, думка вітчизняного

вченого дев'ятнадцятого століття може слугувати одним із джерел інтегративної антропології.

Кінець ХХ ст. все частіше характеризується таким поняттям, як «синтез». Нагромаджений величезний досвід Східних і Західних наукових шкіл, величезний обсяг знань про людину і її життя. Важливо здійснити синтез цього цінного багатства людства. Але синтез не може належати одній людині або групі високообдарованих людей. Синтезаторами можуть виступати всі передові представники людства від видатного вченого до творчого вчителя та учня. Прикладом тому є діяльність Реріхів як синтезаторів величезного духовного знання і одного з боків сучасної антропології.

Людству відкривається поступово наука всіх наук і книга всіх книг. Великі вчителі, найпередовіша частина людства, змогли донести до кожного із нас їх, зміст. Будучі одночасно філософії, культурологами, психологами і педагогами, вони усвідомили велику педагогіку посвячення. Це педагогіка спирається на цілісне людинознавство, представлене в священних книгах: Ведан, Упаніпадах, Біблії, Авесті, Корані, Вітасофських текстах, Коббалі, і донесені до нас О.Айванховим, Є.Блаватського, Г.Гурджієвим, А.Подводним, А.Клизовським, Є.Реріх, Е. і М.Профетами, І.Калінаускасом, К.Ушинським та багатьма іншими. Вони повідали нам, що людина живе не лише в світі, обмеженим її матеріальним існуванням. Вона іноді відвідує світ, котрий нас творив. І цей світ подібний матеріальному, але не тотожній йому. Відомий вираз Гермеса Трисмегиста: «Те, що внизу, подібне тому, що вверху, а те, що вверху, подібне тому, що внизу». Істинна наука визнає інший план знання, область великої таємниці, непізнаного, володіння вищого розуму. Кожний з нас може стати учнем у цих володіннях.

На наш погляд, антропологія як цілісне людинознавство розвивається за двома напрямками: як синтез наук про людину (інтегративна антропологія) і як концепційне цілісне людинознавство, котре спирається, на модель людини як цілісного утворення (сучасна антропологія).

У першому напрямі, як в калейдоскопі, можна розгледіти різноманітні узорі, що з'являються при з'єднанні численних наук, що вивчають людину і проголошують свої права на провідну роль в інтеграції людинознавства (наприклад ідея Б.Ананьєва про психологію як синтезатор знань про людину). На сьогодні найбільш конкуруючими є філософія (філософська антропологія) і психологія людини (психологічна антропологія). Ситуацію в подібному випадку можна назвати як прояв суми антропологій.

Однак в даний час багатьма вченими антропологія розуміється не як конкурентна наука (антропологія як фізична антропологія) і не як калейдоскоп наук про людину, а як новий концепційний напрямок наукових досліджень. При цьому, на наш погляд, найбільш продуктивною є спроба повернутись до джерела і відновити антропологію як єдину науку (вчення) про людину як цілісне утворення.

На шляху до такої антропології цілісне концепційне людинознавство уявляється нам перехідним етапом. В цьому випадку сучасну антропологію буде визначати первісно не синтез різних антропологій, а модель людини як цілісне концепційне людинознавство (сума антропологій). Воно представлене не лише науковим знанням, а спирається на «Живе Знання», представлене священними текстами, езотеричним знанням, потаємним знанням святих і мудреців Сходу і Заходу, які вийшли із всіх верств суспільства, релігій, рас і націй, щоб скрізь служити людським душам, де в цілому є потреба. Живе знання має загальну основу, а не відмінні деталі, що вносять різнобій в розум людства. Живе знання як істинне учіння в притаманній для нашого часу формі включає в себе в зжатому вигляді науковий пласт, не обмежений особистою свідомістю вченого або представників однієї з наукових шкіл.

Цілісне концепційне людинознавство завжди під час індивідуального усвідомлення передбачає появу авторської Я-концепції, тобто «відносно стійкої, в більшій чи меншій мірі усвідомленої системи уявлень і індивіда про самого себе, яка переживається ним як неповторна, на основі якої він будує свою взаємодію з іншими людьми і становиться до себе». Я –



концепція може привести до цілісного, хоча і не позбавленому внутрішніх протиріч, образу самого себе. В традиційній психології, наприклад пропонується складова Я: реальне Я (уявлення про себе в давній час), ідеальне Я (те, яким суб'єкт повинен би стати, орієнтуючись на моральні норми), фантастичне Я (те, яким суб'єкт бажав би стати, якби це виявилось можливим) тощо. Однак з точки зору цілісного концепційного людинознавства мова не йде про суму складових Я. Мова йде про авторські Я – концепції, котрі унікальні, неповторні, які не зводяться до статистичного списку ідей, але прагне повністю відобразити повноту існування людини і його взаємодії з оточуючим світом, зі Всесвітом.

Найбільш повною вважається цілісна концепція Гермеса Трисмегіста (більш 3 тис.років до н.е.), названа Таро – система уявлень про місце людини у всесвіті і про передбачуваність його особистості долі. В наш час найповнішою, на наш погляд, є концепція Я есмь, а також концепції, обґрунтовані О.Айванховим, І.Аносовим, І.Калінаускасом, С.Невмержицьким, Т.Троїцькою, П.Успенським та ін. Сучасна антропологія в якості цілісного концепційного людинознавства своїм предметом має людину і її життя як утворення цілісні. Саме на розуміння величезного людського мікрокосмосу спрямовані дослідження сучасних антропологів. Їх цікавить істинна картина світу людини та її перебування наодинці з великим світом – Всесвітом.

Підводячи підсумки розділу, відзначимо, що у XXI ст. відійде обмежене розуміння антропології як галузі біології, фізіології, природознавства. Буде розвиватись, по меншій мірі, два напрями антропологічного знання. Перший напрям пов'язаний з інтеграцією наук про людину, зі створенням антропологічної системи наук або з появою інтегративної антропології. Але при цьому підході наукове знання обмежене певною парадигмою, тому воно обмежене. В науках знаходяться лише частково необхідне (пошукове) знання. Для проблеми людини і її ситуації – це не глибинне а поверхнєве

вирішення зовні, причому охоплюється, вершина айсбергу всієї людської цілісності.

Другий напрям пов'язаний з відродженням єдиної антропології, яка оформлюється при посередництві цілісного концепційного людинознавства. Воно, в свою чергу, виникає на основі моделі людини, як цілісного утворення і сприяє розвитку авторських Я – концепцій. Звідси стає зрозумілим, що цей напрям виводить дослідника на шлях самоудосконалення, що цей напрям виводить дослідника на шлях самоудосконалення, а його послідовників – на шлях самопізнання і самовиховання.

Обидва напрями зближують те, що антропологія заявляє про своє існування на новому рівні і в новому змісті. Можливо, ці два напрями йдуть назустріч один одному. Якщо в першому напрямі вимагається від дослідників велика освіченість, то у другому – від вченого, навіть працюючого відособлено, перш за все мудрості, яка не є результатом освіченості людини, а високий рівень розвитку свідомості та гармонії її внутрішнього світу.

## **Розділ 2. Методи сучасної антропології та їх характеристика**

Визначення предмету сучасної антропології (вся людина і її життя як утворення цілісні) і складання цілісної програми (моделі) її розуміння – можливість для появи цілісного концептуального людинознавства. Пошук його створення веде до переконання в тому, що всі відомі методи інших наук про людину обмежені неповним людинознавством. Як в психології, так і в педагогіці, так і в інших науках об'єкт дослідження розбивається на дрібні аспекти відразу ж на першому етапі його вивчення. Вважається, що загальне уявлення можливе на основі дослідження вказаних аспектів тому, «що цей процес лише починається з деякої варіативності змісту, методів та педагогічних технологій» [15, с.200].

На наш погляд, одним із головних методів сучасної антропології може стати метод інформаційно-психоенергетичної рефлексії. Його суть у тому,

що визнається факт: у людині всі аспекти і сили неподільні; їх розділяють тільки для того, щоб краще осмислювати і розуміти. Сьогодні на людину обрушується лавина інформації з приводу наступних проблем: що таке людина? Що собою представляє фізичний всесвіт і Космос, у яких вона живе? Які еволюційні процеси відбуваються з людиною сьогодні і куди вона йде? Яке суспільство необхідне для прогресивної самоevolюції людини та ін.? Навколо цих проблем вибудовуються різні теорії. На етапі «інформаційної лавини» необхідно самовизначитися у виборі джерел людинознавства і «просіяти» їх через психоенергетичну (емоційно-почуттєву) сферу – свій внутрішній світ.

Метод інформаційно-психоенергетичної рефлексії припускає приведення усвідомлення інформації про людину як цілісне утворення через кілька етапів. Суть принципу: інформація з різних джерел, пов'язана з одержанням знання про людину як цілісне утворення, накладається на емоційно-почуттєву сферу людини, що «обробляє» інформацію енергетично. Можливе повернення свідомості як до однієї і тієї ж інформації кілька разів, так і можливе залучення все нової і нової інформації. Психоенергетична сфера людини як би просіває знання, залишаючи лише необхідне для рішення визначеної задачі, для самовизначення в кожній конкретній ситуації. Лише інформаційна рефлексія призводить до цинізму, і лише психоенергетична рефлексія – до перезбудження. Інформаційно-психоенергетична рефлексія організує структуру переживань, що наближена до точки координат (самосвідомості). З неї йде керування поведінням, переживаннями, мисленням, взаєминами і тощо. Зникає всеїдність, тобто поглинання далекої Інформації і непотрібної психічної енергії, що можуть бути не засвоєні людиною. Самовизначення у хвилюваннях, відповідальність за їхній вибір є головною рушійною силою людського існування.

Згідно Калінаускасу, у внутрішньому світі людини існує дві частини: галузь купленого, яка легко ламається, і галузь виробленого, яка не руйнується навіть під гіпнозом, тобто проробленого «живого знання»

Збільшення другої галузі робить людину незалежною від «Батька» (культу особистості, релігійних сект, сторонньої особистості тощо) [10,с.224]. Постійна внутрішня робота і співробітництво «і день, і ніч» дає можливість настроїтися на свій унікальний ритм звучання у Всесвіті, а потім удосконалити його.

Іноді людина стає інформаційно всеїдною. Тому необхідний деякий перекодовуючий механізм, який би дозволив сприймати інформацію без обмеження входу і без руйнування цілісності простору свідомості людини. Виникає турбота про самосвідомість, про самовизначення і скорочує інформаційну всеїдність. У кожної людини в підсвідомості є колосальна напруга, тому що протягом багатьох років сприймалося багато непотрібної інформації. Тому сьогодні виник психологічний момент, пов'язаний не з пізнанням, а з переживанням. Саме переживання сколихне той обсяг інформації, що почне «працювати» на нагальні потреби людини. В якості інформації пропонується цілісне людинознавство, не редуковане до вузівських психологічного, культурологічного, парадигмально-антропологічного і педагогічного підходів. Метод інформаційно-енергетичної рефлексії виступає їх концептуально-системним вираженням, відбиває цілісність і повноту нового світогляду, що задає зміст людського буття. Він ґрунтується з методом якісних культур (І.Н.Калінаукас). Виникає розуміння на основі осяяння і великої підготовчої роботи з добору інформації.

Метод якісних структур дозволяє всебічно пізнати будь-яку цілісну систему. На початковому етапі збирається загальна уява про систему, безліч, на перший погляд, не пов'язаних між собою знань, а головне почуттєвих відчуттів і емоційних вражень (етап сприйняття «серцем - душею»). Це етап універсального знання. На другому етапі виділяються його основні аспекти цілісності (аспект організації - фізичний організм, аспект функціонування - свідомість, аспект зв'язку – психоенергетика, аспект координації цілого – самосвідомість ). Потім проводиться глибинне вивчення кожного виділеного

аспекту. Розглядається його цілісність. При цьому враховується, що всі аспекти взаємовпливають один на одного, взаємодіють і взаємопроникають. Це етап приватного знання. Заключний етап – дослідження проводиться з погляду центру - координуючого і керуючого аспекту, звідкіля все і виникає (створиться). Це найважливіший етап дослідження, тому він повинен бути відносно завершеним. На ньому відбувається дотик до першого джерела, істина як би відкривається, а розуміння виникає миттєво.

Згідно Калінаускасу відкриття стабільної самосвідомості (координуючого аспекту людини, її храму) допомагає уникнути ситуації сум'яття, труднощів зробити вибір, нерішучості. Вона дає стан найглибшої медитації - постійного усвідомлення того, що відбувається «зсередини і зовні» і обов'язково призводить до прояву технік, технологій («технос» - мистецтво, уміння), до пошуку шляху поліпшення якості життя. На даному шляху виникає: розуміння (проблема існує), пізнання (проблема має причину), надія (проблему можна вирішити), звільнення (вирішення проблеми) [9,с.18]

Іншими словами, при використанні методу якісних структур виявляється Я-концепція. Всебічно розроблена І.Н.Калінаускасом, в якій виділяється три блоки: «Я як Я» (зберігає самототожність), «Я як Ми» (опис прихильностей, включення себе як частину чогось). Перший блок запитується в останню чергу, для проникнення в «Я як Я» необхідна велика підготовча робота. Цей блок ще названий «Порожнеча». Останній блок, навпаки, більш легкий для розуміння, тому що припускає з'ясування того, що в людини є, що вона бачить, чує, любить, може ... Цей блок має потребу в наповненні переживаннями і названий «Повнота». Середній блок «Я як інший» виявляє ілюзії (людина «начебто б» себе знає). З'являється необхідність третього голосу в діалозі з внутрішнім і зовнішнім світами. Завдяки знайденому інструменту важливі пізнання і цього блоку. Звідси, на I етапі відбувається освоєння «Повноти» (тобто переживається і збирається необхідна інформація про людину). На II етапі усвідомлюються всі аспекти

цілісності відбувається діалог і тотожність з ними. На III етапі, можливо, наступить повне усвідомлення самого себе, виходячи з точки порожнечі («Я як Я»), Однак останній етап не має межі в розумінні людини як цілісного утворення [9].

Метод інформаційно-психоенергетичної рефлексії і метод якісних структур можуть стати головними в сучасній антропології. Пізнання починається з універсального і доходить до приватного, а в результаті – виявляються координуючі аспекти. Крім того, метод самознання в основі якого лежить глибинна медитація, також є засобом добування справжнього цілісного людинознавства. Саме він дає можливість одночасно вивчити, зрозуміти, осягнути, відкрити і бути впевненим в наближенні до істини. Р.Джонсон говорячи, наприклад, про один із методів самопізнання – сприйняття духовного аспекту, розмірковує: «Людині з глибин її несвідомого може з'явитися свідоме бачення, якщо більше не треба чекати, що цю істину повідомлять інші, і не потрібно доводити іншим її існування. У визначений момент Ви пізнаєте її за допомогою свого власного відчуття. Ми дізнаємося про те, що ми і так уже знаємо на несвідомому рівні. Кожна інформація, пережита як подія, вносить нову якість у нашу цілісність. Повинен бути реальний вплив інформації на людину – саме це є основою самопізнання і самовиховання. Словесно-логічна інформація, що не зіштовхується із суб'єктивним переживанням, існує окремо від людини, людина нею не користується. Суб'єктивне переживання істини народжує Віру. Віра закріплюється на основі служіння новим цінностям. Віра це особистісно вільне самовизначення людини щодо духовної і моральної сторони життя. Віра – від повільно усвідомлений рух свідомості (за М.Бахтіним), Воля і Знання одночасно [16, с.84].

Віра і здатність оцінювати реальність із глибин людської істоти. Якщо Людинознавство відкриє глибинні істини про внутрішнє і зовнішнє життя, то Віра ще більш зміцниться, виростаючи із самих глибин людської самосвідомості. Внутрішній світ неодмінно повинен спиратися на розвинуте

почуття Віри в самого себе, в існування Великої Істини і сенсу життя, у творчий процес Всесвіту і людського розуму. Віра є те, у чому людина черпає свої життєві сили, без них не може бути ні осмислення джерел людського буття, ні збагнення прийдешнього. Вірувати в найвище призначення людини – виходить, прагнути постійно розвивати свою свідомість; піклуватися про внутрішнє джерело, що ховає справжні (дійсні) наміри кожної людини. Віра допомагає відкинути усе, що не відповідає справжнім цілям. Вони завжди співзвучні нашим духовної прагненням. «Якщо особисті бажання погоджені з духовними прагненнями, то і цілі виявляються внутрішньо погодженими, і тоді творчий принцип Всесвіту зможе функціонувати безперешкодно. «Слідуючи своїм духовним поривам, ми зможемо крок за кроком втілити свою найбільшу мету в житті. Втілити свою життєву задачу», - вважає Б.Бреннан. Набуття Віри, заснованої на Чуттєзнавстві, є найважливішою умовою людинознавства. Перемога Людини «проситься по лику Землі, змітаючи перешкоди силою віри, що не може бути позбавлена свого безсмертного права першонародження».

Віра є духовною здатністю, що веде людину до розуміння справжнього Початку самого життя. Віра поєднує людину з Нескінченим і Вічним та дає свої плоди: Любов, Мудрість і Силу. Вона ж на етапі переконливості і довіри стає палкою інтуїцією, що допомагає розкрити таємниці Життя, віра є здійснення очікуваного і впевненість у невидимому. Дотик до цілісного людинознавства призводить до пробудження духовних здібностей людини. Це надзвичайні стани свідомості, наприклад, вже інтуїція дає невиразне відчуття знання, неясне знання про те, що відбудеться. За нею лежить галузь вищого почуттєвого сприйняття - сприйняття нашими первинними почуттями, розширеними за звичайні межі (зором, слухом дотиком, смаком, інтуїцією). Вище почуттєве сприйняття відкриває: безпосереднє знання (новітнє почуття), що дає повну і специфічну інформацію безпосередньо, здатність сприймати наші власні емоції й емоції інших; здатність почувати любов – відчуття любові, пов'язані з

усвідомленням більш глибокої пов'язаності з іншими людьми, ніж емоційні зв'язки. Коли діють усі ці почуття, людина здатна усвідомлювати себе «тут і зараз», тобто почуття служать усвідомленню, а усвідомлення переводить нас в дійсний момент. Досліджуючи вище почуттєве сприйняття, Б.Бреннан вважає, що воно знаходиться в сфері інформації, яка не сприймається, що у звичайному стані мозок відбирає як несуттєву. Тому важливо навчитися відключати зовнішній шум і внутрішній шум у себе в голові і звертати увагу на більш приглушені ритми і більш тонкі відтінки життя. Вони пов'язані з глибинною життєвою енергією, завдяки якій людина функціонує. Або вище почуттєве сприйняття описується в такий спосіб. Це стан деякого містичного осяяння, що характеризується:

1. Інтуїтивне, найсильніше і зовсім виключає який би то не був сумнів. Унікальне почуття реальності: «Усе це не могло не бути».

2. Зміст переживання настільки сильно перевершує досвід і знання будь-якого, можливо, усвідомленого образу і почуття, що його походження залишається нез'ясованим. «Хіба одне серце моє в силах було породити ту жахливу правду, що потім трапилося зі мною? Як міг я її вигадати або примарити серцем? Невже ж дрібне серце моє і примхливий, незначний розум мій могли височіти до такого одкровення правди?»

3. Пережита у видінні реальність найвищою мірою упорядкована. Сутність, зміст і цінність її так несуперечливо зв'язані, що вони значно перевершують світ нашої звичайної свідомості. Усе, що бачиться, здається справжнім, тобто одночасно цілком правдивим і найвищою мірою існуючим. (Характеристика вищого почуттєвого сприйняття підготовлена Р.Лаут при дослідженні філософії Ф.М.Достоевського).

Українські психологи вважають, що при пробудженні вищого чуттєвого сприйняття треба керуватися застереженням, як можна більш спокійніше відноситися до пронизливого почуття метафізичного страху, що супроводжує надзвичайний стан свідомості; до можливого фізичного страждання і щиросердної скорботи в процесі знаходження над знанням. У



результаті прояву розглянутої незвичайної здатності - глибоке перетворення внутрішнього світу, яке неможливо описати людською мовою, тобто те, що ми називаємо набуттям цілісної культури - культури внутрішньої, а потім і зовнішньої.

Життя святих, пророків, релігійних учителів, великих сподвижників (письменників, поетів, учених, дослідників, у широкому змісті) свідчить про неприборкане внутрішнє прагнення, яке вони усвідомлювали як заклик вищих Владик, до осягнення сенсу Любові, Мудрості та Істини. Служіння надчуттєвим цінностям ставало змістом їхнього існування. В наш час кожна людина, що намагається зрозуміти сенс свого життя, відчуває в собі пробудження внутрішнього джерела істини. Тепер не потрібно поривати зі світським життям і віддалятися до кінця своїх днів у гори, щоб осягати вищу цінність Буття. Нам залишено у спадщину величезне «Почуття - Знання» святих, Учителів людства, справжніх учених типу К.Г.Юнга, для усвідомлення якого необхідні прості умови: навчальний клас, час, виділений у розкладі занять, навчальна програма і постійна участь вчителя й учня у пошуку шляху до себе.

З молоком матері кожен із нас увібрав повагу до великомучеників і святих, кожного з яких наздоганяв момент можливої спокуси, що тягне в хаос і зло, у повсякденне сіре життя. Переборовши спокусу, духовному погляду можуть відкритися таємниці буття, недоступні тим хто живе за законами матеріальному світу. Поважаючи даний вибір людини, відзначимо, однак жагуче бажання багатьох людей відчуття і знайти знову свої духовні здібності. Однією з них є саме вище почуттєве сприйняття.

Величезні зміни ідуть на Землі, серед людства, в особистому житті кожного - не звертати на які неможливо. Важливо не скотитися на шаблонне оцінювання цих змін - «погано» чи «добре». Зовсім недавно набула актуальної задача з розвитку інтелекту людини. Незабаром після неї з'являється задача з розкриття інтуїції. Павло Венеціанець вказує, що ментальний (розумовий) план незабаром стане таким же гальмом розвитку

людини, як і астральний (емоційний) план. Зараз необхідно розвивати інтуїцію, а попереду – розкриття Божественного Знання, що буде транслюватися безпосередньо від Бога через ту ж інтуїцію. Людина повинна прийти від інстинкту тварин до інтуїції надлюдини. Пройшов час нагромадження знання, тому що це ні до чого не веде. Важливо використовувати методи психоенергетичної рефлексії, якісних структур і самопізнання для збагачення цілісного людинознавства і розуміння себе самого в потоці цього Знання. Завдяки цим методам буде підвищуватися рівень свідомості людини від еліптичного, при якому висвітлюється тільки один аспект досліджуваного суб'єкт - об'єкт, до шарового, при якому розумінням охоплюється весь цілісний прояв.

Можна було б навіть запропонувати «шаровий метод» сучасній антропології. Суть його в тому, що дослідження проводиться як би в усі сторони від центра (ушир, всередину і вгору). Вектора свідомості можуть бути спрямовані в усі с координат, а довжина цих векторів може постійно збільшуватись.

Підбиваючи підсумки, наведемо міркування Гермеса Трісмегіста про те, що мудрість Богів у Єгипті не приховувалася від простих смертних, усі знання були відкритими і доступними. Але рівень свідомості людей був на недостатньо високому рівні, щоб розуміти ті високі істини, що вимагали високого рівня інтелекту. Саме так розглядається справа і зараз, тобто для розуміння істини потрібно високий рівень інтуїції, тому що інтелект сучасної людини досить високий. Перед людством стало питання про наявність чуттєзнавства, що дозволяє з точністю сканувати як будь-який аспект людського буття, так і постійно нову інформацію, яка спускається з Небес.

### **Розділ 3. Ідейні витоки та задачі**

Філософська антропологія виникла в 20-х роках минулого століття в русі, що проходив тоді загального для західноєвропейської філософії «антропологічного повороту» як визначеної течії німецької думки. Затримана

потім у своєму розвитку у роки націонал-соціалістичного господарювання і відтісна в післявоєнний час екзистенціалізмом, вона зберегла себе і в останні три десятиліття вилилась в широкий ідейний рух, який претендує на теоретичне осмислення й тлумачення сучасного знання про людину, на досягнення нового філософського розуміння природи людини. В останні роки обсяг публікацій старих і нових праці на філософсько-антропологічні теми значно зріс. Поряд з дослідженнями найбільш відомих філософських антропологів Г.Плеснера, А.Гелена, Е.Ротхакера, А.Портмана, М.Локмана, Е.Хенгстенберга та ін. з'явилися і нові узагальнюючі колективні праці, в котрих характеризуються та співставляються основні методологічні підходи в дослідженні проблеми людини, робиться спроба створення своєї енциклопедії, яка б представляла всі основні галузі філософської антропології [23; 57; 58].

Один з основоположників філософської антропології Макс Шелер (іншим родоначальником цього руху є Гельмут Плеснер) ще до другої світової війни в своїй праці «Положення людини в космосі» (1928) [63] з усією визначеністю підкреслював необхідність створення філософської антропології як основоположної науки про сутність людини. Макс Шелер накреслив тоді обширну програму філософського пізнання людини у всій повноті її буття. Він припускав, що філософська антропологія поєднає конкретно-наукове, предметне вивчення різноманітних сфер людського буття з цілісним, філософським його осягненням [80, с.11-12]. В цій праці, так само як і в великій праці Г.Плеснера «Ступені обмеженого і людина» [62], опублікованої в тому ж таки 1928 році, в космологічній перспективі розглядались деякі аспекти сутності людини в зв'язку з її відношенням до світу тварин і рослин. Цей обмежений біолого-антропологічний підхід до проблеми людини, який проявлявся у М.Шелера і Г.Плеснера, виявився не просто початковим етапом послідуєчого більш цілісного погляду на людину, а по суті тим вузьким горизонтом філософсько-антропологічного мислення,

який був успадкований їх послідовниками і залишився нездоланим і до сьогодні.

Нині, судячи з того, що зроблено представниками філософської антропології: Г.Плеснером, А.Геленом, Е.Ротхакером, А.Портманом, М.Локманом, Е.Хенгстенбергом та іншими за минуле майже століття, - можна сказати, що програма, висунута Шелером, виявилась невиконаною. Філософська антропологія, не дивлячись на деякі наукові і теоретичні знахідки, здобуті в її руслі, не змогла стати цілісним вченням про людину. Більш того, вона вилилась в окремі філософсько осмислені регіональні антропології – біологічну, психологічну, педагогічну, релігійну, культурну та ін., які за відомої принципової спільності, що об'єднує їх в межах єдиної філософської течії, виявили суттєві розбіжності як в методах дослідження, так і в розумінні характеру і призначення власне філософської антропології. Залишились нездійсненими і претензії філософської антропології на становище спеціальної, поряд з іншими дисциплінами в складі філософії або основоположної філософської дисципліни взагалі. Тут можна погодитись з О.Больновим, відомим позитивним екзистенціалістом і філософським антропологом, що філософська антропологія, не дивлячись на зростаючий приріст її послідовників, не прийшла до випрацювання такого методичного підходу до проблеми людини, який дозволив би реалізувати її претензії [58, с.23].

Необхідність філософсько-антропологічного вивчення та пояснення людини М.Шелер і багато його послідовників пояснюють перш за все тим розорюючим впливом, який сучасні природничі й гуманітарні науки мали на традиційний облік людини. В цьому зв'язку свою задачу вони бачать в тому, щоб шляхом об'єктивного осмислення і тлумачення нового наукового знання відновити цілісний філософський облік людини. Цей зв'язок антропологічного філософствування з науковим знанням про людину, її конкретно-науковий предметний характер, його принципову різницю від метафізично-апріорного та умоглядно-спекулятивного погляду філософії

минулого постійно підкреслюється і демонструється філософськими антропологами. Деякими з них філософська антропология пропонується як своєрідна філософська теорія наукового знання про людину. Однак, як про це свідчить сучасний стан філософсько-антропологічних досліджень, їх теоретичні результати, різноманітні концепції людини, які склались на їх основі, і ці задачі не знайшли свого задовільного вирішення. Вони втілюють у собі не стільки новий філософський облік людини, підказаний сучасним науковим знанням про неї, скільки різними варіантами обґрунтування якогось апріорно даного філософського розуміння людини на фактах науки.

Безперечно, успіхи біології, етнології, соціології і психологічної науки слугували важливим імпульсом до філософського переосмислення існуючих уявлень про людину, вони у певній мірі дали поштовх загальній антропологічній переорієнтації філософії першої чвертини ХХ ст. Однак величезний і пекучий інтерес до проблеми людини в той час та в наступні десятиріччя був викликаний не лише потребами чисто науково-філософського розвитку, а перш за все тими глибокими соціальними і політичними потрясіннями, котрі з особливою виразністю виявили всю слабкість і проблематичність людського існування в світі. Наслідки першої світової війни, бідність і розорення, широкий розмах післявоєнних революційних виступів народних мас сприймалися свідомістю як ознаки загальної кризи розуму і гуманності, занепаду всієї людської цивілізації. Війна в її безглуздій і нелюдській руйнації, в повному співзвуччі з фрейдистським світосприйняттям уявлялась і пояснювалась розгулом і торжеством темного підсвідомого початку в натурі людини, безсиллям розуму та людської духовності. І якщо ці настрої радикального розчарування в історії, в можливостях розумного світопізнання та світоустрою, підкріплені драматичними подіями наступних десятиліть в екзистенціалізмі, виразились в своєрідній філософській сповіді кризової свідомості суспільства, в екстатичному протесті проти відчуження людської особистості, то філософська антропология відгукнулася на цей стан речей незрівнянно більш

помірною в політичному відношенні і більш лояльною у відношенні до існуючої дійсності програмою філософського пізнання людини, оптимального соціального регулювання даної їй від природи діяльної активності.

Ідейною основою філософської антропології були перш за все філософія життя. В ній були знайдені ті принципи і позиції, на основі яких стало можливим відтворення «нового», антропологічного розуміння природи людини, за їх допомогою пропонувалось також затвердити філософську антропологію в якості основоположної філософської дисципліни. В повному унісоні з філософсько-антропологічними настановами виявилось характерне для філософії життя переконання в тому, що іншими силами інстинктивного походження. Не свідомість, дух і розум згідно з Ф.Ніцше, визначають природу людини, а безсвідоме і творче життя, плодovита, яка переливається через верх сила, темний і хаотичний надлишок інстинктів. Людина – ще не усталена тварина, «біологічна збиткова», непристосоване до тваринного існування, а тому і відкрите для яких би то не було інших можливостей. Це положення, які стали не лише вихідною основою філософської антропології, але й такими що стали істотними елементами багатьох її концепцій. Якщо відволікатись від світоглядно пантеїстичного фону філософії життя, від її культурної критики та деяких крайнощів ірраціоналістичного релятивізму, то можна стверджувати, що багато основних її методологічних принципів отримали свій розвиток і конкретизацію в філософській антропології.

Подібно до представників філософії життя, філософські антропологи розробляють свої вчення в полеміці з пануючими в кінці XIX і початку XX ст. позитивістським і неокантіанським методологізмом та гносеологізмом, висувають вимоги повернення від формальних проблем до змістовних, від дослідження природи знання до осягнення природи буття, і перш за все людського буття.

Якщо з часів Декарта пізнання розглядалось в якості визначаючого моменту різного філософствування, то філософські антропологи бачать в

ньому лише одну з функцій свідомості поряд з іншими, а саму свідомість у свою чергу як складову частину всієї цілісності людського життя, що характеризується не лише своєю розумністю, але і пофарбованої настроями, почуттями, обумовленої різного роду інстинктивними побудженнями, які зароджувались із підсвідомих основ людської душі [58, с.22]. Філософія, вважають вони, повинна відштовхуватись не лише із пізнаючого об'єкта, а з цілісного життєвого суб'єкта, з позицій якого лише і можуть бути вірно визначення місця і значення самого пізнання. Філософські антропологи говорять про всеохоплюючий зв'язок життєвих відносин, про цілісність людини, її практичну діяльність, пропонують з них пояснювати різноманітні явища культурного й соціального життя. Але під цими всеохоплюючими життєвими сферами і цілісною людиною, як правило, маються на увазі в душі філософії життя космічно-вітальні сфери і антропологічна цілісність людини поза її практично діяльних відносин зі світом природного і соціального буття. А ні, то кажучи, на чисто антропологічні основі вони прагнуть здолати апіоризм та формалізм раціоналістичної теорії пізнання, ствердити філософську антропологію в якості основоположної дисципліни, а антропологічний метод як визначаючий та універсальний метод пізнання і пояснення людини та всієї культурної дійсності.

Для розуміння природи та спрямованості сучасної філософської антропології ключовим є вчення її основоположників Макса Шелера і Гельмута Плеснера. Вони не спроста дали початок цій філософській течії, але і в значній мірі визначили її змістовний бік. В ньому були сформульовані загальна програма філософської антропології, основна проблематика, важливі методологічні принципи, низька теоретичних положень, які одержали свою подальшу розробку в працях їх послідовників. Причому, якщо Макс Шелер, який помер на початку власне антропологічного періоду своєї творчості, не міг реалізувати намічених планів, то Гельмут Плеснер, який протягом життя займався філософсько-антропологічними проблемами, не

був полишений цієї можливості і є живим свідком тих скромних результатів, до яких привело їх філософське починання.

Багатобічність та розбіжність творчості М.Шелера, серйозні відмінності, що існували між першим та другим етапами його філософської діяльності, затрудняють однозначну характеристику його вчення. Однак в зв'язку з нашою темою можна без перебільшення сказати, що центральною проблемою є філософія є проблема особистості, її надтваринної, духовної природи і що персоналістська антропологія Шелера внутрішньо пов'язана з августиніано-християнською традицією і, недивлячись на всі її трансформації, особливо в пізній період творчості, глибоко теологічна за своєю суттю. Те, що на початку говорилось про людину в освіті її відношення до Бога, її богоподібності опісля затверджується на іншому, новому фоні, в порівнянні та виявленні суттєвих розбіжностей між твариною і людиною. І якщо на першому шляху теологічного розгляду людини Шелером був випрацьований і сформульований звід положень, що стали висхідними і в значній мірі визначальними для наступної релігійної антропології (Г.Е.Хенстенберг, М.Мюлер, Ф.Хаммер), то на другому, продовжуючи аналіз проблеми на матеріалах сучасної йому біології та психології, Шелер, як це відзначив А.Гелен, порівняння людини з твариною перетворив у філософську проблему [25, с.13] і дав цим самим поштовх біоантропологічному напрямку.

Основоположна антитеза Шелера згідно якої стверджується першопочаткова і повна залежність тварини від її потягу, її прив'язаності до конкретного середовища існування, а людина характеризується як істота, вільна від безпосередньої доцільності пізнання, яка дистанційно відноситься до предмету своєї творчості, повністю поділяється А.Геленом, Є.Ротхакером та іншими послідовниками. Важливим космолого-віталістичним фоном для сучасної філософської антропології слугує незвичайно розширене психовіталістичне тлумачення ним всієї сфери живого.



В біологічній антропології А.Гелена і А.Портмана, в плюралістичній етиці А.Гелена знаходять своє пряме або побічне застосування і розвиток також й інші положення філософії Шелера: його ідея про принципову неміч духу, його вчення про так звану матеріалістичну етику.

Спираючись на результати дослідів Вольфгана Келера з людиноподібними мавпами, Шелер приходить до визначення у тварин найпростіших форм інтелектуальної діяльності так званого практичного інтелекту як форми розсудкового практико-технічного мислення. В сфері практичного інтелекту, на його думку, різниця людини від тварини несе не якісний, а кількісний характер: «Між розумним шимпанзе Едісоном, якщо останнього мати на увазі лише як техніка, - пише М.Шелер, - існує безперечно, дуже велика різниця лише в ступені розвитку» [80, с.46].

Відмовивши людині в праві біти монополюним власником інтелекту, Шелер бачить виключність людської природи в її духовності і особистісних якостях. Дух розглядається Шелером як якесь позажиттєве начало, яке наводиться до життєво-біологічної сфери і не пояснюється нею. Якщо біологічно він характеризує людину як «дезертира життя», «першого вільновідпущеника природи», то в філософсько-метафізичному сенсі Шелер баче в людині перш за все носія незалежного від вітальної сфери духу, істоту, здатну сказати «ні», розстатися життям якщо це необхідно, продемонструвати тим самим свою незалежність від велінь інстинкту. Таке розуміння особистості і духовної природи людини лежить в основі низки сучасних релігійно-антропологічних концепцій, зокрема в так званій теорії об'єктивності Г.Е.Хенгстенберга [41, с.65-84].

#### **Розділ 4. Людина як «недостатня істота»**

Теза про домінуюче значення безсвідомо-вітальної сфери людського буття і положення. Ніцше про людину як «про тварину яка ще не визначилася» слугують вихідним моментом філософсько-антропологічної концепції А.Гелена, та і для інших представників сучасної філософської

антропології. Концепції Генена можна розглядати як своєрідну спробу первинно біологічного обґрунтування специфічної, виключно для тваринного світу природи людської істоти, його вітальної передвизначеності до діяльної активності. І ця принципова відзнака людини від тваринного він встановлює посередністю порівняльного аналізу їх біологічної організації. Гелен відмовляється від шелерівського дуалізму життя і духу, хоча визнає духовність відрізнявальною людською якістю. Духовність у Гелена не є якийсь позажиттєвий початок, вона реальна можливість самої вітальної природи людини, котра реалізується шляхом довгого перетворення і розвитку даних йому біологічних посилянь. Він вважає, що не лише дух в шелерівському розумінні відрізняє людину від тварини, а що вже практичний інтелект людини – іншої, ніж у тварини, якісної властивості. Тим самим Гелен прагне запобігти шелерівській спекулятивно-метафізичному трактуванню духу і пов'язати інтелектуальну і духовну здібності людини в якійсь єдиній еволюції власне біолого-віталістичної основи.

Згідно одної з основоположних тез концепція Гелена людина є біологічно недостатньою істотою, оскільки вона дуже погано споряджена інстинктами, «незавершена» і «незакріплена» у своїй тваринно-біологічній організації. Тварина живе сомнамбулічною впевненістю, покладаючись на свої готові, дані від природи органи, людина ж в міру своєї біологічної невизначенності та незакріпленості представлена сама собі, вимушена сама розполагати собою, своїми можливостями і здібностями. Інакше кажучи, вже від природи вона вимушена до різного від тваринного способу життя. Людина «не живе», - говорить Гелен, - вона веде своє життя [27, с.18].

Гелен відкидає широко розповсюджену схему ступенів людського становлення, коли нищі ступені людського розвитку розцінюються як близькі до тваринного способу життя і лише наступні вищі ступені – як істинно людські. Така схема, на нашу думку, не дозволяє бачити, що відмінність людини від тварини визначене якоюсь вихідною структурною закономірністю, проявляючою себе на всіх рівнях її існування. Людина,

згідно Гелену, повинна розумітись як проект особливого роду вже зі ступені її органічного буття.

В цьому зв'язку важливим і суттєвим для розуміння людини відрізненням його від тваринного він вважає невідомі особливості анатомічної будови (пряма похідка, зміни позвоночного стовпа) і не здібність людини виробляти знаряддя праці, збудувати вогонь та ін., а ту його біологічну організацію, яка ніби самою природою передбачена як специфічно людська. Різницю людини від тварини Гелен баче перш за все вдосконаленні елементарних, але специфічно людських комбінацій сприйняття і рухів, у виключній своєрідності сенсомоторних рухів та процесів, які забезпечують пластичність притаманну лише людині. Одним словом, людина оголошується особливим проектом природи вже в її елементарних психічних якостях, аж до вегетативних основ.

Біологічна недоосконалість людської істоти у Гелену виражається перш за все в її неспеціалізованості, непристосуванні до людського існування. Якщо біологічна завершеність, визначеність, тобто спеціалізованість, дозволяє тварині пристосуватись до природного середовища, то людина обділена цими біологічними перевагами, виявляється з самого початку відкритою світу. Тварина виявляє вузьку регіональну по'язаність з певним середовищем, людина ж не має настільки однозначно детермінуючого її середовища, вона «відкрита світу», володіє неабиякою пластичністю, здатністю до навчання. Біологічна невизначеність і відкритість людини світу характеризується Геленом як визначаючі риси людського буття. Випавша з надійних і міцних форм тваринного існування людина опинилась перед необхідністю самій визначати себе. Щоб зберегти себе, вона повинна створити нові умови, нове середовище, придатне для її життя, вона повинна із себе самої зробити щось таке, що здатне вжитись і розвиватись у цьому штучному середовищі. Таким чином, це вихідне біологічне положення людини визначає її діяльну природу [25, с.17]. Отож біологічна неспеціалізованість і «недостатність» людини використовуються Геленом

для обґрунтування його тези про людину як діяльну істоту. Людина займає у світі таке положення, яке робить його доступним, дозволяє їй оволодіти ним.. Вона реагує на витоки буття і творчо створює світ, які на відмінну від передбачених умов людського існування є постійно такими що розвиваються живими світами культури.

Суть основної тези геленівської концепції зводиться ним до положення, яке можна виразити наступним чином: природа обумовила людину до людського існування тим, що вона не визначила його твариною. В такому формулюванні, повністю адекватно відображаючої суть антропологічної концепції Гелена, особливо чітко проявляється її негативна однобічність. Безперечно, в неспеціалізованості людиноподібного предка можна побачити своєрідну гелектичну передумову його наступного образу життя і культурної творчості, якесь негативне підґрунтя її свободи та чи нових творчих можливостей. Але це негативне підґрунтя її свободи та нових творчих можливостей. Але це негативне підґрунтя достатнє лише для того, щоб поставити антропоїда перед необхідністю в цілях самозбереження обрати інший спосіб життя. Однак воно нічого не говорить про те, що яким повинен бути спосіб життя і вже ні в якому випадку само собою не може забезпечити здійснення цього способу життя. Неспеціалізованість – це не лише умова «свободи» і «відкритості світу», але перш за все, як про це говорять самі антропологи, це ознака біологічної ущербності, недостатності, а слідовно, первісної безпорадності та несвободи. Вона не як не гарантує цьому «вільновідпущеному» природитому, що джерела багатьох проблем, у тому числі проблеми свободи, що віссю філософських суперечок ХХ століття, своїм початком ідуть у попередню епоху. Саме ХІХ ст. вперше поставило проблему свободи у загостреній формі, але відповіді на неї довелося шукати ХХ століттю.

У ХІХ ст. не тільки філософія, але й мистецтво намагається перебрати різні варіанти можливих способів життя, застосовує аналітичні методи творчості, що зближує художника з учнем. Але мистецтво лише

переконується, що воно не може знайти місця, де б людині було добре. Л.Толстой пояснює цю ситуацію так. Людина потрапила в страшний ланцюг протиріч: якщо вона хоче бути моральною, вона повинна приносити користь людям [16, с.660]. Але навколо морального буття виникають аморальні відносини, тому що праця як моральне діяння породжує навколо себе аморальні відносини: вона створює матеріальні цінності, тому людина стає об'єктом для пограбування. Навколо моральної особистості виникають відносини, що цю особистість деформують. Бажаючи зберегти плоди своєї праці, людина удається до насильства, тобто перестає бути моральною істотою.

У ХХ ст. зберігається не тільки наступність ідеї свободи, але й спрямованість філософської думки в рішенні цієї проблеми, поставленої ХІХ ст. – пошук опор для вільного існування людини у світі. Відомо, що спробу показати вихід з полону протиріч зробив марксизм: щоб зробити людину вільною, належить перетворити не саму людину, а суспільні відносини.

Не всі прийняли цю позицію, але оскільки інших спроб запропонувати варіант переходу до гармонійних відносин між особистістю і суспільством не було, у філософії виникає відчуття глухого кута, відсутності перспектив для людської особистості. У філософії і мистецтві звучить ідея кінця. М.Гайдеггер показав, як пов'язана ідея часу і буття людини. Його філософія була оголошена песимістичною, оскільки орієнтувала людину на себе. Але в той же час європейська культура не могла піти шляхом східної філософії (де теж акцентується реальність внутрішнього світу особистості і внутрішня свобода), тому що була заражена прагматизмом.

Філософія ХХ ст. вихід бачить у тому, щоб перебороти матерію духом: звучить заклик до духовності, духовного удосконалювання. Людство намагається знайти у світі натхненність, перебороти матеріальну оболонку людини. Мистецтво намагається переступити предметність, зробити її непотрібною. М.Гайдеггер повідомляє: мова є справжньою домівкою буття. Як художник, людина хоче говорити не про світ, а про те, як «Я» відчуває

світ [16, с.721]. але в підсумку ХХ сторіччя приходять до крайнього прагматизму – прагне раціоналізувати світ, побудувати, де панує інженерна думка, машина (робот перемагає людину – ця тема стає головним сюжетом масового мистецтва).

Однак чим глибше йде процес раціоналізації, тим більше виявляється протест проти нього спроба протиставити раціоналізмові ірраціоналізм, врятувати, вивести людину у своїх світоглядних основах виявилось розколота на дві частини. Не випадково М.Гайдеггер головною проблемою майбутнього (тобто нашого ХХІ ст.) бачив боротьбу духовності і бездуховності в культурі. Йде суперечка про моделі майбутнього людства. Людська самість із проблеми вузькофілософської переростає в проблему безпосередньої людської екзистенції. Тому тут треба було б вказати і на іншу передумову уже позитивного характеру, в поєднанні з якою перша дійсно може привести людину до набуття себе і свого стилю життя в світі культури. Ми маємо на увазі у цьому випадку природне походження і живу природу людини. Адже антропоїд, будучи непристосований до чисто природного існування, все ж залишається чуттєво-предметною, тваринною істотою, кровним дитям самої природи. І в цій однокровності людини з природою, не дивлячись на всю її біологічну недостатність, заключена позитивна передумова, можливість яка дозволяє людині знайти себе, створити своє штучне середовище культурної дійсності.

Дисонанс, що виник між людиною і природою, є лише вираження неможливості здійснення одного з визначеного способу існування в ній необхідності знаходження іншого, котрий би відрізнявся від чисто природного способу буття. Але сам цей спосіб може бути знайдений лише остільки, поскільки цей конкретний дисонанс не порушив якоїсь вищої початкової і принципової гармонії між природою і людиною. Генетична і фактично-матеріальна «єдиносутність» людини з природою, а в наслідок, і якась загальнопринципова її «пристосованність» до неї є тією важливою умовою, наявність якої лише і дозволяє людині використовувати матеріал

природи для створення різних форм культурного буття, трансформувати детермінацію природи в детермінацію культури, соціального життя. Це зауваження напрошується, навіть коли ми розглядаємо та оцінюємо природу людини з обраної Геленом вузькобіологічної точки зору, порівнюючи людину з твариною. Але перед нами відкриється ще більш широка перспектива філософського бачення і розуміння людини, якщо ми біологічну її організацію будемо розглядати, керуючись критеріями не лише тваринного буття, а й критеріями соціокультурного і духовно-морального походження. Такий вихід дозволить не просто констатувати недостатність людської біологічної організації, але й відзначити ті її вже «переважні» особливості, які були важливими і необхідними передумовами трудової та духовно-культурної діяльності.

На відміну від Шелера, котрий дозволив собі різкий стрибок від конкретних даних біологічної й психологічної науки в галузі найвищої матерії Гелен всіляко підкреслює своє обережне відношення до висновків метафізичного гатунку, характеризує свою філософію як емпіричну науку [27, с.41], в межах якої він задовільняється лише розвінчуванням різних нових феноменів людського буття, висловлює деякі пов'язані з ними гіпотези. Можливо, дійсно такі його наміри, але висновки, зроблені Геленом на вузькому підґрунті біолого-психологічних характеристик людської істоти, носять незвичайно широкий характер і повні неочікуваного «глибокого» метафізичного сенсу. Основні тези його філософсько-антропологічної концепції («людина – біологічно недостатня істота», «людина – діяльнісна істота») одночасно суть науково-фактичної констатації та разом з тим філософсько-метафізичні формули, визначаючі сутність людини. У першому випадку мається на увазі загальновідома недостатня оснащеність інстинктами людини, у другому – біологічна активність людського малюка, який рано володіти і управляти своїми рухами, граючи вправляти і навчати себе. В такому спонтанному самонавчанні дитини, за Геленом, кристалізується її більш пізні уміня, результатом якого є прогресуюче

оволодіння світом. Взагалі таке розтягнення конкретного факту, конкретної особливості людини в якесь загальнолюдське її розуміння досить поширене в філософській антропології явище, більш того, цей метод пізнання людської цілісності в світлі конкретної його особливості у відомому смислі становить саму суть філософської антропології.

Так склалось, що і в західній, і у вітчизняній філософській літературі в якості визначальної риси аналітичної філософії було прийнято виділяти так званий «лінгвістичний поворот» або «лінгвістичний акцент». При цьому вважалось, що аналітики поривають з традиційною філософією. Еволюція аналітичної філософії показала, що не існує абсолютного, від віку даного вирішення філософських проблем, що ці проблеми, будучи вічними, разом з тим є й історичними; їх вирішення (в тому числі і правильне) не виключає необхідності повернення до них в нових умовах, під новим кутом зору. Їх неможливо позбутися, так як це в один час намагались зробити філософа-аналітика. Серед аналітиків немає єдності як по відношенню до конкретних проблем метафізики, логіки та етики, так і у відношенні питання проте що являє собою аналітична філософія.

Подібні висновки стосуються і розуміння категорії «свободи». Здавалося б, що в рамках аналітичної філософії це поняття не обговорювалось, оскільки всі метафізичні проблеми, на думку аналітиків, не мають сенсу. Яскравим прикладом того як філософ-аналітик і антрополог поєднав у своїй творчості аргументованість, чіткість, логіку та метафізику, є Бертранк Рассел. Видатний філософ ХХ ст., соціолог, педагог, відомий суспільний діяч, логік і математик, основоположник філософії логічного аналізу, один із засновників логічного позитивізму та відомий історик філософії пропонує надзвичайно цікаве і своєрідне розуміння свободи. Він розрізняє різні види свободи: свободу як *liberty*, свободу як *freedom*, свободу розуму, свободу слова, свободу думки, свободу волі та ін.



Свобода (liberty), на думку Б.Рассела, - це свобода особистості і вона повинна поважатись, якщо дії індивіда не наносять прямо та очевидно шкоди іншим людям.

Свобода, вважає Б.Рассел, це хороший лозунг, але в людині повинна бути свобода робити деякі речі, хоча і не всі. Не може бути широко розповсюдженої свободи без влади закону, бо там, де немає закону, тільки сильніші є свободними і тільки до тих пір, доки вони не будуть переможені ще більш сильнішими [16, с.543].

Свобода (freedom) характеризує передусім свободу наших думок. Рассел наголошує, що з підкорення наших бажань виростає добродетель смирення. Тоді як з свободи наших думок виростає цілий світ мистецтва і філософії, а також таке бачення краси, завдяки якому все ж таки вдається відстояти цей світ. Бачення краси Б.Рассел пов'язує тільки з вільним спогляданням, і з думками, які не обмежуються бажаннями; свобода приходить лише до тих, хто не просить у життя, щоб воно нагородило їх особистими благами.

Свобода думки тісно пов'язана із свободою слова, але вона має, звичайно, більш широкий зміст. Філософ переконаний, що думка буде вільною, коли вона формується у вільній суперечці переконань, тобто коли всі думки можуть бути висловлені без будь-яких обмежень.

Свобода розуму – це найбільш цінне із всіх існуючих благ. У всьому, що стосуються предметів першої необхідності, потрібні індивідуалізм, особиста ініціатива, розмаїття. Свободу можна виграти лише постійним супротивом тиранії чиновників і постійним усвідомленням цінності самої свободи.

Свобода волі розглядається Б.Расселом в співвідношенні з принципом детермінізму. «Першою догмою, в яку я відмовився вірити, - пише філософ, - була свобода волі. Мені здалося, що весь рух матерії визначається законами динаміки і тому він не може бути об'єктом впливу людської волі, навіть у випадку, коли матерія є частиною людського тіла. Свобода вимагає, щоб

наші волевиявлення були результатом наших особистих бажань, а не зовнішніх сил. Все інше – це помилка думки, яка виникла із відчуття, що знання вимагає існування того, що вже відомо. При чому такий висновок відноситься лише до майбутнього, хоча є очевидним, що знання не має такої ж сили по відношенню до минулого. Таким чином, свободна воля існує тільки в одній формі, яка в даний момент є важливою, а бажання інших форм – це лише результат недостатнього аналізу ситуації.

Таким чином, можна погодитися з класиком аналітичної філософії, що свобода людині дається для того, щоб жити і протягом свого життя аналізувати, знати, творити. Свобода належить самій людині і знання цього надає їй впевненості і сили. Поняттю свободи не можливо дати одну універсальну змістовну характеристику чи універсальне визначення. В якому б то не було випадку метафізика свободи як рефлексія з приводу її субстанційних початків і підґрунть виправдана і необхідна для збереження для збереження гармонії і порядку, як в природному світі, так і в людському співжитті, а звідси виправданий пошук її нових метаморфоз та видозмін.

### **Розділ 5. Плюрастична етика**

Ідеї антропологічної визначеності культурних форм людського буття Гелена отримує свій розвиток і подальше змістовне розкриття (вже на матеріалах соціального і духовно-морального життя) в його плюралістичній етиці [28, с.41]. В ній положення про біологічну недостатність людини поєднується з іншими його основоположним міркуванням, згідно якого людина володіє специфічною тілесною організацією, самою природою спроектованою і пристосованою для культурної форми її існування, такою організацією, біологічні передумови якої б в вготованому вигляді містять в собі необхідні можливості духовної та моральної діяльності людини, що активізують себе в сфері культури.

Свою плюралістичну етику вітально-життєвого обґрунтування культурно-моральної поведінки людини Гелен прагне підкріпити даними

сучасних поведінкових наук, які оперують біологічними категоріями, котрі відносяться до сфери зовнішньо фіксованої дії. Її він розробляє на противагу так званій «гуманітариській» етиці як якийсь загальнолюдський науці про духовні норми і цінності, що направляють моральну поведінку людини. Критична гострота етичного плюралізму Гелена на пряму чи датично звернено як проти марксистського класового і конкретно-історичного обґрунтування етичного плюралізму, так і проти гуманістичного вчення про принципи загальнолюдської моралі, представлених у визначених духовних нормах і цінностях, які апелюють до людської свідомості і розуму. В концепції етичного плюралізму Гелен виходе з передбачення, що у людини є «багатофункційно один від одного незалежні, інстинктоподібні імпульси – пружини соціальної поведінки, котрі становлять предмет емпіричного вчення про соціальні регуляції або етику» [28, с.180]. До вроджених імпульсів, які визначають силу і спрямованість соціальної поведінки, Гелен відносить також інстинкт агресивності, енергія якого трансформується в різні способи поведінки, а у представників чоловічої статі виявляється тісно пов'язаного і з проявами сексуальності.

Укоренілість різноманітних форм моральної та соціальної поведінки, а також відповідних звичаїв й інститутів в інстинктивній сфері людського буття Гелен ілюструє, зокрема, на прикладі так званого інстинкту взаємності, природженого нахилу (хоча і неспеціалізованого, як у тварини) людини діяти з врахуванням інтересів іншого. Інстинкт взаємності у Гелена набирає сили і значимості універсальної першооснови, в кінцевому рахунку визначаючий природу майже всіх форм людської життєдіяльності. Таке інстинктивно-вітальне походження моральних і правових норм, що регулюють людську поведінку, на його думку, особливо наочно підтверджується постановами «природного права», але апелює до «вроджених», «природних» форм поведінки. Вимога дотримуватись заключені договори, тримати дане слово, визнавати іншого рівним собі від природи, який має ті ж права, що і ти сам, і багато інших що історично встановилися положень «природного права»

сприймаються Геленом як ідеальні прояви відповідного природного інстинктивного нахилу людини до взаємності, як такі імперативи свідомості, котрі покликані відшкодувати недостатню дієвість самого інстинкту у людини [28, с.47-52]. Примірно таким же чином пояснюється і характеризуються всі наступні форми суспільних відносин, побудованих на дотриманні принципу взаємності, спрямованих на збереження відомої рівноваги та рівноправ'я в системі людських відносин. Встановлення кримінального права, такого що передбачало відшкодування втрат, нанесеній потерпілій стороні, умови товарообміну, звичай кровної помсти, шлюбні відносини, релігійні обряди і свята – все це, згідно Гелену, суть типу інституціоналізації інстинкту взаємності.

Про антропологічні основи людської життєдіяльності Гелен не забуває і тоді, коли він звертається до розгляду інституційних форм культурно-історичної дійсності. Він не відкидає дієвості та значущості факторів культурно-історичного обґрунтування різних моделей інститутів сім'ї, власності, управління, військові справи в минулому і тепер. Інститути в нього виступають в якості своєрідних «підприємств» історично обумовлених способів оволодіння життєвоважливими задачами і обставинами людського існування (такими, як зміст, розмноження, забезпечення безпеки), які б забезпечували впорядковане і тривале співробітництво людей. Вони слугують стабілізуючими силами, тими формами, котрі знаходять «за природою своєю розковані, нестабільні та обтяжені афектами людські істоти» для того, щоб зробити можливим існування з собі подібними.

Віддавши «належне» суспільно-історичній обумовленості людської поведінки, Гелен знову вимагає, щоб в усіх випадках не випадала з виду антропологічна в кінцевому рахунку природа самих інститутів. У цьому відношенні дуже помітні його роздуми про відповідальність людини, невинно порушившої інституційні настанови. Ці судження не лише знову підтверджують апріорно-біологічну зорієнтованість етики Гелена, всіх його соціальної філософії, але знаходять і сповна визначені ідейно-політичні

устремління цього філософського антрополога. Розвиваючи ідею Г.Грейфенхагена, висловлену в статті про процес над Едіпом [28, с.98-99]. Гелен приходить до висновку, що відповідальність за об'єктивні протиінституційні проступки не понижується і в тих випадках, коли той хто порушив ці інституційні настанови людина суб'єктивно невинна. Едіп безневинно стає винуватцем загибелі сина. Його не можна звинувачувати навіть в необережності, за ним немає ніякої юридичної провини. Але все це не звільняє його від власних дорікань на свою адресу, оскільки він як батько, відповідає за життя людини і не може звільнити себе від почуття провини. Він порушив цілісність інституту і тому відповідає за це. Відповідальність неминуча, на думку Гелена, і в цьому випадку, оскільки обов'язки, покладені інститутом, сутність антропологічного походження.

Надалі принцип антропологічного обґрунтування цілісності інститутів отримує зовсім неочікуване, але повністю відповідаючи ідеологічним настановам Гелена політичне застосування. Керуючись своїм антропологічним принципом, він провину за руйнування (після 1933 р.) цілісності інституту, який мав назву «німецький рейх», покладає в рівній мірі як на націонал-соціалістів, так і на їх противників. На думку Гелена, ті, хто активно сприяв цьому, не можуть звільнити себе від наслідків дій, навіть якщо вони не усвідомлювали своєї хибності або навіть діяли рухомі свідомістю більш високого гуманістичного права.

«Відповідальність обґрунтовується антропологічно, мова йде про інституційну мораль, а вона індіферентна до інших Богів» [28, с.99].

Під інститутами Гелен розуміє перш за все якісь стереотипні структури, такі що об'єктивно склались моделі людської поведінки, що упорядковують життєдіяльність людей в сім'ї, церкві, державі. Інститути, забезпечуючи стабільні форми співжиття, на думку Гелена, поповнюють те, що людина не могла б досягти в міру недостатньої своєї інстинктивної озброєності. Інститути забезпечують людині які ж стабільні життєві структури, які природа дала тварині.

У відповідності з таким розумінням інститутів життя людського суспільства стабілізується через посередність порядку і правил, ніби із самих себе впливаючих. Однак спрямовуючий механізм усіх цих процесів, ще раз попереджує Гелен, слід показати в сфері, близької до інстинктивної, і ні в якому випадку не в роздумах про розумну доцільність. Для підтвердження цієї тези він використовує ті дані поведінкових наук, які фіксують в інстинктивній сфері тварин і людей наявність факторів, встановлюючих порядок і закономірність (регулярність) дії визначених тваринних механізмів. Маються на увазі механізми, які нейтралізують шляхом утворення ієрархічних порядків взаємну індивідуальну агресію або так звану витіснювальну реакцію тварин у відношення до тих членів групи, де поведінка явно відходить від норми.

Підкресливши антропологічне, напівінстинктивне походження інститутів, що забезпечують нормальне функціонування різних людських співавторств, Гелей закликає до обачливого і надзвичайного обережного підходу до зміни існуючих інститутів, оскільки сучасна наука про біологічні механізми людської природи прийшла до передбачення, що «соціальні безпорядки розвивають агресію проти членів своєї ж власної соціальної групи» [28, с.101]. Цей висновок поведінкової науки уявляється Гелену особливо значущим, тому що, на його думку «сьогодні немає утримуючих культурних факторів і жорстокість може набрати найнестримуючих форм» [28, с.101]. Гелен малює антропологічну картину цієї катастрофи, яка може відбутися, якщо буде здійснена спроба корінних змін основ існуючих інститутів у відносно короткий історичний перехід (протягом декількох років).

Отож антропологічна філософія Гелена пояснює природу соціальних конфліктів, різних класових настанов і прагнень. Плюралізм класових політичних і етичних настанов замінюється плюралізмом незалежних один від одного напівінстинктивних антропобіологічних диспозицій, збуджень, що визначають характер моральної поведінки, а в кінцевому рахунку і різної

соціальної та культурної діяльності. Розглядаючи сучасну гуманістичну етику з її принципами і нормами загальнолюдського характеру лише як розширену та послаблену в міру свого впливу етику сімейних кровопорідних відносин, як ідеалізацію і культурну стилізацію деяких вимог антропологічного походження, Гелен фактично підходить до відкладання тих цінностей та ідеалів сучасного людства, під знаменом яких воно сьогодні прагне вирішити свої життєві проблеми, проблеми мирного, рівноправного і демократичного співробітництва. Власне історія, соціокультурна дійсність в цій антропологічній філософії полишається свого самостійного сенсу та значення і постають лише в якості тих форм, які людина винайшла для поповнення своєї біологічної недостатності або для оптимальної реалізації своїх напівінстинктивних спрямувань. Для вірного розуміння особистостей і мотивів людської поведінки, деяких раціонально «непояснювальних», свідомо «невмотивованих», моральних і антиморальних асоціальних поступків, безперечно, необхідно звернутись також до вивчення біологічних механізмів, визначаючих і характеризуючих інстинктивні напівінстинктивні прояви людини, тих зрушень, які відбуваються в сфері її інстинктів. «Безпричинна жорстокість» і незвично безмежна податливість та м'якість інших не завжди можуть бути пояснені вихованням і обставинами життя. Для наукового пояснення і розуміння цих явищ потрібний не лише соціальний, але й психофізіологічний аналіз. Безперечний інтерес для розуміння природи людини мають дані сучасної етології і поведінкової науки в цілому. Відкриття складних нервових механізмів, які служать інтересам окремої тваринної особи, збереження і розвиток виду, механізмів організації й підтримання внутрішньої структури зграї, стада, колонії, багато хто пояснюють не лише в житті тварин, але й проливають світло на ті чи інші особливості життєдіяльності первісних людських співтовариств, кровнорідних відносин тощо. Однак слід мати на увазі, що наступний розвиток людства, процес соціалізації та культурного перетворення людського життя призвели до дуже суттєвих змін людських відносин,

породили таку систему потрібнісних інтересів та побуджувальних імпульсів, які можуть пояснюватись лише історично як феномен культурної історії. Слід, безперечно, відзначити відносну константність природних, біологічних передумов людської природи в порівнянні з багатьма проявами її культурного життя. Але і ця обставина не може оправдати того яскраво вираженого біологістського підходу в поясненні природи людини, який ми знаходимо у філософській антропології. Гелен, як й інші філософські антрополози, концентрує свою увагу на внутрішніх, фізіологічних активних механізмах людської поведінки і приходять до таких узагальнень і висновків, які повністю відкидають уяву про людину, випрацьовані наукою й філософією на основі історико-соціологічного аналізу, хоча правомірність і плодотвірність останнього визначається й самим Геленом.

Гелен неоднаразово підкреслює свою вірність вимозі конкретного і об'єктивного підходу до розгляду сучасних наукових знань про людину, до оцінки їх значення для розуміння природи людини в цілому. Однак те, які застосування знайшли дані сучасної конкретно-антропологічної й поведінкової науки в філософській концепції Гелена, свідчать про його яскраво виражені ідеологічні пристрасті, причому досить консервативного толку.

Мислення Гелена пронизане глибоким невір'ям в культурні, духовно-моральні можливості сучасної людини. Перекоаний в тому, що людина в своїх поступках движима сліпими вітально-інстинктивними пробудженнями, він звертається саме до цієї сфери її буття, до сфери неусвідомленого і прагне механізмами біопсихологічної природи людини пояснити всю його життєдіяльність. Під прапором критики непопулярного сьогодні політичного й ідеологічного екстремізму він прагне дискредитувати яку б то не було форму послідовного захисту того чи іншого соціального і морального ідеалу. Виступаючи проти так званих культурних надспеціалізацій, проти радикалізації різного образу мислення, Гелен в першу чергу озброюється проти сучасного пацифізму і національно-визвольного руху (радикалізація



націоналізму). І тут знаходиться абсолютно визначена ідеологічна спрямованість його «плюралістичної етики» і обґрунтованої на ній соціальної філософії. Ця ідеологічна спрямованість антропологічної філософії Гелена особливо чітко проявляється в його роздумах про природу та функціях держави і, зокрема імперіалістичної держави. Держава, як інші інститути, згідно Гелену, покликані до життя до задоволення якоїсь «до політичної» і навіть «до людської потреби» в забезпеченні власної безпеки [28, с.103]. Для підтвердження цієї тези він знову звертається до даних емології, яка свідчить про наявність видозберігальної доцільності, захисної реакції у тих, що ведуть сумісне життя вищих тварин, боекдатність екземпляри яких забезпечують захист молодняка і вагітних самок. Подібну ж організацію захисту Гелен відзначає у тих ранніх людських співтовариств, в яких ще не склались спеціальні інститути, що виконували цю функцію. Суверенітет озброєних родів зберігається аж до виникнення держави. Їх роззброєння та доместикація характеризуються як істотний етап в розвитку феодальної історії та становленні монархічних систем, монополізувавших право потенційного використання влади. Функції забезпечення безпеки повністю переходять до держави, яка тим самим стає гарантом особистості безпеки своїх громадян як від зовнішніх посягань, так і від внутрішніх безпорядків. Цією ж потребою в безпечному існуванні Гелен пояснює численні зовнішньополітичні акції імперіалістичних держав. «Імперіалізм, - пише Гелен, - руханий біологічним натиском ростучих мас», - так виражає він жахливу істеріку про те, що життя залишається життям [28, с.108]. Цю тезу Гелен також підкріплює красномовною цитатою з висловлювання відомого англійського колонізатора Сесіля Родса. На одній з околиць Лондона, розповідав Родс, «я відвідав збори безробітних, і коли я опісля почутих там диких речей, які були лише голосінням про шмат хліба, йшов додому, я був більш ніж коли-небудь переконаний у важливості імперіалізму. Моєю великою ідеєю є вирішення соціальної проблеми, тобто щоб зберегти 40 мільйонів Об'єднаного Королівства від знищувальної громадянської війни,

ми колоніальні політики повинні відкрити нові землі, щоб впоратись з переселенням і створити нові ринки збуту для товарів, які вони виробляють на своїх фабриках та рудниках. Британська імперія, я завжди говорив це, є питання шлунку, і якщо Ви не хочете громадянської війни, ви повинні стати імперіалістом» [28, с.107-108].

Таке пояснення природи імперіалізму, його колоніальної політики повністю відповідає інтропобіологічному розумінні людини Гелена, його прагненню всю соціальну і духовно-моральну діяльність людини пояснити факторами і мотивами вітально-біологічного походження. Біологіцистська односторонність його концепції людини, так же як і деяких інших представників філософської антропології, очевидна. Як бачимо, з достатньою чіткістю проглядається і соціальна спрямованість такого філософського вирішення проблеми людини.

### **Розділ 6. Принцип антропологічної інтерпретації**

В одній із статей колективної праці, що характеризує стан філософської антропології О.Больнов висунув чотири методичних принципи, якими на думку, треба керуватись в кожному філософсько-антропологічному дослідженні та тлумаченні людини. Третій з них він визначав як принцип антропологічної інтерпретації окремих явищ людського життя [4, с.30]. Це не лише принцип проєктованої ним майбутньої філософсько-антропологічної концепції. Він досить точно виражає суть досить розповсюдженого, широко застосовуваного і такого що застосовуються сьогодні прийому екзистенціалістського і антропологічного аналізу природи людини, який свідчить, до речі, про рідність деяких їх методичних підходів. Як це видно з названого принципу, суть його полягає в поясненні ціннісної природи людини у світлі якого-небудь факту або феномена людського життя. Екзистенціалісти це роблять, виходячи з феноменів духовно-емоційного життя людини, філософські антропологи – з її специфічних біопсихологічних особливостей. Керуючись цим принципом, екзистенціалісти й філософські

антрополози аналізують те чи інше зацікавивши їх явище і пробують так екстраполювати його на людину в цілому, щоб воно набуло характеру необхідної і невід'ємної функції людської природи. Класичним прикладом такого способу розгляду є тлумачення К'єркегором жаху, котрий трактується ним не як одного разу захопивша людину випадкова слабкість, недостаток, від якого слід, за можливістю, скоріш звільнитись, а як якийсь цілющій, звільнюючий засіб, що вириває людину з полону бездумності повсякденного існування, пробуджуючого її від автотентичного буття. Впливаючі з подібного трактування жаху бачення людини лягло в основу екзистенціалістського розуміння з його різким протиставленням повсякденності та її істинного існування і відповідного твердження, що шлях до справжності лежить через радикальний розрив з обреченістю повсякденного буття.

Цей же прийом, лише звернений до більш предметної сфери біопсихічного буття людини, використовується й філософськими антропологами. Гелен, як ми відзначали, експериментально констатує «біологічну недостатність» людини виводить в площину загальнофілософського тлумачення природи людини. І ця «недостатність» починає виступати в якості необхідного корелята культурної діяльності людини, культури в цілому. А пізніше культура взагалі розкривається в якості своєрідного епіфеномена біологічної сфери. Відомий цюріхський біолог А.Портман також приходить до деяких філософсько-антропологічних узагальнень, виходячи з широко обговорюваної в наукових колах проблеми так званого «передчасного» з зоологічної точки зору народження людської людини, і тих особливостей її розвитку, які проявляються на першому році життя. Згідно А. Портману, за чисто біологічними критеріями всерединуутробний розвиток дитини повинен був би проходити на 12 місяців довше, і що народжена на 9 місяців дитина виявляється вимушена більшу частину свого «вібріонального» розвитку продовжувати вже поза материнського тіла. Ця обставина і визначає, на думку А. Портмана, деяке

включне положення людини в тваринному світі. Якщо тваринне дитя з'являється на світ вже в основному біологічно сформованим і тим самим відгородженим від наступного формувального впливу зовнішнього середовища, то людське дитя продовжує формуватись біологічно після народження в умовах початкової взаємодії з зовнішнім середовищем, що і обумовлює його незвичну пластичність і наступну здібність діяльного відношення оточуючого її світу. В цій біологічній особливості А.Портман вбачає найважливішу умову «історичності» людині, її, по суті, необмеженої можливості постійної зміни й становлення в процесі історичного розвитку. Як приклад що ілюструє застосування філософськими антропологами вказаного вище методу, можна послатись ще і на антропологічну концепцію П.Плейснера. Вихідним пунктом його роздуму послужили деякі ознаки прояву ексцентричної поведінки людини. В таких людських проявах, як сміх і плач, Плейснер баче вираження ексцентричної позиції людини. Вони характеризуються як катастрофічні реакції людини, що виникають в результаті втрати самовладання, під час зіштовхування з ситуаціями непоясненими, на які невідомо як реагувати [66, с.33-35]. Тварина, позбавлена подібної ексцентричності, абсолютно нездатна замінити цю невідповідність в ситуації. Тільки духовна істота здатна, відповідно якійсь нісенітниці, наприклад, на факт розриву координації між нею та її тілом реагувати сміхом або плачем. Якийсь фізичний автоматизм заступає на місце артикульованих, від самої особи випливаючих реакцій. Таким чином, Плейснер пробує показати, як в діяльності поєднуються воєдино духовні та фізичні сфери людини, не знижуючи специфічно людської позиції. В ексцентричній природі людини Плейснер баче її здібність відволікатись від самої себе, бачити себе з боку, здатність вступати в певні відносини з собою і зовнішнім світом, бути «відкритого світу».

У всіх наведених прикладах відбувається одне й те ж: будь-який конкретний науковий висновок або передбачення, просто будь-який прояв життя людини, її поведінки стають предметом антропологічного аналізу і

виводять за межі спеціально наукової постановки питання до якогось загальнолюдського бачення і розуміння людини. У всіх випадках конкретно-наукова постановка питання набирає загально-антропологічного характеру. Цей спосіб філософствування конкретному факті науки, в зв'язку з цим фактом або на ґрунті визначеного попередньо даного тлумачення цього факту отримав широке розповсюдження у наукових і філософських колах Заходу. Подібне філософіювання набуло відомої респектабельності своїм дійсним або демонстрованим зв'язком з наукою. Разом з тим воно виявило таке відношення до науки, яке аніскільки не сковує його критеріями наукової об'єктивності, відкривши широкий простір метафізичній уяві.

Поділяючи екзистенціалістську сучасного філософського сцієнтизму з його «індуктивною метафізикою», філософські антропологи разом з тим (на відміну від екзистенціалістів) започатковують спробу такого філософського пізнання людини, яке спиралось би на міцні наукові знання про людину, в тому числі її вільної і творчої природи. Інакше кажучи, в філософській антропології морально проглядається прагнення реалізовувати наукове знання (у даному випадку біологічні й психологічні знання) в філософському розумінні людини. Сама собою задача ця справедлива, але методи розглянуті і осмислення наукового матеріалу явно непереконливі і вони, не дивлячись на деякі вірні приватні оцінки та характеристики, що добуваються з їх допомогою, не можуть провести до поставленої цілі. Філософських антропологів приваблює та логічна пов'язана система уявлень про людину, яка розкривається в світлі аналізу тієї чи іншої специфічно людської риси. І ця повністю природня, внутрішня і органічна пов'язаність розгляданої особливості з усіма параметрами людського існування настільки зачаровує їх, що сама людина вже бачиться і розуміється й універсальне вираження цього конкретного феномену. Вивчення специфічних особливостей біологічного організму людини в його порівнянні з тваринними, їх антропологічне осмислення безперечно є важливим аспектом в пізнанні людської природи, так само як антропологічне, психобіологічне та інше

дослідження найрізноманітніших проявів культурного і духовно-морального життя людини. Але в усіх випадках обов'язково постає питання про попереднє філософське розуміння людини, яке передує нагромадженню наукового матеріалу і яке, очевидно, повинне бути скореговане, представлене в новому світлі, в результаті потрібного антропологічного аналізу наукових даних.

Філософські антропологи біологічного напрямку, здавалося б, розуміють, наскільки багатоманітні можуть і повинні бути джерела і шляхи філософського пізнання людини. Разом з тим вони свідомо обмежують свій антропологічний підхід в розумінні людини і світу культури біологічною сферою, прагнуть всі явища людського життя пояснити, виходячи з особливостей біологічної організації людини, з її так званих вітальних збуджень і потреб. Але користуючись їх методом з неменшим успіхом можна антропологічно осмислити абсолютно іншого роду наукові дані і явища людського життя. І кожний з цих нових аспектів також збагатить наші уявлення про людину. І якщо ж це мати на увазі «мікрокосмічну» структуру самої людини, то перед ними розкривається безмежне море можливостей, що демонструють невичерпне багатство і багатозначність людської натури. Але наскільки наблизить це нас до дійсно філософського пізнання та розуміння цієї натури? Чи не залишається людина, як це твердять полемізуючи з філософськими антропологами екзистенціалісти, у всій конкретній історичній цілісності свої істоти за межами наукового знання?

Методи аналізу і теоретичного осмислення наукового матеріалу в філософській антропології викликають сповна обґрунтовані сумніви і побоювання. Але вони не повинні ставити під сумнів саму необхідність врахування і використання наукового знання для філософського пізнання природи людини. Конкретно-історична цілісність людської істоти, якщо мати на увазі, безперечно, не екзистенціальну людину, може і повинна бути охарактеризована також за допомогою наукового знання, але не лише наукового, а всього того сукупного знання про людину в світі, яким тільки

може приваблювати людство. І що найважливіше – це знання можуть бути плідотворно теоретично осмислені та реалізовані в цілісному філософському розумінні людини лише при умові випрацювання і застосування вірного методологічного підходу.

На базі теоретичного осмислення того чи іншого конкретного боку біопсихічної життєдіяльності людини філософські антрополози відтворюють якийсь завершений образ людини. У Шелера людина духовна істота, «аскет життя», свою здатність до «чистого споглядання речей», що виділяються зі всього живого, у Плеснера підкреслюється ексцентрична природа втраченої своєю природною самістю людини, «приреченої» в силу цього до вічного пошуку, самовідбиттю і самовдосконаленню у Гелена людина від природи з причин біологічної недостатності зумовлена до діяльної активності, реалізуючої себе в різних формах культурного життя. Отож, порінюючи людину з вищими тваринами та іншими представниками тваринного світу, філософські антрополози вибирають в кожному конкретному випадку якийсь один специфічний аспект людської істоти і підвищують його до рівня єдиного визначаючого признаку природи людини. При цьому інші, ж не менш важливі аспекти відсутні та не можуть бути включені та враховані під час вибраного підходу до проблеми людини.

Недостатність і однобічність вихідних положень філософської антропології, й перш за все біологічної антропології Гелена, усвідомлюються власне філософами антропологами та іншими філософами антробіологічного тлумачення. Оцінюючи концепції М.Шелера, Г.Плеснера і А.Гелена, вже названий нами О.Больнов відзначає, що в жоден з цих філософсько-антропологічних образів людини не ввійшло нічого з «історичного світу з усім багатством його утворень». «У відомому смислі можна сказати, - пише він, - що тут прорубана лише одна просіка в лісі сутнісних рис і якостей людської істоти. І хоча наводяться визначені образи людини, всі вони однобічні, а тому й створені малюнки, і жодного разу справа не доходить до всеохоплюючого визначення людини» [4, с.29]. Враховуючи це, Больнов

пропонує, спираючись на кантівський трансцендентальний метод пізнання, пояснити людину, виходячи не з космосу, а з нього самого як носія духовно-культурної активності. Таке методологічне обґрунтування, на його думку, дозволить всі заохочувальні у людині сутнісні якості розглядати на рівних основах, не віддаючи переваги жодному визначальному аспекту, і пояснювати людину з її власного буття, а не шляхом порівняння її позалюдськими сферами. Ці настанови Больнова не нові, вони й раніше висувались філософськими антропологами (Г.Плеснер, П.Ландсберг) і в певній мірі вже реалізовані в концепціях культурно-філософської антропології Е.Ротхакера і М.Ландмана.

Сьогодні, як і в часи Грушевського, перед українцями стоїть завдання знайти себе – українську людину, утвердити своєрідність національної культури серед культур інших народів світу, толеруючи чуже, не цураючись свого. Шлях до цих пошуків було прокладено у XIX столітті, коли філософська рефлексія в межах філософії національної ідеї стверджувала як самостійну тему нації, специфіки її існування, та її своєрідність української культури, українства у світовому культурному процесі. І донині такий підхід не втратив своєї актуальності. Безумовно, позитивним є те, що українська філософія сьогодні добре засвоїла основний принцип антропологічної настанови: насамперед виходити з людини, розуміючи її із неї самої, а не із зіставлення людини з чимось похідним від предметного світу, з чимось позалюдським. Послідовно запроваджуючи цю тезу, вітчизняна антропологізована думка спирається на кантівський трансцендентально-філософський принцип, який поєднується з посткласичними методологіями. Така позиція призводить до того, що людина стає головним чинником світотворення. Підкреслюю, що мова не йде про антропологічну редукцію, а скоріше про кардинальне «зміщення точки зору». Якщо класична метафізика дивилася на світ і людину «очима суцього», то нині суще дивиться на себе очима людини, котра після Гайдеггерівського «онтологічного повороту» усвідомлює себе в якості екзистуючої істоти. Екзистенційний характер буття



людини у світі свідчить про те, що сенс у цей світ несемо ми. Отже, завдяки введенню антропологічного принципу вітчизняна філософія, як і її західна колега, спромоглася взяти до уваги стрижневу для філософії проблему, раніше підпорядковану теорії пізнання. З огляду на це філософська антропологія „...постає як «розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії» [4,с. 99].

Наш колега Г.А. Заіченко зауважував, що „ні метафізика XX ст., ні екзистенційно-антропологічна філософія, зокрема в її постмодерністському варіанті, не можуть дати узагальнену синтетичну філософію XX ст.” [6, с.227]. Серед багатьох філософських шкіл і напрямків домінуючі позиції займають ті, котрі не визнають пізнавальні притязання теоретичної філософії як законної і суверенної області осягнення світу [6, с.6]. Основною антиномією філософського мислення нашого століття Заіченко вважав те, що «1) філософія за своєю природою є раціональним знанням, в основі якого лежать апріорні, тобто трансцендентальні принципи, які не редукуються до змісту досвіду; 2) філософія екзистенційно-антропологічне осягнення унікальності людського буття, що спирається не на раціональне знання, а на герменевтично-комунікативну методологію [6, с.227]. Це, вочевидь, пов'язано з процесами інтенсивного оновлення світоглядних уявлень та формуванням нової культурної парадигми, що в свою чергу вимагає оновлення методологічної культури наукового пізнання. Сьогодні утопічною виглядає претензія на здійсненність і реальність універсальної філософської методології, та й взагалі навряд чи нині може йти мова про створення всезагальної методології пізнання і перетворення світу, хоча знайомство з сучасною філософською літературою з питань методології спонукає до висновку, що різні філософи і філософські напрямки і сьогодні мають дуже розбіжні погляди на цю проблему: від рішучого заперечення навіть необхідності робити спроби у цьому напрямку до наполегливих заяв про те, що створення універсальної філософської методології у відповідності з принципом монізму цілком можливе, хоча й фантастичне.

У посткласичній філософії антропологічна проблематика актуалізується на основі ідеї, визначеної її представниками в якості певного філософського парадоксу, і в той же час одного з найбільших філософських відкриттів ХХ сторіччя. Суть цієї ідеї коротко формулюється у твердженні, що людина стала проблемою для самої себе, зрозумівши невичерпність та загадковість своєї природи. Шлях до утвердження цієї думки було прокладено сформульованим Плеснером у сфері філософської антропології «принципом відкритого питання», відповідно до якого людина завжди буде загадкою для самої себе, а отже завжди буде перебувати у пошуку “останніх речей” свого буття. При цьому у посткласичній філософії впевнено утвердилась полісутнісна модель людини. Пошук первинних сутнісних засад, які спонукають людину до життя, до дії – це сьогодні основна вісь, навколо якої відбувається філософування щодо людини. Так само, як і Макс Шелер, засновник філософської антропології в якості специфічного напрямку у посткласичній філософії, більшість вітчизняних антропологів вважають за визначальне у людині *ordo amoris* (порядок любові). Утвердження ідеї полісутнісної природи людини призвело до необхідності окреслення історико-філософського контексту, відтворення колізій розвитку думки, що спричинили виникнення нових парадигм філософування у сфері людинознавства. Реактуалізація філософської спадщини попереднього етапу розвитку філософського знання з точки зору подальшої перспективи становлення філософсько-антропологічного розмислу стала актуальною. З цієї позиції філософське осягнення людської сутності представниками пізнього радянського марксизму є необхідною цеглинкою у будівлі сучасної філософської антропології.

Серед яскравих представників пізнього радянського марксизму особливе місце належить В.П.Іванову. Його антропологічний замисел, пов'язаний зокрема з вирішенням проблеми людської сутності з позицій послідовного марксистського монізму. Філософ утверджував ідею про діяльнісну сутність людини. Таким чином, у його філософуванні

відтворювався традиційний для класичної філософії пошук субстанційних засад людського буття. Отже, філософія людини В.П.Іванова заснована на класичній метафізиці. І в той же час, розвитком марксистської традиції у його філософській концепції є “занурення” антропологічної проблематики у світоглядно-культурологічний контекст. Завдяки такому підходу проблема походження людини та її сутності набувала сенсожиттєвого значення. Науковець вважав, що розкриття сутності людини без вирішення проблеми “людського початку” неможливе. Саме дослідження антропоеволюції виводить В.П.Іванова на проблему діяльності як сутнісної характеристики людини. Дослідник розглядає становлення людської сутності у процесі діяльності, перш за все як проблему світогляду. Світоглядне узагальнення, інтерпретуючи реальність як світ людини, вводить розуміння світу у структуру людської самосвідомості. Людина стає центром «картини світу», і в цьому виявляється конструктивність світоглядного підходу. В.П.Іванов, на противагу більшості представників посткласики, стояв на позиції світоглядного монізму. Він підкреслював, що «людина є цілісне утворення і разом з тим єдиний суб'єкт світогляду..» [8, с.4], завдяки діяльності відбувається становлення людської сутності, і в той же час вона є “формою олюднення об'єктивної дійсності”, діяльність є квінтесенцією людської суб'єктивності і активно-перетворювальним моментом усіх життєвих проявів людини, а саме – практики («практична діяльність»), свідомості («духовна діяльність») та їх більш конкретних соціально зумовлених форм [8, с.87].

Науковець підкреслював, що людина є такою реальністю, яка не лише має сутність, але й здатна оволодіти нею як предметом, перетворити її на мотивацію практичного життя. Сходження до суб'єктивного осмислення та мети, робить людську діяльність продуктивною та рефлексивною. Дослідник вважав, що ядром діяльнісних відносин, їх субстанцією є система спілкування. У цьому аспекті роздуми вітчизняного дослідника дуже близькі до поглядів Г.Арендт, Х.Яннараса, Ж.П.Сартра, Е.Левінаса, П.Рікьора та ін. Нині дослідженням цієї сфери займається комунікативна філософія. Єдине,

чого не вистачало науковцю, так це утвердження позиції світоглядного плюралізму. І сьогодні неспростовною є думка В.П.Іванова, відповідно до якої історизм є необхідним принципом для з'ясування сутнісної визначеності людини, а соціально-історичний контекст формування цієї сутності необхідно розглядати як сукупність суспільних відносин, які, конденсуючись у людському бутті, створюють соціальну типологію людини. Позаісторичний розгляд людської сутності перетворює її на беззмстовну абстракцію. Якщо класичний марксизм займався переважно дослідженням сутності людської діяльності, то В.П.Іванов досліджував діяльність саме як сутність людини, розглядаючи її не як об'єкт, виділений у складі сущого, а як особливу здатність суб'єкта, завдяки якій останній себе реалізує. Таким чином, він стояв на позиціях філософської антропології. Філософ вирішував проблему людської сутності у широкому контексті світоглядно-культурологічних проблем. Філософія В.П.Іванова сприяла розвитку вітчизняного філософсько-антропологічного дискурсу, центром якого стали сконцентровані в смисложиттєвій проблематиці світоглядно-філософські аспекти людського буття.

Сучасні дослідження переконливо доводять, що посткласична філософія, яка активно розвивалася протягом ХХ століття, безпосередньо вплинула на формування нового, відмінного від класичного, типу антропологічної рефлексії. Нині наявність такого феномену, як посткласична антропологічна рефлексія, як і самої посткласичної філософії, не викликає сумнівів. Але серед досліджень особливостей розвитку посткласичної філософії та її впливу на формування філософської антропології переважають розмисли стосовно проблеми походження самого явища посткласики, особистостей, що визначили обличчя нової філософії та осягнення їх доробку як нетрадиційного духовного феномену. І це зрозуміло, бо розкриття сутності явищ неможливе без осягнення таємниці їх народження. Отже, зовсім не випадково, що перш за все дослідники намагаються визначитися з філософськими системами та особистостями, які

дали поштовх посткласичному мисленню. Більшість вітчизняних філософів відлік посткласичного розмислу починає з Карла Маркса, Серена Кіркештра та Артура Шопенгауера. У літературі досить переконливо доводиться, чому саме ці філософи можуть вважатися засновниками посткласичного світобачення. Слід відзначити також спроби структурувати розвиток антропологічної рефлексії у посткласичній філософії за певними напрямками. Наприклад, В.Табачковський доводить, що вчення Шелінга, Шопенгауера, марксизм, ніцшевська антропологія та політична антропологія тоталітаризму ХХ ст. складають перший напрям посткласичної філософії, який дав нові ідеї філософському антропологізмові. С.Кіркегором започатковується другий напрям, що набув найбільшого розвитку у ХХ ст. у «філософії існування». Пан Табачковський зауважує, що у Росії цю філософію «...уособлюють Л.Шестов і М. Бердяєв, в Німеччині - М.Гайдеггер, К.Ясперс, М.Бубер, у Франції – Ж.П.Сартр, Г.Марсель, Г. Мерло-Понті, А. Камю. та ін.» [14,с.39]. Вітчизняний дослідник також вказує на два помітних повороти західної думки нашої доби до проблем антропології, наголошуючи, що після першого повороту, коли майже одночасно з появою філософської антропології 20-х років, з'являються «...напружені роздуми М.Гайдеггера, присвячені співвідношенню антропології та нової онтології», паралельно виникає цілий спектр досліджень у галузі екзистенційної (М.Бубер, К.Ясперс, Г.Марсель), потому персоналістичної (Є.Муньє) і згодом «сартрового різновиду екзистенційної антропології», формується другий етап (кінець 60-х - початок 70-х років), пов'язаний з виходом у світ «Філософської антропології сьогодні» О.Больнова та ін. Табачковський наголошує, що «помітною віхою» та продовженням другого етапу, «...стала інтенсивна взаємодія філософської антропології та герменевтики...» [14,с. 6-7].

З'ясовуючи причини виникнення посткласичного філософського мислення, Т.О.Метельова зауважує, що посткласичного змісту філософія набуває завдяки наголосу, який вона надає живій людині з її чуттєвістю,

антропології, своєрідному практицизму та практичній орієнтації. Дослідниця робить висновок, що однією з найвагомійших спонук до виникнення посткласики стала необхідність вивільнити людську одиничність з-під влади об'єктивованих сутностей. Відхід філософського мислення від спроб осягнення абсолютів, зацікавленість долею окремої людської особистості, спроба визначте її сутність та місце у світі і призвели до особливої антропологізованості посткласичної філософії [13, с.230]. Зрозуміло, що особлива заангажованість посткласики антропологічною проблематикою спричинена не лише загальною проблематичністю накопиченого протягом останніх століть знання, а обумовлена необхідністю сформуванню проекти, які стали б спробою онтологічного порятунку людини у створеному нею ж світі. Основоположними у сучасному філософсько-антропологічному дискурсі є такі напрямки: критика абстрактного гуманізму, спростування гносеологізму Модерну, перехід від уявлень про людську сутність як системно-родову до визнання значущості людської одиничності, рух від раціоналізації людської природи до онтологізації людського безсвідомого, і, нарешті, утвердження гілюральності людської природи та сенсоутверджувального по відношенню до світу змісту людського буття. Зауважу, що початок посткласики з точки зору особливостей рефлексивного осягнення людини аж ніяк не можна назвати “розривом” з класичною філософією, оскільки у сучасних філософах неспростовною продовжує побутувати думка, що людська особистість врешті рещт з необхідністю підпорядковується певній об'єктивованій сутності, що виступає як сукупність суспільних стосунків.

Все наведене вище спонукає до висновку, що для адекватного розуміння особливостей формування та функціонування феномену посткласичної антропологізованої думки слід зосередити увагу на засадових принципах формування посткласичної антропологічної рефлексії [98]. Посткласична антропологічна рефлексія ґрунтується на низці принципів. Серед основних слід зазначити принцип спадковості, формування якого безпосередньо пов'язане з визнанням того факту, що пізнаючи і

оприявнюючи онтологічну сутність людини, посткласична філософія переосмислює і піддає критиці, а не відкидає випрацювані тисячоліттями розвитку філософської класики надбання. Завдяки принципу спадковості можливо визначити основні етапи, які пройшла антропологічна рефлексія в історії філософії. Слід зазначити, що вони співпадають зі зміною основних парадигм західної філософії, тобто антропологічна рефлексія у контексті філософського знання рухалася від парадигми осягнення субстанційних сутностей предметного світу, через філософію суб'єктивності та самопізнання у класиці, до парадигми взаєморозуміння, заснованій на філософії міжсуб'єктивності у посткласиці.

До основних принципів посткласичної антропологізованої думки слід також віднести принцип суб'єктивізму. Якщо антропологічна рефлексія модернізму лише відкривала доступ до суб'єктивності, то посткласична засновується на суб'єктивізмі як основному принципі осягнення людини у бутті. Посткласична філософія відмовляється від об'єктивізму попереднього знання і вважає цілком слушним, що філософія людини засновується на певних аксіоматичних положеннях, які складають основу світогляду кожної людини. Розуміння людини, її певна модель, що створюється дослідником, завжди пов'язані з інтенціональністю намірів самого дослідника. Наміри відбиваються на спрямованості думки, яка вводить аксіологічні пріоритети дослідника у створювану ним модель людини. Звичайно, образ людини, створений свідомістю дослідника, завжди наближений до самого об'єкта дослідження. У цьому аспекті слушно згадати заувагу Е.Левінаса, що “сам Бог не може пізнати певну матеріальну річ, не скеровуючись на неї. Буття дає команду про доступ до буття” [11, с.27]. Наші уявлення про людину загалом спираються на рефлексію як апріорне знання. Отже, посткласична філософія розуміє антропологічну рефлексію як підвалину всякої метафізики і всякого креативного мислення, бо “людина мислить від свого імені, а не від імені Бога”. Коли людина звертає свій погляд іззовні у свої глибини, намагаючись їх осягнути, вона одночасно виступає по відношенню до себе і як суб'єкт

пізнання, і як об'єкт, на який це пізнання спрямовано. Посткласична антропологічна рефлексія може бути представлена як єдиний суб'єкт пізнання, якому людина протистоїть в якості об'єкта. Така суб'єктивація загальної пізнавальної позиції спирається на Декартове апріорне «Я мислю», але в якості «Я» тут виступає не окрема істота, що пізнає світ, а антропологізована філософія. Рефлексія тут є основоположним відношенням до суцього, і лише через неї стає можливим визначення буття, в тому числі і людського як предметності. Принциповим положенням для посткласичного антропологічного дискурсу є визнання того факту, що предмет антропологічної рефлексії, тобто людина, дуже складний, багатовимірний феномен. Намагання класичної філософії визначити людину через моносутнісну субстанційну природу залишились у минулому. Посткласика визначає людину як істоту полісутнісну, біосоціальну і тілесно-духовну.

Наступним є принцип діалогічності, який визначає комунікативність як основу людського буття. Ю.Габермас з цього приводу слушно зауважував, що у посткласичній філософії «парадигму пізнання предметів», в основі якої лежав принцип суб'єкт-об'єктного відношення, замінено на парадигму взаєморозуміння між «мово- та діє- здатними суб'єктами» [5,с.6]. Більш структуровано це виглядає як шлях заміни метафізики з її пошуком об'єктивованих субстанцій парадигмою суб'єкта у філософії свідомості з її радикальною саморефлексією і перехід до парадигми взаєморозуміння. Діалогічність є характеристикою усіх аспектів людського буття. Слова Г.Арендт, що навіть «...мислення, яке має бути найсамотнішою з усіх діяльностей, насправді ніколи не відбувається без партнера чи товариства в абсолютному значенні цих слів» [1 ,с.75-76], демонструють принципову позицію посткласиків, в основі якої лежить визнання людини як істоти перш за все комунікуючої. Апофеозом витлумачення людського існування як послідовно розгорнутої інтеракційності є сучасна комунікативна філософія. Специфіка комунікативної парадигми, формування якої відбувається завдяки



розмислам Ж.-Ф.Ліотара, Ж.Дерріди, П.Козловського, В.Вельша, Г.-К.Кальтербруннера, В.Клюксена, Г.Люббе, Г.Кюнга, К.-О.Апеля, Ю.Габермаса, Д.Бюлера, В.Кульмана, П.Ульріха та інших, покладається у подоланні методологічного монологізму класичної філософії свідомості. Вирішуючи проблему дискурсивного граничного обґрунтування етичних норм та рухаючись від цілераціональності до комунікативної раціональності, реконструюючи щаблі розвитку моральної свідомості, представники цієї філософії з'ясовують місце та роль нормативно- ціннісних форм суспільної інтеграції. Значення впливу, який здійснює практична та комунікативна філософія на формування нової антропологічної рефлексії завдяки постановці морально-етичних проблем у практичному аспекті, важко переоцінити. Запровадження етичного виміру завдяки апеляції до комунікації, яка передбачає суб'єкт-об'єктний зв'язок, визнання в іншій людині суверенної особистості, формування поваги до неї, допомагає переборювати позитивістське тлумачення людини з його спробою звільнитися у своїх судженнях від цінностей, а також спростовує ірраціоналістичне і нігілістичне ставлення, визнаючи людську особистість найбільшою цінністю і надаючи право людській одиничності на моральнісне самовизначення.

Самодетермінація одиничного є наступним принципом, що лежить в основі антропологічного розмислу. Людина посткласичної доби намагається звільнитися від будь-якого насильства. Відповідно, антропологічна рефлексія ґрунтується на визнанні неможливості примусу стосовно людської особистості та утвердженні її здатності до абсолютної індивідуальної самоврядності, тобто до свободи. Розглядаючи людину як істоту біосоціальну, підкреслюючи, що навіть біологічне в людині завдяки її власним вольовим зусиллям під впливом соціального перетворюється на нетварне, необхідність перетворюється на свободу, антропологічна рефлексія визнає абсолютне значення самоперетворювальної діяльності людини як принципу її буття у світі.

Нарешті слід зауважити принциповий підхід посткласичної антропологізованої думки, пов'язаний з ідеєю пріоритетності людської одиниці над загальним, системно-родовим. Якщо початок посткласичного антропологічного розмислу у філософії К.Маркса ще пов'язаний зі ствердженням думки, що людина виступає перш за все як істота родова, яка постійно повертається до своєї родової сутності у суспільному та особистому житті і саме у родовій природі людини покладається її універсальність, а отже — свобода [12,с.92], то нині проблема універсальності людської природи пов'язується не лише з її родовим та соціальним корінням. Посткласична антропологічна рефлексія розглядає образ людини як динамічне утворення. Він вимальовується не лише у результаті раціоналізованого пізнання, а також включає в себе древні знання та містичні прозріння.

### **Розділ 7. Культурно-філософська антропологія**

Біофілософська антропологія А.Гелена не подолала одвічну для філософської антропології протиріччя між застосовуваними в ній емпіричним й апіористичним методами розгляду і пояснення людської природи. Проблема співвідношення вітально-біологічних і духовних сфер, не дивлячись на багатоманітні посилення на діяльність як фактор, що реалізує і демонструє їх органічну єдність, не отримала задовільного теоретичного обґрунтування. Г.Леснер, а потім і представники культурно-філософської антропології Е.Ротхакерс і М.Ландман бачили і розуміли біологічну тенденційність філософської антропології й прагнули на іншій методичній основі подолати її та пояснити людину в її цілісності, де її емпірична предметність і духовна суб'єктивність виступали б в єдності. Емпіризм, не дивлячись на найширші узагальнення, які висувались на його основі, розглядає людину лише в якості об'єкту, як річ серед речей і губить з виду її творчу природу, в той час як апіоризм, декларуючи цю творчу сутність людини, постійно виявляє свою нездібність пов'язати свої вічні та апіорні

принципи з історією, досвідом, показати, як вони виникають з самого життя. Априоризм філософської антропології протиставляє об'єктивним порядкам й закономірностям лише абсолютизовану суб'єктивність: свідомість, Я, душу, рух, розум. Задача ж полягає в тому, щоб подолати це абсолютизування в обох сферах і на їх місці поставити живу і творчу історичність. Але яка вона, ця жива і творча історичність, в якій реальній формі людської діяльності або формі існування вона найбільш повно проявляє себе, постійно відтворюючи і демонструючи свою органічну пов'язаність з цими двома сферами буття?

На це питання прагнуть відповісти культурно-філософські концепції Е.Ротхакера і М.Ландмана. Свої філософсько-антропологічні вчення вони, так само як М.Шелер, Г.Плеснер і А.Гелен, розробляють, порівнюючи людину з твариною. Однак, якщо в біофілософській антропології А.Гелена людина розглядається і пояснюється головним чином на основі її специфічної біопсихічної природи, то в культурній антропології сутність людини характеризується на ґрунті її трансцендентальної чуттєвості й духовності, на більш широкому життєвому фоні, як творця культури і як її творіння. Загальний філософсько-антропологічний принцип, що розглядає людину як діяльну істоту, ліг також в основу культурно-антропологічного вчення Е.Ротхакера. В ньому Ротхакер прагне охарактеризувати людей як творця культурного світу, а власне конкретні культури він трактує як визначені стилі життя, котрі повинні були зведені та пояснені насамкінець основоположними структурами людського буття. Людина, за Ротхакером, вже з самого початку виявляється в певній життєвій ситуації з відповідним горизонтом емоційного світосприйняття, виходячи з якої вона проявляє свою діяльну активність. Сама діяльність людини розуміється як своєрідна відповідь, реакція на обставини офіруючого й оточуючого середовища. Людина, на думку Е.Ротхакера, оточена таємною дійсністю, яка не дана у готовому вигляді, абсолютно загадкова та іраціональна. З цієї дійсності, світової матерії він вперше констатує власні «світи». І це відбувається, перш за все, завдяки мові. «Методично ніде на стільки відчутно не вдається

вчитати малюнок світу, - пише він, - як в лексичному фонді мови, це особливо зручно, безперечно, робити на основі обмежених словарних фондів спеціальних, професійних і кастових мов» [73, с.91].

Таємниче щось навідає на нас, і ми реагуємо ще визначеними діями, в котрих нами систематично будується світ нашого буття. В подальшому Ротхакер де в чому відозмінює традиційну для філософії життя іраціоналістичну передумову людського існування, її діяльність. Людина у нього протистоїть все ж не чистій речовині, голій матерії, не абсолютному хаосу. Формуючій активності людини завжди даний вже у відомій мірі оформлений матеріал. Ротхакер має на увазі не об'єктивно дану законодацільність світу, а лише ту обставину, що формуючій діяльності одних завжди передують дії інших, котрі вже зробили свій вплив на даний матеріал. Питання про вихідні умови культурної творчості тут, так же як і у А.Гелена, відпадають.

У повній згоді з М.Шелером і А.Геленом Е.Ротхакер розглядає тварину як істоту, пов'язану своїми вабами, інстинктами, що знаходяться під їх владою, а потім і нездатне дистанційно відноситись до оточуючого середовища. Він сприймає й загальну для філософської антропології характеристику людини як істоти, що дистанційно відноситься до зовнішнього світу і до самої себе, однак не погоджується з положенням про те, що людина в міру своєї відкритості світу не має «оточуючого середовища» [75, с.61, 73, 85, 111]. Це поняття у філософських антропологів має особливий сенс, воно запозичене ними у відомого біолога Якова Уекслюля і означає інстинктивну пристосованість тварини до конкретного природного середовища, специфічність для кожного виду оточуючого її природного середовища. Згідно цьому поняттю, природний світ реально існує для тваринного лише в тій його частині і в тих відношеннях (властивостях, якостях), які слугують задоволенню вроджених потреб. Я.Уекслюль помилково застосував це поняття і до людини. Різне сприйняття людьми однієї й тієї ж речі, явища він пояснював за аналогією з

світосприйняттям людини. Дуб, під яким лисиця побудувала свою нору, служе для неї дахом, для сови, що живе в дуплі, він є опірною стіною, для білки місцем для лазіння, для птахів місцем їх гніздування, мураха ж сприймає лише кору дерева, в розщелинах якої шукає собі здобич. Примірно також, на думку Уекскюля, складаються відносини людини з оточуючим її середовищем. Для лісоруба дуб уособлює якусь кількість деревини, для дитини ліс є помешканням страхітливих домових і гномів, охотник сприймає ліс як місце, населене дичиною, переслідуваний шукає в ньому схованку і інше.

Е.Ротхакер не критично сприйняв це тлумачення «оточуючого середовища» і використав його для обґрунтування своєї культурної антропології [75, с.64-73]. Конкретні культури у цьому зв'язку розрізняються Е.Ротхакером не лише спрямованістю і стилем їх продуктивності, але і в рецеативному відношенні, тобто якийсь відповідний їх вимірам обраністю, коли із загального світового цілого виділяються лише певні «духовні ландшафти». Отож, світ уявлень вихованого на філософії та мистецтві грека сконструйований по іншому, ніж спрямоване на владарювання право і доцільність світосприйняття римлянина. Той, що вороже відноситься до всього почуттєвого англо-саксонський пуританин залишається глухим до тих радощей, в дусі яких культивує своє світосприйняття людина романської культури тощо.

Подібно до того як лише певні подразнення здатні переступити фізіолочний «поріг свідомості», також і якийсь «культурний поріг» пропускає через себе лише те, що може мати значення всередині його власного стилю життя. Тварина споконвічно і перш за все має лише «оточуюче середовище», та й те виділяється їй самою природою. Людина ж має світ, який лише після звужується до визначеного «оточуючого середовища». І це відбувається в результаті її власної конституційованої діяльності. Її «оточуюче середовище» відноситься до культури, тому людина володіє «оточуючим середовищем» по іншому, аніж тварина. В тваринному

світі володарем «оточуючого середовища» є вид в цілому. В світі культури у кожної окремої групи людей – народу, професійної групи тощо – своє власне «оточуюче середовище». І представник цієї групи, вступаючи в життя, вростає в те що склалось до нього середовище, але може й вийти за його межі, змінити або зовсім зруйнувати його.

Своїм життям про «стиль життя», про «оточуюче середовище» в культурному бутті людини Ротхакер підкреслює конкретно-практичний характер культурного способу життя, розуміючи останній вітально-біологічно та екзистенційно. Практичне відношення до світу трактується ним як емоційне відношення, як біологічно та екзистенційно зацікавлене переживання дійсності. В цьому зв'язку він дає і своє розуміння дійсності та світу. Дійсність, за Ротхакером, це та таємнича і непричетна людині об'єктивна реальність, яка підлягає використанню. Світ же це те, що витлумачено людиною, що переживається нею і значиме в межах визначеного стилю життя. Практично тим самим «людина живе в світі феноменів, які вона висвітлила ліхтарем своїх життєвих інтересів і виділила із загадкової дійсності» [75, с.84].

В культурній антропології Е.Ротхакера, як видно із сказаного, дещо зміщуються у порівнянні з геленівською концепцією акценти і позначаються більш широкі побуджувальні мотиви культурної творчості, але зберігається їх вітально-біологічна основа. Вона лише набирає форму якогось емоційного апріорі, що має визначальне значення для формування так званих культурних стилів життя. «Вже в почуттях і відчуттях, а не лише в сприйняттях і мислительних формах міститься трансцендентальна умова всякого значення про дійсність» [75, с.84].

Ось так, у загальних рисах виглядає ще одно антропологічне бачення людини і культури. Воно, як і попереднє, побудоване на відкиданні якої б то не було сутнісного і значущого зв'язку людини зі світом об'єктивної дійсності, яка розуміється як якась в більшому чи меншому ступені неорганізована й несформована реальність, як пасивний матеріал,

афіцируючий творчу активність людини. Більш того, в цій неупорядкованості дійсності, так само як і в біологічній неспеціалізованості людини вбачається об'єктивне підґрунтя її активності, коли будучи полишеною якої б то не було зовнішньої й внутрішньої структури свого буття, людина виявляється вимушеною самій створювати такі. І якщо у Гелена ця активність визначалась біологічною схильністю людської істоти, то у Ротхакера вона мотивується її вітально-екзистенційними вадами. Тут знову абсолютизується творча суб'єктивність людини, відкидаються об'єктивні та загальнозначимі риси і якості матеріальної й духовної культури. Е.Ротхакер, а опісля і М.Ландман відходять від безпосередньо натуралістичного і біологічного трактування людини і культури Гелена. Однак біоантропологічний фон зберігається і в їх ученнях і відіграє немаловажну роль в обґрунтуванні низки тез культурно-філософської антропології, в тому числі й так званого положення про плюралізм культур. Якщо у Гелена культура виступає в якості своєрідного епіфеномена людської біології, то, наприклад, у М.Ландмана, культура часто розглядається за аналогією з закономірностями і процесами біологічної сфери.

Критика і ревізія еволюційної теорії Ч.Дарвіна слугує вихідним пунктом і в антропологічній філософії М. Ландмана «морфологічному даруванню нашого століття», він лише чисто формально визначає тваринне походження людини. Різницю останньої від тварини уявляються йому настільки значиними, що він відмовляється. Подібно Гелену, порівнюючи людину з твариною, М.Ландман підкреслює ті особливості біології людини, які показують її виключність, її суттєву різницю від тварини. Слідуючи так званому «морфологічному даруванню нашого століття», він пише чисто формально визнає тваринне походження людини. Різницю останньої від тварини уявляються йому настільки значними, що він відмовляється від ідеї «генетичного родства». При вразливо новому, що починається з людини і протилежному тварині, загальне для них відступає на задній план. І це загальне, за Ландманом, тепер уже є не стільки тваринне, скільки нейтральне

у відношенні до них (тварині й людині) і охоплює їх органічне, яке знайшло в обох різні форми свого вираження. Справедливо відзначаючи бездоказовість вульгарно-еволюційного пояснення походження людини, коли останні розглядаються як продукт лише чисто біологічного розвитку, Ландман приходить до відкидання суттєвого значення власне біологічної історії для становлення людини й відмовляється від історико-еволюційного підходу в поясненні природи людини, ставши повністю на позиції так званого типологічного способу розгляду. Якщо фізикалістське мислення XIX ст. [50, с.187] трактувало нове як якесь модифіковане старе і було схильне сутність цього нового пояснювати лише його фактичним походженням, то Ландман висуває інший принцип, що акцентує продуктивний бік розвитку, те нове до чого привів цей розвиток. Він прагне послідовніше, ніж це робили інші антропологи, розглянути і зрозуміти людину в її вже ставшій зрілою специфічною цілісності. Кожне явище має свій іманентний сенс, і воно повинне бути зрозуміло з нього самого. А поміж тим, розмірковує Ландман, одні антропологи, порівнюючи людину з твариною, виявляють її погану інстинктивну оснащеність, неспеціалізованість і називають її недостатньою істотою, інші такою вважають тварину, оскільки в неї, у свою чергу, відсутні дарування людські. Такими недостатніми істотами виступають людина і тварина до тих пір, доки вони порівнюються одне з іншим і вимірюються одне одним. Одному не достатньо того, що в іншого приголомшує. Якщо ж подивитися на них в їх специфічних формах буття, то виявиться, що вони обоє живуть на основі своїх власних протилежних і незводимих один до одного дарувань.

Відмовившись від причинно-еволюційного пояснення природи людини, М.Ландман приходить до заперечення поступального характеру розвитку. Слідом за Бергсоном творча еволюція розуміється ним як рух від нижчого до вищого, а в формі рівноправних у своєму існуванні типів, кожний з яких не може і не повинен вимірюватись іншим. Феномени біологічної й культурної історії не піддаються упорядкуванню в якійсь єдиній лінії розвитку, а



існують самі собою. Так характеризує Ландман свій типологічний метод розгляду біологічного і культурного життя. Він стає одним з важливих інструментів трактування власне людської історії як історії плюралізму, самоцінних і рівноправних культур, ні на що не зводимих і не пояснюваних одне одним.

Критикуючи попередню антропологію, і зокрема біологічну концепцію Гелена за однобічний підхід у розгляді природи людини, Ландман сам опиняється у владі іншого тенденційного погляду. Гелен прагне по-своєму комплексувати так звану фізичну недостатність людини, врівноважити її за допомогою певної специфіки людської психіки та забезпечити таким чином цілісність її істоти [50, с.195]. Однак, оскільки біологічна недостатність у неї виступає в якості вихідного, початкового моменту, а вище, духовне виконує лише роль компенсаційного фактору, то це, на думку Ландмана, виявляє близькість геленовської концепції натуралізму і наявність, нехай в рудиментарній формі, причинно-еволюційного способу мислення. Людина тут розуміється не як цілісна з неї самої, а навпаки, хоча і чисто негативна, хоча і чисто негативна, але первинна природна основа виробляє з себе духовне як щось вторинне. Тіло виявляється людяним раніше, ніж дух. Дійсно, Гелен з самого початку розглядає людину як тваринну істоту, але таку, біологія якої носить виключно людський характер на відмінну від нього, Ландман вважає духовність істинним початком людської істоти і в своєму обґрунтуванні духовно-культурної природи людини розглядає духовне і тілесне начала в їх співвідчиненні та взаємообумовленості. Такий підхід в поясненні людської природи, на думку Ландмана, реалізований А.Портманом, котрий в своїх дослідженнях виявив і показав внутрішню координацію і співпроникливість соматичного і духовного. В цих дослідженнях особливо імпонує М.Ландману те, що на відміну від Гелена, Портман, будучи навіть біологом, здається до того, щоб в цій координації визнати логічний примат духовного: «Те що формує тіло, є дух» [70, с.202]. Духовне тут виступає не в якості доповнення до соматичного боку; скоріш

соматичне, згідно Портману і Ландману, детерміноване духовним і може бути зрозуміле лише з точки зору духовного. Це те соматичне, якого потребує духовна істота. Так виявляється спрямованість культурно-філософської антропології М.Ландмана. Не природа у нього створює тип соматики, котрий в певних умовах виявляється носієм духовного життя. Потенційна можливість тілесної організації людини бути органом духовної діяльності трактується з позицій духовності. Таким чином, у Ландмана дещо інше, ніж у Гелена, стверджується все та ж думка про те, що людина з самого початку була призначена бути духовною істотою. І її соматичне породження не випадком і не незаконним розвитком живого життя. Ні, воно знайшло свій закон з духовного центру.

Отож суттєвій залежності та одночасно в полеміці з філософською антропологією біологічного тлумачення М.Ландман формулює найважливіші положення власної культурної антропології. Прагнучи зрозуміти людину з її соматично-психологічних якостей, біологічна антропологія, говорить М.Ландман позбавляє себе можливості розглядати і пояснювати людину у всій цілісності її буття, до якого відносяться не лише душа й тіло, але й певна надіндивідуальна сфера загального для всього царства об'єктивного духу. Власну антропологічну концепцію М.Ландман у цьому зв'язку називає також антропологією об'єктивного духу.

Згідно основоположних настанов культурної антропології М.Ландмана, людина розглядається і трактується в якості якоїсь зброї і твору об'єктивного духу. Об'єктивний дух передує людині і є одночасно є довільним до нього. Подібно до того як у відношенні до фізичної картини явищ, здавна вкоріненому образу мислення, релігійному та етичному інтересу не окрема людина, а суспільство виступає в якості первинного феномена, також об'єктивний дух є первинним фактором у відношенні до суб'єктивного духу. Відповідно, і первинним феноменом істини визначається не той, що є достоянням суб'єктивного пізнання, а той, що сумісно з усім культурним достоянням приймається як щось традиційне для суспільства і загальне для

всіх. «Об'єктивний дух, - пише М.Ландман, завжди виступає в якості передумови суб'єктивного, останній же являє собою лише пункт його конденсації і знаходження» [49, с.10]. Так само, як у Канта все наше пізнання, згідно з Ландману, представляється в апіорних формах об'єктивного духу, поза якими воно не може ні існувати, ні бути досягнуте. Ці форми, підкреслює М.Ландман, в дійсності являють собою той трансцендентійний основоположний прошарок, через посередництво якого і в межах якого лише можемо ми все мати і все робити [49, с.11].

Цілком зрозуміле і обґрунтоване прагнення М.Ландмана розглянути і зрозуміти людину в світі культури як формуючу нею і формуючої її творчої істоти. Однак представлене ним ідеалістичне розуміння культури і діяльної активності людини не дозволяє розглядати діяльність людини як фактор, органічно поєднавши в собі природне і духовне начала. Поза полем зору залишилась саме та форма людської діяльності, в якій, перш за все, і здійснюється трансформація сил природи в сили і фактори соціокультурного буття а саме: виробництво і відродження матеріальних умов існування, в яких людина, первісно движима чисто тваринними потребами, здійснює свої перші культурні дії закладає тим самим фундамент тому образу життя, який в подальшому виявляється визначальним для її існування.

Культурна антропологія, за задумом М.Ландмана, покликана подолати недоліки індивідуалістичної філософської антропології і стати істиною філософією людини, пояснюючої її в світлі всіх основних аспектів її життєдіяльності. Дійсно, індивідуально-атомістичний підхід в розумінні суб'єкта пізнання і практичної дії, настільки характерний для антропологічної філософії минулого, не був відкинутий західною філософією ХХ ст., він у новому вигляді знайшов себе в першопочаткових філософсько-антропологічних концепціях і особливо яскраво в екзистенціалістській філософії [49, с.14; 31,с.115-117].

Ландман вірно відзначає однобічність індивідуалістичної філософсько-антропологічної традиції і, зокрема. Антропології натуралістичного та

біологічного характеру. Однак складається враження, що разом з волюнтаристичними і релятивістськими крайнощами попередньої антропології він відмовляється й від деякої специфічної проблематики антропологічної філософії, від її особливого підходу до розгляду і розуміння сутності людини, її місця в світі, її життєвого покликання. Слідом за Гроетуйсеном і самим М.Ландманом [50, с.54] ми можемо повторити, що дуже важливо, в якій особі говорить філософія про людину – в першій чи в третій. Суттєве значення для результатів філософсько-антропологічного дослідження має вихідна позиція і цільова настанова. Безперечно, філософська антропологія не може обмежити себе сферою індивідуального буття людини, вона повинна звертатися до об'єктивних умов і форм її існування, до культури, соціального життя. Але при цьому їй слід зберегти вірність основній своїй цільовій настанові і вивчення власне цих об'єктивних сфер підпорядкувати задачі пізнання сутності людини. Не будь яке філософіювання про людський індивід носить індивідуалістичний характер. Природа філософіювання визначається не тільки предметом, але й тим, як розглядається і тлумачиться цей предмет. Якщо індивідуальна форма людського буття не абсолютизується, не відривається від відповідних об'єктивних сфер суспільного і культурного життя, більш того, вона розглядається й розуміється як величина корелятивна по відношенню до об'єктивних початків, то немає ніяких підстав саму спробу філософського вивчення людського індивідууму кваліфікувати як індивідуалістичну і суб'єктивістську. Скоріше в цьому слід бачити додатковий і необхідний в умовах сучасного соціального розвитку і при теперішньому рівні наукового знання аспект філософського пізнання людини.

Сучасна антропологія розглядає цілий ряд типів людей: *homo sapiens* – людина розумна (має бути перебудована під проводом розуму з чистого індивідуалістичного підходу («холодного розуму») до партнерського, що вимагає взаємоповажного ставлення до природи інтересів і переконань інших людей, груп, націй, народів); *homo spiritus (animus)* - людина духовна (носій

високоморальних духовних цінностей)- homo religiosus - людина, що спроможна заглянути поза межі тілесного виміру та віддається осмисленню трансцендентності; homo orans - людина молитви; homo somaticus vivens - людина як істота тілесна, що живе; homo oeconomicus - людина, що займається господарською діяльністю; homo symbolicus - символічна людина; homo liber - людина як вільна істота; homo loquens - людина як істота розмовляюча; homo sui iuris — “людина свого права”, тобто незалежна, самостійна людина; homo socialis - людина як істота соціальна; homo creator, culturalis - людина творець і споживач культури; homo simplex - людина проста; homo agens - людина, яка діє; homo faber - людина працівник за Анрі Бергсоном (дружнього і бережливого ставлення до природи, корінних та позитивних змін індивідуальної і суспільної свідомості людини в її ставленні до природи не сталося); homo politicus - людина політик (займається державною діяльністю); homo ludens (за Й. Хейзінга) - людина гравець (людина з неусвідомленими розумовими здібностями, яка не розуміє свого призначення. Її вчинки подібні до вчинків дитини, які іноді жорстокі по відношенню до інших, оскільки ще не сформовані внутрішні моральні критерії. Вони більшою мірою залежні від природних інстинктів та соціальних умов, ніж завбачливості її розуму); homo patiens - людина терпляча; homo duplex людина подвійна; homo studens - людина, яка навчається; homo noospherato людина ноосфери (за В. Вернадським і Т. де Шарденем. Людина виходить за межі планети Земля); homo absurdus - людина особливого соціального типу - «людина абсурду», яка є обмеженою, самозадоволенням невігласом, манкуртом. Антропологія тісно пов'язана з філософією, педагогікою, психологією, політологією, психіатрією, соціологією, етикою, метафізикою, теологією та етнологією. «Для того, щоб знати адекватну психологію людини, треба знати, що таке людина» (В. Франкл).

Уже протягом 20-ти століть великі філософи і богослови запитували себе,

ким є людина, яке її основне призначення, для чого Бог створив людину, чому людина є останнім, а не першим сотворінням Божим. За висловом апостола Павла людина – це слава Божа. Людина придумала пеніцилін, антибіотики, які спасають її життя від смертельної недуги, створила бульдозери, що гори пересувають, але людина також винайшла динаміт, різноманітну зброю, тортури, камери, які знищують людське життя. На проблематику людини можна дивитись, як на людину, яка пізнає себе завдяки пізнанню Бога. Це теоцентрична концепція: пізнаємо себе настільки пізнаємо Бога, бо правда дана людині через іншого (Бога).

Другий підхід – антропоцентричний. Людина знає себе настільки, наскільки її пізнає власна свідомість – людина в центрі уваги, тобто, що людина може про себе сказати. На людину можна дивитись по-різному:

- Аристотель поділяв людину на матерію (тіло) і субстанційну форму (душу);

- Св.Тома Аквінський (1224-1274рр.) звертав увагу на буттєву структуру людини, тобто істоти, яка існує;

- К.Маркс вказував, що буття людини складається з матерії;

- Через призму її смерті (Хайдеггер), тобто все, що людина робить, робить з огляду на її смерть;

- Через призму її творів, культури, звичаїв, мови, листів (Леві-Строс Levi-Strauss), Ф.Соссюр (Saussure); дивимось на людину через те, що вона творить;

- як на істоту звернену не до смерті, але до іншої людини (М.Бубер M.Buber), Ф.Розензверг (F.Rozenzverg), Е.Левінас (Levinas), Тішнер (Tischner), бути для ііншого, тобто людина знаходить сенс у відкритті до іншої людини і боїться безсенсовності життя;

- Папа Іван Павло II (Karol Wojtyła) дивився на людину через призму її діянь (agree seduitur esse – діяння слідує за існуванням); «Яке є існування – таке є діяння»;

- З.Фрейд наголошував, що людина складається з потягів та інстинктів;
- Через призму свідомості – феноменологія. Людина сама себе виявляє як вона себе бачить (М.Шелер, Е.Гуссерль, Н.Хартман, Д.фон Гільдебранд);
- Через призму підсвідомості – психоаналіз (З.Фрейд, Е.Фромм, Г.Юнг, Адлер). Ці представники стверджували, що людина не є свідомою, а нею керують потяги;
- Через призму людської свободи, бо людина є вільною істотою (Ж.П.Сартр, А.Ф.фон Гаєк та представники постмодернізму);
- Через призму екзистенції, трагізму буття – екзистенціалізм (Хайдеггер).

На людину можна дивитися або як на предмет, або як на суб'єкт, який виявляє свого духа – досліджуючи людську свідомість. Людина має вартість саму в собі і не може бути засобом. Людина є втіленим духом і одухотвореним тілом, а її людський дух виражається тілесно. Тіло і душа людини – це не дві дійсності, що відокремлені одна від одної. Тіло – це жива матерія злучена з душею. Тіло, маючи здатність до живлення, руху, відпочинку, розмноження підпадає під закони матерії, тобто зокрема, під закон смерті. Людська душа оживляє тіло, виявляє духовну спроможність абстрактно мислити, творити ідеї, оцінки, міркування, вільно приймати рішення. Вона не зазнає тілесної смерті і не може розкладатися. Душа людини безсмертна, має свій початок з моменту зачаття і відповідає за вчинки особи. Згідно християнського вчення людина отримує тіло своїх батьків, а душу безпосередньо від Бога. Дух є найглибшою частиною душі, бо він відображає нашу свідомість. Дух – це наше власне «Я», через яке ми безпосередньо лучимося з Богом. Дух є під впливом Святого Духа, у ньому діє благодать Божа. Дух проявляється у страху Божому, совісті та пошуку (спразі) Бога. Тілом ми буваємо подібні, душевні прояви теж бувають близькими, а духом ми не однакові, бо він творить нашу неповторність, та особистість.

Людська душа має розум, свободну волю і почуття. В розумі людини діє віра, у волі – любов, а в почуттях – надія. Розум людини шукає найвищої правди – Бога і дороги до добра, уточнюючи закони – правила правильної поведінки. Воля бажає досягнути правду як найвище добро, підтримуватися правильної поведінки і естетичних законів. Щоб людина жила згідно із своєю природою, розум має вільно і широко шукати правди, а воля має завжди бажати пропоновану розумом правду як своє добро. Воля людини має завжди поступати за проводом розуму. Людина – це три світи: тілесний, в якому діють інстинкти, чуття; пізнавальний (сприймання, мислення, пам'ять, уява, відчуття); афективний (емоції, зворушення, пристрасті). Людина з точки зору антропології – це щось абсолютно осібне, тобто особа як душа і тіло разом взяті, що інакша своєю сутністю, покликанням, діяльністю, гідністю, з труднощами і призначенням. Термін «особа» включає щось священне, образ Божий, тобто природну подібність до Бога своєю душею та її прикметами: розумом, волею, пам'яттю, здібністю, талантами. Не випадково, що заперечення Бога позбавляє особу її основи. Розуміння особи як подоби Божої полягає в її надприродній основи. Розуміння особи як подоби Божої полягає в її надприродній подібності до Бога через устремління до досконалості, святості за словами Христа: «будьте досконалі, як отець ваш небесний досконалий» [3]. Не випадково св. Анатасій Великий повчав: «Для того Бог став людиною, щоб людина стала подібною до Бога». Коли дух, душа пануватимуть над тілом, людина поступатиме морально добре, а коли, навпаки, тіло керуватиме душею, то людина попадатиме в гріх. Людина буде добре морально сформована, якщо матиме такий порядок вартостей: дух, почуття (емоції), тіло.

Але філософська антропологія займається перш за все людиною у всій цілісності її буття і у всій системі її життєвих відносин. Такою повинна бути дійсна програма антропологічної філософії, якою вона прокламується і представниками сучасної філософської антропології при всій тенденційності



та суб'єктивістській однобічності їх теоретичних рішень. В межах такої програми в філософській антропології та екзистенціалізмі нехай в ідеалістичній формі була поставлена й друга, оправдана в життєвому і теоретичному відношеннях проблема людської суб'єктивності. Проблема суб'єктивного фактору, активно-творчого людського початку в соціальному і культурному житті, вивчення і пояснення людини як суб'єкта пізнання і практичної дії, соціально-історичної та культурної творчості лише тому, що вона не знайшла задовільного вирішення в західній антропологічній філософії, аніскільки не втратила своєї наукової значимості та практичної актуальності. Вона сьогодні, як і раніше знаходиться в центрі уваги досліджень в галузі філософських проблем людини і вирішується на основі розуміння людини як соціальної та предметно-діяльної істоти, на основі вчення про революційну практику на одному з важливих критеріїв теоретичної й практичної діяльності людини.

В своїй критиці антропологічного індивідуалізму Ландман не виділяє і не вичленує для вирішення на своїй основі тієї дійсно заслуговуючої уваги проблематиці, котра в значній мірі і становить відміну особливості антропологічного підходу. У новій культурно-антропологічній філософії не отримує должного завершення і відмічена нами проблема теоретичного обґрунтування природи людської суб'єктивності, дійсних факторів, умов і форм вільної й активної творчості людини. Власне, культурно-антропологічні концепції Е.Ротхакера і М.Ландмана, не дивлячись на деякі значні акценти власне антропологічного характеру, на наш погляд, представляють собою скоріше свідчення відходу західної філософії від антрополого-гуманістичного філосоювання, аніж зразки нового обґрунтування філософської антропології [48, с.73]. В них спостерігається характерна для сучасної німецької філософії тенденція переходу від суб'єктивно-ідеалістичних форм філосоювання до традиційних форм об'єктивного ідеалізму. У цьому відношенні культурно-антропологічне

вчення Е.Ротхакера, М.Ландмана на великій основі можуть бути охарактеризовані як психовіталістського забарвлені форми трансцендентно-ідеалістичної філософії культури. Тим самим в особі цих вчень не культурна антропологія йде на змінну антропологічній філософії, а своєрідна філософія культури, якщо не формально, то фактично відмовилась від специфічно антропологічного підходу до пізнання людини і світу. Зворот антропологічної філософії до культурно-філософської антропології може розглядатися також і як відоме свідчення нездібності ідеалістичної філософії вирішувати дійсно актуальні проблеми сучасного філософського пізнання людини.

### **Розділ 8. Релігійно-філософська антропологія**

У своїй практиці «Людина й історія» [61] М.Шелер говорить про п'ять основних типів філософської самосвідомості людини. Одним з них він вважає релігійну антропологію, тобто ті характерні для неї уявлення про людину, які появляються під час розгляду людини як істоти віруючої, конститууючої себе і свою життєдіяльність в прямій залежності від характеру її відносин з Богом, з трансцендентним божественним началом. Сама філософсько-антропологічна концепція М.Шелера, не дивлячись на ті трансформації, які вона перетерпіла в пізній період творчості, зберегла початкові персоналістські та теологічні основоположення і, як ми вже відзначали, послужила ідейним джерелом низки релігійно-філософських концепцій людини, що виникли в загальному руслі розглядової нами філософсько-антропологічної течії.

В цьому розділі мова йтиме не про релігійну антропологію в широкому смислі, а про ті релігійно-антропологічні концепції, в яких проблема людини висвітлюється в принциповій концепції, в яких проблема людини висвітлюється в принциповій згоді з основними положеннями вчення М.Шелера і в зв'язку з біоантропологічною філософією А.Гелена.

Безперечно, така спадковість не тільки не включає, але й передбачає певні корективи цих філософсько-антропологічних основоположень, викликаних потребами нового соціального і науково-теоретичного досвіду. Як про це пише один з найбільш відомих представників сучасної релігійно-філософської антропології Г.Е.Хенгстенберг, «відповідальне відношення до антропологічної спадщини Шелера передбачає і дистанційно-критичне відношення до нього там, де цього вимагають інтереси справи» [43, с.5].

Макс Шелер та його релігійно-філософські послідовники використовують відомі принципи та ідеї християнства для обґрунтування своїх концепцій. Піклування про спасіння є безперечним фоном їх філософіювання, але останнє, як правило, виступає не у вигляді роздумів про християнські «факти», а як філософіювання з приводу цих християнських фактів. В релігійно-антропологічних концепціях здійснюється своєрідна програма феноменологізації християнських і теологічних даних, котрі репродуцуються й сприймаються як якійсь безпосередньо споглядальні феноменологічні очевидності. Програма ця близька до тієї, яка реалізується в християнській філософії. Насправді, ні у Шелера, ні у його послідовників вона не виливається в форму філософського обґрунтування християнської субстанції, але їх ріднить одна принципова і загальна ідея, згідно якої людина може розглядатись і розумітись лише у світлі божественного начала. Їх зближує також, хоча і по-різному обґрунтовуване, принципове і основоположне довір'я до незалежної від свідомості дійсності, до її заснованому в Бозі єдності та впорядкованості. Світ виявляється відкриттям і символом в Бозі єдності та впорядкованості. Світ виявляється відкриттям і символом Бога, а людина тим виключним місцем, де пізнається духовність Бога.

Природа і спрямованість релігійно-антропологічних концепцій М.Шелера та його послідовників, їх місце християнської антропології в цілому можуть бути схарактеризовані в світлі тієї класифікації, яку пропонує

Йоган Лотц [23, с.70-71]. Він розрізняє двоякого роду християнські вчення про людину. Одні з них витікають зі слова божого і сприймаються у вірі. Вони становлять так звану теологічну антропологію. Інші – із самопізнання людини та її відношення до буття і сприймаються через знання. Вони представляють філософську антропологію. Перші кваліфікуються Лотцем як «християнські за суттю», другі як «фактично християнські». Теологічна антропологія прагне пояснити життя Бога у Христі, що може бути досягнута лише за допомогою слова Божого і у вірі, тому вона і характеризується як християнська за суттю. Філософська ж антропологія прагне пояснити життя людини у Христі, що може відкритись перш за все в самопізнанні людини і в знанні, в силу чого вона і йменується фактично християнською. А оскільки в Хресті божественне і людське життя зрощені воедино, оскільки взаємопроникають одне в одне також теологічна й філософська антропології. В цих судженнях І.Лотца по-своєму знаходе своє відображення факт дійсного внутрішнього рідства західної антропологічної філософії з релігією, з християнською антропологією. Західна філософська антропологія, на думку І.Лотца, відкрито чи скрито, прямо чи побічно є християнською, «фактично християнською». Лотц виділяє три типічні позиції, в яких в тій чи іншій мірі виявляє себе християнська природа філософської антропології. «Або ж християнство їй абсолютно невідоме, тоді вона, за всієї своєї свідомої відчуженості від нього, ледь зможе запобігти несвідомого його впливу, оскільки, по крайній мірі в Західній Європі, християнське і людське майже нерозривно пов'язані. Або вона протидіє якому б то не було християнству, і тоді вона виявляється визначеного нею в міру цього супротиву і заперечення. Або ж філософська антропологія прийме те християнство і робе з цього відповідні висновки, і тоді вона в більшій чи меншій мірі несе на собі християнський відбиток, що лише і дає їй право називати себе християнською антропологією» [23, с.72].

Антропологічна філософія М.Шелера і пов'язана з ним сучасна

релігійно-філософська антропологія в світлі цієї класифікації безперечно можуть бути схарактеризовані як «фактично християнські» або «фактично релігійні», хоча їх представники прямо не ставлять і не вирішують задач, що пов'язані з ідеологічною апологією церкви та її догматики.

В трансформованому вигляді в цих концепціях живуть і отримують своє філософсько-теоретичне обґрунтування старі принципи релігійної антропології, вперше сформульованих в книгах християнського священного писання. Ветхий і Новий завіти містять в собі багато положень, які говорять не тільки про сутність і творчість Богів, але й про саму людину. До них відносяться різні уявлення про походження людини, про долю її душі після смерті, її наступного існування в колишній чи новій формі, про прокляття і спасіння. Разом з тим релігії та пропитані нею традиції здавна прописували людині й ті правила, котрими вона повинна була слідувати в житті та які наповнювали б її життя певним сенсом. В них безперечно, входили також і обов'язки людини по відношенню до самого Бога.

Звернемося до деяких антропологічних положень біблійного походження, які і до сьогоднішнього дня фігурують в прямій символізованій чи обмирщавлено-концепційній формах в антропологічних вченнях найрізноманітнішого тлумачення. До одного з таких положень відноситься біблійне сказання про створення Богом людини. Бог створив Адама і Єву, першу пару, що символізувала саму людину, від якої бере свій початок весь рід людський. Теза, яка лягла в основу більш пізніх поглядів, згідно яких все людство походило з одного й того ж кореня, - так звана монофілетична теорія походження людства.

Але людину Бог створював разом з іншими живими істотами, а окремо. Для неї був виділений спеціальний день творіння. На цьому ґрунтується положення про особливе положення людини в світі. Вона представляє не частину тваринного царства, а своє особливе людське царство. Далі Біблія повідомляє про, що людина – остання жива істота, створена Богом і

представляє собою ніби ціль і вінець творіння. Якщо всі істоти лише творіння Божі, то людина образ і подібність самого Бога. «І створив Бог людину по образу Своему, по образу Божому сотворив її» [3, с.27]. При цьому людина представляється не тільки як вища ступінь творіння, але і як істота, що господарює на Землі. І в цьому проявляється її богоподібність.

Своєю богоподібністю людина набирає не тільки особливе положення в світі, але й вищий божественний масштаб людності. «Оголоси всьому суспільству синів Ізраїлевих і скажи їм: святі будьте, адже святий Я Господь, Бог ваш» [3]. «Отож будьте досконалі, як досконалий Отець ваш Небесний» [3]. Так складається основний принцип кожної християнської антропології. Пізніше виникає уявлення про чисто духовний, полишений тілесності образ Бога, що спирається на відоме біблійне повідомлення про те, що Бог створив людину із праха земного і вдихнув у нього душу. Цим самим богоподібними стверджуються душа і розум, а не тілесний образ.

Протирічивість біблейських положень підвищуючих і одночасно принижуючих людину знайшла своє вираження в одному з найбільш ранніх настанов релігійної етики, згідно яких особливе положення людини у світі не повинне заглушати розуміння її слабкості та обмеження перед лицем божественної досконалості та могутності. Людина не повинна зазнаватись і попадати під вплив самонадіяних претензій стати Богом або богоподібним. Відзначаючи богоподібність людини, Біблія не залишає сумніву в тому, що людину від Бога, тим не менше, відділяє дистанція величезних масштабів, нездоланна дистанція. Один із сучасних релігіознавців К.Л.Шмідт трактує ідею богоподібності саме таким чином. Бог, на його думку створив людину лише як тіньове зображення, як затемнену схему самого себе. В християнстві Логос набирає тілесність, Бог приймає людське обличчя (з цим положенням пов'язані найрізноманітніші теологічні спекуляції), трансцендентний Бог у своєму сині Хресті приспільнюється до людської долі, але цим він не спускається до людського, подібно до того як людина не підвищується до

божественного. Про це принципову дистанцію свідчить божественна заборона першим людям не воз'їдати плодів від дерева пізнання. Лише порушивши. Лише порушивши цю заборону людина відкрилася знанню і моральності, набула чогось божественного. Але цим вона була зобов'язана сама собі, а не Богу.

Падіння першої людини не означає гріховності її нащадків. Душа, яку Бог вклав в неї, залишається чистотою. Однак в деяких крайніх формах християнської теології виходять з вродженої гріховності людини, котра породжує на стільки ж початкову потребу в спокутуванні гріхів, в спасінні. Спасіння ж надається вірою. Звідки віра розглядається як єдина людська першодія. Згідно цієї версії гріховність мається на увазі не моральна, а чисто релігійна або метафізична, до якої має участь кожна людина незалежно від ступені її моральної поведінки. Провина людини перед Богом, таким чином, визначається не її поведінкою, а її буттям як таким. На основі сказаного можна виділити наступні початкові основоположення релігійної антропології. Вона теоцентрична, визначає людину, виходячи з Бога, і відповідно пояснює його; антропоцентрична, оскільки людина характеризується як вінець творіння, який знаходиться під особливою опікою Бога; стверджує велич і нікчемність людини – з точки зору світу вона вінець і вершина, в порівнянні з Богом вона слабка і гріховна; спасіння дається їй лише божою милістю, але й спасена, вона досягає вищої ступені не тут, а лише по той бік цього світу.

Численні з цих біблійно-релігійних антропологічних основоположень зберігають себе у видозміненій формі у М.Шелера і його послідовників (Е.Штерн, Д.Ф.Гиндебранд, Г.Е.Хенгстенбер), залишаючись найважливішими структурними елементами їх учень про людину. В шелерівській концепції людини знайшли своє феноменологічно-філософське втілення християнської ідеї богоподібності людини, її обраності, виключного положення в світі (тобто ідеї теоцентризму та релігійного

антропоцентризму), в світі (тобто ідеї теоцентризму та релігійного антропоцентризму), божественного милосердя і спасіння і, насамкінець, та що бере свій початок у християнському відкритті ідея божественної любові спираючись на відоме біблійне положення «Бог є любов», М.Шелер приходить до філософського визначення сутності Бога, ототожнюючому її саме з цією його якістю. Сама ж філософія в цьому зв'язку характеризується не як якась побуджувана любов'ю співучасть в незмінних і сутісних структурах всіх можливих речей, а як надвітальна, вільна від влади інстинктів, божественна за суттю своєю духовність людини. Вона визначає, за Шелером, здібність людини возвисити оточуючий її світ речей до предметності та освоїти предмети світу у їх власному бутті, не в улітарних цілях під впливом різного роду інстинктивних потреб, а заради самих речей. Ця якість людського духу характеризується Шелером як якась дана людині здібність «об'єктивності», неумисного відношення її до світу, безкорисний інтерес до її власних структур до їх об'єктивної суті, або, кажучи, як вроджене перерозположення, любовне відношення до речей, до іншого. Так визначається апріорно-емоційна передумова людського відношення до світу, до пізнання речей і самої людини, затверджується релігійно-феноменологічний принцип «люблячого споглядання сутностей».

Найбільш характерним чином сучасної релігійно-філософської антропології, що розробляє свої концепції в руслі шелерівського персоналістського вчення про людину і в зв'язку з біоантропологічною проблематикою є «антропологія об'єктивності» Г.Е.Хенгстенберга. В ній, мабуть, більш розбірливо і повно, ніж в концепціях інших представників цієї течії, представлений релігійний варіант феноменолого-антропологічного аналізу буття людини, її сутності, та помітна науковість конкретно-предметного розгляду річних аспектів життєдіяльності людини, яка демонструється сучасною філософською антропологією.

Свій аналіз проблеми людини Г.Е.Хенгстенберг починає з припущення



якогось попереднього, донаукового і інтуїтивного уявлення про людину, яке необхідне у кожному дослідженні. Таке інтуїтивне минуле знання ніби дає попереднє поняття про предмет розгляду і відкриває шлях до подальших суджень про нього. Далі, згідно його методу аналізу, слід висунути такі осмислені та обов'язкові судження про людину, які не можуть бути спростовані розумом або заперечення яких автоматично зруйнувало б наше попереднє уявлення про людське. Отож, Хенгстенберг пропонує своєрідний критерій обов'язковості, яким він буде випробувати правильність і своїх власних висловлювань про людину [58, с.15]. Метод пошуку і визначення таких суджень він називає феноменологічним. Він має на увазі не чисту феноменологію гусерліанського тлумачення, яка заради «свідомості взагалі» чисто методично заключає в скобки індивідуальність самого суб'єкта антропологічних суджень, а такого роду феноменологічну верифікацію, яка, у випадку неспроможності висловленого судження, ввергала б людину у стан екзистенційного самовідмовлення, оскільки антропологічне судження завжди є судження про саму себе.

Визначивши подібні методичні настанови, Хенгстенберг формулює основну тезу власної філософської, тобто висуває таке судження про природу людини. Відкидання якого неминуче привело б і до відбиття власне людського. Це основне антропологічне положення характеризує людину як істоту, що володіє якістю «об'єктивності». «Під об'єктивністю, - пише він, - ми маємо на увазі ту позицію, яка передбачає звернення до предмету заради його власної самості, вільне від тям користи. Таке звернення до об'єкта може бути реалізоване у випадках співглядального зрозуміння, практичної дії або емоційної оцінки» [43, с.9].

«Об'єктивне» звернення до суцього заради нього самого, згідно Хенгстенбергу, повинне свідчити про внутрішню узгодженість суб'єкта з проектом зустрічного буття, коли, наприклад, людина, не переслідуючи ніяких корисливих цілей, радіє самому буттю тварин і рослин як такому,

бажає, щоб вони в розвитку досягли свого призначення. По-іншому кажучи, це життя людини в якійсь безпосередній злитності та узгодженості зі світом речей та інших живих істот, в єдиному неусвідомленому пориві і диханні з ними, не задаючись запитанням, навіщо і для чого це робиться. Сам термін «об'єктивність» вже передбачає якусь спрямованість на об'єкт, але вона не повинна розумітися як обмеженість речами, в сенсі речевості, вона не обмежує себе і суб'єктивно-об'єктивними відносинами. Тут передбачається такого роду відношення, у якому відбувається внутрішнє зіткнення власного руху з буттєвим рухом зустрічного.

Таким чином, згідно Хенгстенбергу «людина є істота, здатна на об'єктивність, яка знаходить себе в об'єктивності й покликана до об'єктивності» [21, с.66]. Висунувши це положення спочатку у вигляді гіпотетичного твердження, Хенгстенберг застосовує феноменологічну вивірку, щоб виявити, чи відступає воно критерію обов'язковості. Для цього він мислено відмовляє людині в цій здібності і пробує пояснити, які наслідки це буде мати для використання низки основних людських здібностей, наприклад, різних способів людського пізнання. І відразу ж виявляється, що людина, полишена об'єктивності, обов'язково позбавляється і здібності бути правдивою, поважати, любити а, відповідно, і тих людських знань, які досягаються посередністю особистого включення в буття речей на основі відмічених позицій. Тим самим, підсумовує Хенгстенберг, заперечення об'єктивності привело б до дегуманізації людського пізнання, до відкидання людського у тому вигляді, в якому воно дається кожному в безпосередньому самопізнанні. Отож, він демонструє нерозривний зв'язок з сутнісними якостями людини і приходить до висновку, що його антропологічна теза повністю відповідає критерію обов'язкових висловлювань. Ця методична операція дуже схожа з уже охарактеризованими нами принципами антропологічної інтерпретації. Тільки в цьому випадку доказ загальнообов'язковості судження про людську природу здійснюється в

зворотному порядку: від загальної тези, апріорно включаючої в себе низку більш власних характеристик людської природи, до деяких конкретних показників нашого самопізнання.

В подальшому аналізі принципу об'єктивності Г.Е. Хенгстенберг приходить до висновку про тотальний характер цієї визначальної особливості людської природи. Людина, на його думку, покликана і повинна відкритися в об'єктивній згоді з усіма сферами буття, культурної дійсності. Насамкінець, «настроєм об'єктивності» оживляються і формуються всі сили і здібності людини – інтелектуальні, вольові, емоційні. Але жодна з них при цьому не є першоджерелом, першоініціатором подібної об'єктивної настанови. Таким чином першоініціатором Хенгстенберг вважає особистість людини як найбільш повне й первинне уособлення суб'єкта якої б то не було людської дії.

Об'єктивність проявляє себе в найрізноманітніших доморальних галузях культури, в тому числі і конкретно-науковому пізнанні, де предмет досліджується заради його власної самості. Більш висока форма або ступінь об'єктивності, згідно Хенгстенбергу, здійснюється в моральній сфері, де в якості ціннісного критерію виступає любов. Тут у своїх судженнях він спирається на шелерівське визначення любові, згідно якому любов спрямована на підвищення цінності Ти, коли в творчих проектах передбачаються вже ті цінності, котрі ще не реалізовані, але повинні бути реалізовані одноразовим, неповторним чином і цьому ти і для цього Ти. Любов розуміється Хенгстенбергом як завершення об'єктивності і як така вона повинна в зародку бути присутньою у різному моральному здійсненні цінностей.

Найвищою формою об'єктивності проголошується релігійна об'єктивність. У цьому випадку предмет об'єктивного відношення особливий, йому не загрожують ні втрати, ні буття свого буття і він не знаходиться в якій-небудь залежності від нашого благоволення. Тому любов

до нього набирає форму поклоніння і виражається вона в радості і вдячності за те, що цей зовнішній предмет нашого відношення є те, що він є, що він є такий, який він є.

Таким чином, поняття об'єктивності в такому його значенні у Хенгстенберга виявляється тотожним шелерівському поняттю любові або поняттю релігійної об'єктивності. Хоча й пропонується, що в доморальній, моральній і релігійній сферах ми маємо справу з якісно різними типами об'єктивності, тим паче їх об'єднує якийсь загальний тип звернення до сущого – заради самого цього сущого.

Отож, людина покликана віднестись об'єктивно до різного зустрічного буття. Але вона може цього й не зробити, більш того, вона може діяти з діаметрально протилежних позицій і впасти тим самим в необ'єктивність. Якщо співчутлива об'єктивність свою апогею досягає в любові, то нарочима необ'єктивність – ненависті. Людина, таким чином, повинна рішитись або на користь об'єктивності, або проти неї. Цим самим дві можливі форми поведінки – об'єктивність і необ'єктивність – передбачають свободу вибору і рішення і ту інстанцію, яка здійснює цей вибір, передпосилає вибору своє рішення. Такою ініціативною інстанцією, як ми вже відзначали, Хенгстенберг вважає людську особистість або людську персональність. Саме особистість ухвалює таке рішення і відповідно використовує свої інтелектуальні, вольові й емоційні сили.

Учення про особистість у Хенгстенберга обґрунтоване не певному розумінні відносин між особистістю та її першоініціативами. Ці відносини інтерпретуються ним не як відносити між буттєвою основою і відповідним наслідком, в дусі антропологічного обґрунтування зв'язків. Першоініціатором у нього є щось інше, аніж першопричина. Розмішуючи у відповідній послідовності існуючі системи причинних відносин, саму, саму цю послідовність Хенгстенберг не вважає можливим розглядати як причинне відношення. Сенс всього діяльно-дієвого відношення не може бути причинно

репродуційованим заднім числом, він повинен скоріш всього знаходитись на початку всього цього, а саме – як якесь першонароджене трансказуальне і особистісне начало. Особистість тут розуміється як щось, нерозривно пов'язане з діючою в світі «першопочатковою силою». В персоналізованій формі в цілому розумінні особистості виявляє себе релігійна ідея творіння і Бога як трансцендентного для світу, хоче і діючого в ньому начала.

Об'єктивність, що проявляється в конкретних людських діях, у Хенгстенберга виступає в якості цієсторонньої форми якоїсь потусторонньої, трансцендентною у відношенні до світу ціледоцільності, якоїсь ціледоцільності, у відповідності з якою формуються всі види людської життєдіяльності. Ця апріорна підкореність реально суцього якомусь потойбічному принципу об'єктивності особливо чітко знаходить в тому, як розуміє Хенгстенберг відношення між «об'єктивністю» і «тілесністю». Специфіка біологічної організації пояснюється їм не особливостями природньої еволюції і власне біологією людини, а також не впливом соціокультурної сфери, а здатністю людини до об'єктивності, притаманним людській особистості принципам об'єктивності. Цим само людська біологія просто дедуцуюється з об'єктивності простим твердженням, що істота, яка володіє об'єктивністю, повинна мати і відповідну тілесну організацію. Щоправда, Хенгстенберг звертається до конкретних даних сучасної біологічної і поведінкової наук, до тих самих, котрими вже користувався для обґрунтування власних концепцій А.Гелен, Е.Ротхакер, М.Ландман та інші. Але біологічні показники специфічного характеру людської тілесності не містять в собі принципу об'єктивності і самі собою не визначають цієї здібності людини.

Подібно М.Ландману, Хенгстенберг полемізує з Геленом, відмежовуючись від його антропологічного біологізму. Але його, так само як і представників культурно-філософської антропології, хвилює інше, а саме те, що у Гелена ще залишається і діє ідея тваринного походження людини,

біологічного передвизначення (нехай негативного) людської здібності до культурної творчості, а відповідно, і об'єктивному відношенню людини до предметів свого пізнання.

Негативна антропологія А.Гелена з її підкреслюванням біологічної неспеціалізованості, непристосованості, тваринної примітивності, говорить Хенгстенберг, зводяться лише до позначення того, чим людина не є, тобто до твердження, що людина не є тварина. Але якщо при цьому передбачається, що біологічно неможна сказати про людину нічого позитивного, крім цього відображення і окрім констатації відомої спільності з твариною, якщо негативна антропологія видається чимось більшим, ніж засобом до сутності антропології (як це мало місце у М.Шелера), то тоді негативна антропологія перетворюється в антропологію негативного. Хенгстенберг має рацію, характеризуючи антропологію Гелена як антропологію збиткової людини, він правий також і в тому, що на шляхах чисто антропологічної еволюції неможна прийти до людини. Але разом з тим Хенгстенберг випускає з виду ту обставину, що саме на цьому шляху виникають біологічні посилення людської істоти, та специфічна тілесна структура, яка опісля набирає якостей людської біології.

Ним губиться з виду, як і самим Геленом, також і та еволюція форм життєдіяльності антропоїдів, яка призвела їх до виробництва перших знарядь праці, підготувала ґрунт для виникнення первісних людських колективів. У Хенгстенберга принцип об'єктивності як визначальна ознака людяності подано завчасно у готовому вигляді, і специфічність людської біології пояснюється тим теологічно як якась спеціалізація біологічного начала у відповідності з апіорно даним принципом об'єктивності. Людська біологія, говорить він, формується надбіологічним, метафізичним за своєї природою принципом.

Хенстенберг сам відзначає, що розглядані ним феномени «об'єктивності, обумовлення, персональності, спеціалізованості тіла для об'єктивності тощо, відкриті для їх метафізичного тлумачення, більш того,

вимагають метафізичного розгляду як доповнення без якого людина і феноментально була незрозуміла» [58. с.81]. Під метафізикою він розуміє не що інше, як те, що висувається і затверджується в якості онтологічно обумовленого. Таким чином онтологічним началом Хенстенберг вважає дух. Людина володіє духом, який слід відрізнити від біологічного і вітально-психологічного, але не відривати від них. Слідом за М.Шелером, який характеризував дух як принцип, що сприяє об'єктивності, Хенстенберг конструює власну онтологію духу. В ній дух трактується як певний себе самого виражаючий принцип, котрий на власній над просторовості та над часовості формує просторово-часові данності, а сам не підлягає, подібно фізіологічним і вітально-психологічним реальностям та подіям, процесу змін. Духу протистоїть вітальна сфера, яка включає в себе фізичне і вітально-психологічне; тіло як єдність фізичного, з одного боку, і вітальне як єдність вітально-психологічного – з другого. Духу протистоїть вітальний полюс, останній, в свою чергу, полярно розщеплений на фізичне й вітально-психологічне. Така основоположна структура людського з її дуалізмом, яку Хенгстенберг сприйняв у Шелера і спробував подолати її дуалістичність шляхом послідовного використання виразу як принципу первоначала в антології всезагальної людської конституції.

За допомогою так званого «онтологічного виразу» він стверджує певну систему онтологічних відносин, які ніби складаються між себевиражаючим духом і медіумом цього виразу – вітальною сферою. Згідно цих відносин людський дух лише у своєму бутті від чуттєво заповнений, оскільки він онтологічно виражає себе в тілі; і людське лише остільки таке, поскільки воно з усіма своїми конкретними формами слугує вираженню духу.

Подібно тому як в людському слові окремі звуки у виходящих від духу порядку і смислі підвищуються до неповторної єдності словесного тіла, також і чисельні матеріальні елементи нашого людського існування підвищуються через посередність онтологічно само вираженого духу в якусь єдність індивідуального людського тіла. Тіло ніби виступає в ролі

«метафізичного слова духу» [58, с.82]. В такій химерній філософсько-метафізичній конструкції Хенгстенберг прагне обґрунтувати єдність земного, тілесного і трансцендентного духовного начала і подолати тим самим дуалізм шелерівської антропології.

В філософсько-антропологічних концепціях М.Шелера і Г.Е. Хенгстенберга на різних шляхах, за допомогою філософських засобів реалізується одна і та теза про те аморфну природу людини. М.Шелер виходить із схеми ступінчатої будови людського буття, коли над неорганічною, рослинною і тваринним ступенями природного царства він підвищує другу, абсолютно іншу, визначену природу людини, духовну сферу. Г.Е. Хенгстенберг вибирає дещо інший шлях до реалізації по суті тієї ж задачі. Він у власних судженнях про людину виходить з основних структур його відношення до світу і в них знаходить ключ до тлумачення людського буття в цілому. Розвинута ним феноменологія основних структур людської поведінки – об'єктивності, необ'єктивності, утилітарності, перед вирішення тощо, в кінцевому рахунку також виявляється лише засобом релігійно-метафізичної інтерпретації людини. На релігійно-антропологічних концепціях М.Шелера і Г.Е.Хенгстенберга, так само як й інших представників цієї філософсько-антропологічної гілки, виявляється один з основних недоліків метафізично-ідеалістичної тенденції тлумачення людської природи на основі сфер нелюдських або позалюдських за суттю. Якщо справедливе зауваження Г.Е.Хенгстенберга проте, що він підходить до оцінки людини з твариною, нелюдською міркою, то надлюдський принцип у цьому відношенні виявляється нічим не краще. Якщо вірне судження про те, що людина значно ближче себе і більш доступна пізнанню, аніж тварина, котра найчастіше розглядається і пояснюється за аналогією з людиною, то це зауваження з неменшим успіхом може бути звернене і на адресу спроб пояснити людину через посередництво Бога, предмету, ще менш доступного пізнанню і ще більш антропоморфно представленому і трактованому. На адресу Г.Е.Хенгстенберга, як і всієї релігійно-філософської антропології,



можна висловити ще одне зауваження, яке було зроблене Феліксом Хаммером – теологом і релігійно-філософським антропологом більш пізнього покоління. Він справедливо помічає, що антропологічні концепції М.Шелера і Г.Е. Хенгстенберга та інших їх послідовників не можуть бути визнані як чисто філософське, оскільки вони побудовані на органічно несумісних з філософією теологічних основоположеннях теоморфії людини, що виходять з чистої ідеї Бога і вважаючими її необхідним і попередником всякому пізнанню і світопізнанню принципом пояснення людини, самі собою виключають філософське вирішення проблеми [36, с.204-210].

### **Розділ 9. Суспільна відповідальність філософської антропології**

Невдалий досвід біо- та культурно-антропологічного тлумачення природи людини вже сам собою не є достатнім свідомством неспроможності також і тих методичних настанов, які пропонує Больнов [4, с.10-37], оскільки вони представляють собою не що інше, як еkleктичне поєднання найрізноманітніших вже існуючих принципів Західного філософсько-антропологічного дослідження. Складається враження, що їх автор надіявся випрацювати вірну методологію шляхом поєднання воєдино низки таких принципів, кожний з яких окремо вже виявив свою недостатність. Подібно культур-антропологам, прагнучи подолати натуралізм та односторонність біологічної антропології, О.Ф.Больнов звертається до галузі трансцендентальної свідомості та трансцендентальної суб'єктивності людини і проголошує чисту формальну (практично нездійсненне в міру безкінченного якісного і кількісного багатоманіття поставлених наукою і соціальним досвідом конкретних знань і уявлень про людину) вимогу всебічного аналізу.

З позицій першого методичного принципу так званої антропологічної редукції він рекомендує всю галузь культури – економіку, державу, релігію та науку – розглядати як продукт людської творчості. При цьому світ

культури, за прикладом філософії символічних форм Е.Касіра, трактується як світ символічної об'єктивації людських здібностей. З другого боку, висувається інший принцип – принцип-органон, який вже націлює на розуміння людини, виходячи із цих створених нею об'єктивних форм культури.

Третій методичний принцип антропологічної інтерпретації окремих явищ людського життя, про який в її більш широкому розумінні йшла мова на початку статті, О.Ф.Больнов звертається до так званих «позакультурним» феноменом людської істоти – до різних проявів її тілесної, почуттєвої та душевної організації. Цей принцип, як відомо, націлює антрополога на спробу використати те чи інше конкретне знання і уявлення про людину для її розуміння в цілому. Але тут виникає запитання: а з яким цілісним образом людини слід співвідносити ці нові знання про неї? Чи передбачає антропологічне дослідження якимось попереднє філософське розуміння людини чи воно повинно бути в кінці, в результаті дослідження? Відповідь на це питання міститься у четвертому методичному принципі О.Ф.Больнова, згідно якого філософська антропологія відмовляється від якого б то не було визначення природи людини як перед дослідженням, так і після нього. Цей принцип він називає принципом відкритого питання. Формулювання кожного узагальненого і керівного образу людини О.Ф.Больнов вважає неоправданим, таким що скасовує подальше філософське пізнання людини. Невдачі екзистенціалістів і філософських антропологів (М.Шелера, Г.Плеснера і А.Гелена) сприймаються ним як достатньо переконливі свідчення принципової непереконливості будь якого подібного підприємства.

Остання методична настанова О.Ф.Больнова, мабуть більше ніж будь-яка інша відображає основний порок сучасної філософської антропології [4, с.73]. Адже філософська антропологія взагалі не може залишатись вірною своєму покликанню, відмовляючись від випрацювання загальнофілософського поняття про сутність людини.

Принцип відкритого питання породжений переконанням, згідно якого людина як істота самотворяща така, що постійно становиться не має стільки-небудь певної і міцної структури. Він підкріплюється також невірним розумінням умов забезпечуючих об'єктивність науково-філософського аналізу. В зв'язку з цим філософська антропологія трактується як певна безпристрасна і безпосередньо звернена до того чи іншого феномена людської істоти, такий спосіб випрацювання поняття про людину, при якому дослідник ведений лише власне розгляданим явищем, а не якогось набутого в іншому місці понятійності. Інакше кажучи, тут проголошується такий принцип відкритості до всякого нового бачення людини в зв'язку з тим чи іншим новим званням про неї, який абсолютно релятивує наше уявлення про людину, розглядаючи процес філософського пізнання лише як процес постійної зміни нашого розуміння предмету, процес, виключаючий скільки-небудь міцні і значимі в часі набуття. Але такий підхід до антропологічного аналізу людини як раз і привів до того, що уявлення про сутність людини в філософській антропології або ж редуцуються до конкретної данності сучасного знання або псевдозвертання про людину, або вони визначаються і формулюються на дуже вузькій і недостатній основі того чи іншого прояву людської істоти, як це мало місце Г.Плеснера, А.Портмана і А.Гелена. Антропологічне дослідження можливе і оправдане лише в такому випадку, якщо воно сприяє вирішенню йому ж поставленої задачі – досягненню нової філософської картини людини, - такого розуміння її сутності, котре відповідає як рівню сучасного знання про нього, так і новим потребам і задачам людського існування. Питання про те, що являє людина, завжди є питанням про її реальні передумови і можливості, як першоначально даних їй природною і таких що відрізняються відносною постійністю, так і тих, котрі дані їй культурною і якими вона розполагає в умовах власного конкретно-історичного існування. Питання про людину є разом з тим питанням про ідеал людини, про її життєве покликання, про те, чим повинна стати людина.

Про природу або сутність людини філософська антропологія може і повинна винести свої повністю визначені судження, навіть при всій мінливості людської істоти і наших уявлень про неї. Більш того, розгляд питання про сутність людини передбачає, що предмет дослідження і оцінки відомого константністю, відносною незмінністю деяких сутнісних рис і якостей. Філософське розуміння людини, безперечно, несумісне з «есенціалістською» концепцією поза історичної перед визначеності і незмінності її природи. Але воно не може бути зведене і до релятивістського твердження, згідно якому все стає абсолютно іншим і людина кожного конкретного історичного часу являє собою щось, що нічого спільного не має з людьми інших часів. Тут слід визначити: що людській природі притаманне як відома постійність (так звана постійність у зміні), так і можливість власної людської природи лише в межах визначеної постійності і на основі неї.

Відмова від прийняття якогось загально значимого попереднього і наступного філософського розуміння сутності людини філософські антропологі мотивують світоглядною безпристрасністю і науковою об'єктивністю власного філософсько-антропологічного пошуку і навіть її суспільною відповідальністю. Підкреслюючи саме цю особливість своєї антропологічної концепції Г.Е.Хенгстенберг формулює її задачу як вивчення людини «в її бутті і заради самого її буття», яке повинно здійснюватися незалежно від якої б то не було раніше поставленої цілі, незалежно того, чи знайдуть її положення корисне застосування для життя і успіху людського. Суспільну відповідальність філософської антропології він баче в цій «безпристрасній об'єктивності», незалежності, добутих нею уявлень про людину від насущних суспільних потреб тих задач, які треба вирішувати суспільству на даному етапі його розвитку. Філософська антропологія, таким чином, покликана вільно поставити себе об'єктивному вивченню свого предмету, людини, прийти до визначеного і обов'язкового судження про її сутність, а вже потім вона може вияснити, в якій мірі пануючі суспільні відносини з їх соціально-політичною структурою, системою духовної

творчості заважають і сприяють розгортанню цієї сутності людини. І тоді вона повинна буде підняти свій голос і вимагати відповідних перетворень існуючих інститутів. Суспільну відповідальність філософської антропології Хенстенберг баче не в їх дослідженнях, тут «вона відповідальна лише перед своїм предметом»[58, с.184], а в сучасному проголошенні і захисті власної неумисно набутої точки зору. Іншими словами кажучи, тут висувається висувається вимога об'єктивного розгляду наукового знання про людину, а саме об'єктивність розуміється і трактується як підхід, вільної від передмовної світоглядної установки або якоїсь прагматичної цілі.

Але наскільки можливе взагалі подібне пізнання? Визначення проблематики досліджень, вибір об'єкту, власних методів дослідження, навіть у найабстрактніших наукових дисциплінах, передбачає відому попередню установку, продиктовану потребами практики. Така попередня і цільова установка тим більш необхідна, оскільки мова йде про людинознавчі науки, і в ще більшій мірі вона необхідна в філософській антропології, яка не лише ототожнює себе з конкретним науковим знанням, але й зі всією очевидністю прагне в широке узагальнення загально філософського, метафізичного характеру. В цьому зв'язку буду умисним згадати про одне дуже розповсюджене філософсько-антропологічне визначення сутності людини яскраво відмічена нами особливість людинознавства. «Щось дуже особливе і значне, - пише М.Ландман, - ми повинні уявити вже на самому початку філософської антропології. Пізнання людини залишається без наслідків для буття людини» [50, с.7-8]. Тому об'єктивний підхід до наукового знання про людину не може бути зведене до якоїсь чистої неупередженості. Людина дуже і дуже упереджено відноситься до знання про себе, оскільки від того, як вона розпорядиться цим знанням, залежить від її життєва доля.

Слід також розрізняти методи дослідження власне конкретних наук, в тому числі й наук, безпосередньо вивчаючих людину, від методів філософської антропології, теоретично осмислюючої це наукове знання. Той

предмет, перед яким тільки і повинна, на думку Хетстенберга, проявити свою відповідальність філософська антропологія, не є її власним предметом, а предметом конкретної наукової дисципліни (біології, психології, етології та ін.) Предметом розгляду філософської антропології є людина у всій її цілісності, сутність людини. Біологічна організація ж її слугує вже предметом конкретно-наукового дослідження. Що стосується конкретної науки, то вона безперечно, у своєму дослідженні повинна відволікатись від упереджуючи її загально філософських схем, щоб зрозуміти предмет перш за все у системі її власних відношень, її власної структури. Маючи на увазі вже цю обставину, філософська антропологія повинна використовувати значення того чи іншого наукового факту не лише в світлі людського цілого, але й в світлі його власної структури.

Ціннісно-світоглядна настанова – неминуча і необхідна передумова філософсько-антропологічного дослідження. Вона повинна включати в себе основоположні цілі та задачі народжені конкретно-історичною практикою, а також і вимогу всебічного і об'єктивного аналізу всього конкретного знання про людське буття, оскільки лише компетентне орієнтування в тому положенні, в якому знаходиться людина в конкретно-історичній ситуації, дозволить їй вибрати найбільш оптимальні шляхи вирішення можливих життєвих задач. Вимога всебічного і об'єктивного розгляду всіх сторін та проявів людського життя, всього конкретного знання про нього, врахування всіх «за» і «проти» умов людського існування повинне здійснюватись строго і послідовно. Разом з тим практична неможливість повного обсягу безкінченної (у якісному і кількісному відношеннях) множини явищ діяльності й даних наукового знання породжує необхідність обмеження поля дослідження, вибору, розрізнення суттєвого від несуттєвого, актуального від неактуального, що можливо, безперечно, лише за наявності чітких методологічних підходів ціннісно-світоглядних настанов. Адекватне, об'єктивне знання про положення людини в світі, про її сутність, про реальні потреби і можливості її необхідне не само собою, не для «об'єктивної»

констатації існуючого положення речей, а для певного вибору і рішення самої людини, усвідомлюючої роль та значення своєї діяльної активності у світі.

Західний філософсько-антропологічний рух, безперечно, викликаний суттєвими життєвими потребами нашого часу і він спрямовується визначеними ідейними та світоглядними настановами, котрі, не дивлячись на всіляке підкреслювання його послідовниками об'єктивного і безпристрасного характеру антропологічного пошуку, обов'язково знаходять себе як в найрізноманітніших їх оцінках і висновках, так і в самому виборі (наприклад, біологічній антропології) несвідомої сфери буття людини як основоположної для всієї її життєдіяльності. Неминуче також потаємне і явне сприйняття попереднього філософського розуміння сутності людини і такого роду наступної їх оцінки, яким пізніше надається характер загальних і загально значимих характеристик. Невипадково, зокрема, ототожнення антропологами предмету наукового і філософського дослідження. Воно викликане широко розповсюдженим засобом пояснення природи людини тієї чи іншою констатованою наукою приватною якістю.

Попереднє філософське розуміння сутності людини як і відповідні світоглядні та ідеологічні настанови, що визначають вихідну гуманістичну і суспільну задачу не тільки неминучі, але й необхідні. Вони не тільки не є перешкодами для об'єктивного науково-антропологічного аналізу, але при відомих умовах лише за їх допомогою й можуть бути вірно визначені задачі та предмет дослідження, забезпечена її об'єктивність та дійсна продуктивність, випрацюване відповідне філософське розуміння сутності людини. Такий загальнозначимий філософський облік людини необхідний, оскільки він озброює об'єктивними, науково-теоретично обґрунтованими критеріями істинної людяності й відповідних їй умов суспільного існування. Оскільки він слугує своєрідним масштабом під час формулювання найбільш ьзагальних принципів теоретичної й практичної діяльності людини в сучасних умовах, принципах, практична реалізація яких може забезпечити

оптимальні передумови для подальшого вільного і творчого розвитку самої людини.

### **Висновки.**

Філософсько-антропологічна проблематика і ті зв'язки що склалися з нею уявлення про природу і задачі філософії породжені реальними потребами соціально й науково-технічного розвитку нашого часу. Проблеми відтворення нового філософського образу людини, яка відображує її положення в світі, її устремління і можливості наукові уявлення про її природу і покликання, конституювані спеціальною філософською дисципліною. Самостійною або в складі тієї чи іншої загальнофілософської системи, затвердження філософської антропології в якості основоположної філософської дисципліни, визначаючої облік і спрямованість філософії в цілому і пов'язані з цим дискусії про те, якою повинна бути сучасна філософія – антропологічною чи онтологічною, – всі ці не видумані, а повністю оправдані в життєвому і науково-технічному відношенні проблеми, які вимагають свого вирішення.

В різних соціальних умовах сучасного світу проблеми ці по-різному постають і формуються, але вони були і залишаються одним з найбільш важливих предметів науково-філософського аналізу як в ідеалістичній, так і матеріалістичній філософії.

Аналіз сучасних концепцій філософської антропології показує, що ці проблеми постають і розглядаються на основі таких методологічних і методичних настанов, які вже самі собою передбачають крайне однобічне їх вирішення. як це вимагають і власне її представники, філософська антропологія виявилась нездатною подолати протиріччя між емпіричним і апіористичними методами розгляду і пояснення людини. Сутність людини або ж редуціюється з якимось емпіричного і науково-констатуючим її ступінь вартості і особливостям – біологічним, психологічним та ін., або вона пояснюється чисто умоглядними вічними і апіорними принципами позажиттєвого, позасвітового характеру та походження. Ця внутрішня



розірваність і роздвоєнність західної філософської антропології відзначається також і на постановці та рішенні інших проблем. Питання про природу філософського знання та призначення філософської антропології постає у вигляді своєрідних дилем і стримує також надто однобічне рішення. В результаті – бездоказові спроби затвердити чисто антропологічну природу філософії взагалі або кваліфікувати філософську антропологію в якості самостійної і єдиної науки про людину.

Положення про те, що сучасна філософія повинна бути гуманістично спрямована і орієнтована на людину і її проблематику, само собою є вірним. Але ця антропологізація філософії не може і не повинна здійснюватися за рахунок іншої її традиційної та основоположної проблематики – онтологічної, теоретико-пізнавальної, загальносоціологічної, культурно-філософської, філософсько-історичної.

Матеріалістична філософія, як за своєю внутрішньою структурою, так і за своїм духом, є вираженою філософією людини, філософією її соціального і духовного звільнення. Вона втілює в собі першість антропологічного (в його найбільш повному і широкому сенсі), гуманістичного принципу. Вона є не тільки філософією людини, а представляє собою орієнтовану на людину цілісну і різнобічну систему, яка включає в себе теорію поведінки, загальну теорію природознавства і суспільствознавства, матеріалістичну теорію історичного розвитку. Проблема людини тим самим не приватна, а центральна проблема матеріалістичної філософії, вона пронизує всі її найважливіші загальнофілософські проблеми, слугує ключем до їх розуміння.

Разом з тим така загальна гуманістична спрямованість матеріалістичної філософії не виключає, а передбачає наявність і розробку її методологічних принципів і в її власному складі спеціальної галузі філософського знання, що безпосередньо займається і проблемою людини, що конкретизує загальнофілософські принципи поняття людини як соціальної та предметно-діяльної істоти в філософсько-антропологічному дослідженні людини,

різних форм її життєдіяльності, їх місця і ролі в конкретно-історичному її бутті.

На нинішньому стані вітчизняна філософія повинна визначити, як варто відроджуватися нашій національній духовності, що вона повинна успадкуватися з європейської філософської традиції. Тому варто брати до уваги не тільки безпосередній зміст ідейної спадщини філософів, що засвідчив про суперечливий характер філософської антропології, але і показати, про що їхня творчість свідчить як соціальне явище взагалі, які джерела тих проблем світоглядного плану з якими зіткнулася сучасна людина.

## ЛІТЕРАТУРА

1. Арендт Г. Становище людини. - Львів: Літопис. 1999. - 187с.
2. Бердяев, Н.А. Дух и реальность / Н.А. Бердяев. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2003. – 679 с.
3. Біблія. Православная энциклопедия. Том V. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2002. – 752 с.
4. Больнов О.Ф. Філософська антропологія та її методичні принципи// Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрями. Хрестоматія: Навч.пос. / Упор. В.В.Лях, В.С.Пазенок.- Київ: Ваклер, 1996. -312с.
5. Габермас Ю. Філософський дискурс сучасності. - К.: Укр.філос.фонд. 1998. - 257с.
6. Заиченко Г.А. Рецензия на монографию В.Б.Окорокова «Метафізика епохи трансцендентального мышления: специфика, сущность и тенденции развития». // Sententiae: Збірка наукових праць спілки дослідників модерної філософії (Паскалівського товариства). - Вінниця: Універсум.- 111 (№ 1-2001). -С.21-25.
7. Заиченко Г.А. Философские итоги XX века. Программа исследования соотношения философии и истории философии как реализация проекта создания теоретической философии, метафизики, конца XX в. // Зб.: Заиченко Г.А. Сборник научных трудов (доклады, статьи, философские заметки).- Днепропетровск: Наука и образование, 2001. - С. 17-23.
8. Иванов В.Н. Человеческая деятельность - познание - искусство.- К.: Наук.д. 1977. -204с.
9. Калинаускас И.Н. Жить надо! // И.Н. Калинаускас. - СПб.: Медуза, 1994. – 567 с.
10. Калинаускас И.Н. наедине с миром // И.Н. Калинаускас. – Рад.школа 1-е изд., Киев, 1991. – 288 с.
11. Левінас Є. Гайдеггер // Етика і безкінечність. - К.: Port - Royal, 2001. -

- 143с.
12. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.42.
  13. Метельова Т. Світоглядно-антропологічні основи західноєвропейської філософії: від архаїки до модерну.- К.: Українська книга. 2003. - 247с.
  14. Окса М.М. Ретроспективні генези і сучасні тенденції розвитку експериментальних навчально-виховних закладів Німеччини: [монографія] / М.М.Окса. – Мелітополь: МДПУ, 2005. – 96 с.
  15. Троїцька Т.С. Філософська методологія як чинник модернізації професійної підготовки педагога: [монографія] / Т.С. Троїцька. – Мелітополь: МДПУ, Сімферополь : Таврія, 2006. – 268 с.
  16. Философский энциклопедический словарь / ред. кол.: С.С. Аверинцев, Э.А. Араб-Оглы, Л.Ф. Ильичев и др. [2-е изд.]. – М.: Сов.энциклопедия, 1989. – 815 с.
  17. Янарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень.- К.: Дух і Літера, 1999; Сартр Ж.П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии.- М.: Респ., 2000 та ін.
  18. Bedamer J. Der gefardete Mensch. Freiburg Herder, 1968.124 S. (Herder Bücherei. 321).
  19. Bofinger H. Das Werder Person. Bd 1. Personale Anthropologie München-Basel. Reine hardt, 1967. 207 S.
  20. Brüning W. Philosophische Anthropologie. Historische Voraussetzung und gegenwärtiger Stang, Stuttgart, Klett. 1960. 189 S. Bibliogr.: S.182-186.
  21. Brecht F.J. Vom menschlichen Denken. Beltrage zur Grundlegung einer philosophischen Anthropologie. Schneider, 1956. 253 S.
  22. Ehrlich W. Philosophische Anthropologie. Tübingen, Niemeyer, 1957. 124S.
  23. Die Frage nach dem Menschen. Aufriss einer philosophischen Anthropologie. Festschrift für Max Müller zum 60. Geburtstag Hrsg., von

- H.Rombach. Freiburg-München, Alber, 1966. 492 S.
24. Fugel L. Die Bedeutung der philosophischen Anthropologie für die Grundlegung der Sozialwissenschaften. Inaug.-Diss. Koin, 1967. XXIII, 316 S.
  25. Gehlen A. Anthropologische Forschung. Reinbeck bei Hamburg, Rowohlt, 1961. 150 S. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. 138 Sachgebiet: Anthropologie). Bibliogr.: S.146.
  26. Gehlen A. Die ethische Tragweite der Verhaltensforschung. - In: Philosophische Anthropologie heute. München, 1972, S.103-115.
  27. Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt Durchges u. verb. Aufl. B., Junker u. Dunnhaupt, 1944. 517 S.
  28. Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine pluralische Ethik. 2. Aufl., Frankfurt a.M.-Bonn, "Athenäum", 1970. 193 S.
  29. Gehlen A. Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft. Hamburg, 1964. 132S. (Rowohlts deutsche Enzyklopädie. Das Wissen des 20. Jahrhunderts im Taschenbuch mit enzyklopadischem Stichwort). Bibliogr.: S.125-127.
  30. Gehlen A. Der Staat und die Philosophien. Leipzig. Meiner, 1935. 27 S.
  31. Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. Neuweid am Rhein – Berlin, Luchterhand, 1963. 355 S.
  32. Gehlen A. Urmensch und Spatkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. 2-neu bearb. Aufl. Frankfurt a.M.-Bonn, „Athenaum“. 1964, 271 S.
  33. Glasner W.R. Soziales und Instrumentales Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Jürgen Habermas. Stuttgart e.a., 1972. 214 S. (Kohlhammer Philosophica). Bibliogr.: S.209-212.
  34. Gorontzi u Anthropologie und System. (Aspekte anthropogischer Fragestellung bei Schopenhauer, Nietzsche und Scheler). Inaug.- Diss. (Münster), 1974. 169 S. (Philos. Fak.der Westfälischen Wilhelm-Univ. zu

- Munster Westf. Pedagogik). Bibliogr.: S.165-168.
35. Hammer F. Die exzentrische Position des Menschen. Methode und Grundlinien der philosophischen Anthropologie Heimuth Plessners Bonn, Bouvier, 1967. 216 S. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pedagogik. Bd.42)- Bibliogr.: S.213-216.
  36. Hammer F. Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschenbild und seine Grenzen. Den Haag, Nijhoff, 1972. XXIV, 304 S. (Phaenomenologica. 45). Bibliogr.:S.XV-XXIV.
  37. Hartmann O.J. Der Kampf um den Menschen in Natur, Mythos und Geschichte. Freiburg i Br., "Die Kommenden,, 1969. 232 S. (Baustelne zu einer Wiss. Vom Menschen). Bibliogr.: S.231-232.
  38. Hengstenberg H.-E., Evolution und Schopfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins. Munchen, Pustet, 1963. 256 S. (Salzburger Studien zur Philosophie. Dd. 3).
  39. Hengstenberg H.-E. Die Frage nach verbindlichen Aussagen in der gegenwartigen philosophischen Anthropologie. - In: Philosophische Anthropologie heute. Munchen, 1972, S.183-201.
  40. Hengstenberg H.-E. Die Gesellschaftliche Verantwortung der philosophischen Anthropologie. - In: Philosophische Anthropologie heute. Munchen, 1972, S.183-201.
  41. Hengstenberg H.-E. Grundlegung der Ethik. Stuttgart e.a., Kohlhammer, 1969. 228 S.
  42. Hengstenberg H.-E. Mensch und Materie. Zur Problematik Teilhard de Chardins. Stuttgart e.a., Kohlhammer, 1965. 198 S.
  43. Hengstenberg H.-E. Philosophische Anthropologie. Stuttgart, Kohlhammer, 1957. X., 396 S.
  44. Hengstenberg H.-E. Zur Revision des Begriffs der menschlichen Natur. - „Philosophia naturalis“, Meisenhem a. Glan, 1973, Bd 14, H.1 S.53-94.
  45. Kuhn H. Der lange Marsch in den Faschismus. Zur Theorie der

- Institutionen in der bürgerlichen Gesellschaft. B., Wagenbach, 1974, 125 S. (Politik. 45).
46. Kulturanthropologie. Hrsg, von W.E.Muh mann U. E.W.Müller. Köln-Berlin, Kiepenheuer u. Witsch, 1966. 434 S. (Neue Wiss. Bibi. 9).
  47. Landmann M. De homine. Der Mensch im Spiegel seines Gedankens. Unter Mitarbeit von G.Diem e.a.Freiburg-München, Alber, 1962. 619S. (Orbis academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten u. Darstellungen. Bd 1/9).
  48. Landmann M. Das Ende des Individuums. Anthropologische Skizzen, Klett, 1971. 276 S.
  49. Landmann M. De homine. Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur. Geschichts –und Sozialanthropologie. München-Basel, Reinhardt, 1961. 237 S.
  50. Landmann M. Philosophische Anthropologie Menschliche Selbstdeutung in Geschichte und Gegenwart. B., De Gruyter, 1955. 266 S. (Sammi. Goschen, Bd 156/156a).
  51. Landsberg P. Einführung in die philosophische Anthropologie. 2. Unveränd. Aufl. Frankfurt a. M., Rlostermann, 1960.199 S.
  52. Lauer H.- E. Der Mensch in der Entscheidungen unseres Jahrhunderts. Freiburg i. Br., „Die Kommenden“, 1968. 150 S. (Bausteine zu tiner Wiss. Vom Menschen).
  53. Luckert H.R. Der Mensch, das kohfliktstrach tige Wesen. Das Konzept vom Menschen in der gegenwärtigen Psychologie. München-Basei, Reinhardt, 1964. 102 S. (Monographien und Studien zur Konflikt-Psychologie. Abt.lt I Konflikt-Analyse. Bd 1) . Bibliogr.rs.96-102.
  54. Moltmann J. Mensch. Christliche Anthropologie in den Konflikten der Gegenwart. Stuttgart, Kreuz-Verl., 1971. 175 S. (Themen der Theologie. Bd 11).
  55. Muckermann H. Anthropologie und Humanismus Votr. aus dem Keiser-

- Wilhelm-Institut für angewandte Anthropologie in Berlin-Dahlem am 17  
Mai 1950. B., Morus-Verl., 1950. 27 S.
56. Müller M. Philosophische Anthropologie. Hrsg. von M. Vossenkühl mit  
einem Beitr. zur gegenwärtigen Anthropologie. Preiburg - München, 1974.  
384 S. (Alber-Broschur Philosophie).
  57. Neue Anthropologie. Hrsg. von H.-G. Gadamer, P. Vogler. Bd. 1-9. Stuttgart,  
Thieme: München, Deutscher Taschenbuch Verl., 1972-1975.
  58. Philosophische Anthropologie heute. Hrsg. von R. Rocek u. O. Schatz.  
München, Beck, 1972. 214 S. (Bek'sche schwarze Reihe. Bd 89). Bibliogr.:  
S. 205-214.
  59. Plessner H. Diesseits der Utopie. Ausgew. Beitr. zur Kultursoziologie.  
Düsseldorf-Köln, 1974, 243 S. (Suhrkamp Taschenbuch 148). Bibliogr. ;  
S. 242-243.
  60. Plessner H. Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Aesthesiologie des  
Geistes. Bonn, Cohen, 1923. XV, 404 S.
  61. Plessner H. Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen  
Radikalismus. 2. Aufl., Bonn, Bouvier Verl. (Grundmann), 1972. 120 S.
  62. Plessner H. Homo abconditus. - In: Philosophische Anthropologie heute.  
München, 1972, S. 37-47.
  63. Plessner H. Lachen und Weinen. Eine Untersuchung nach den Grenzen  
menschlichen Verhaltens. Arnhem, Slaterus, 1941. 190 S.
  64. Plessner H. Macht und menschliche Natur. Ein Versuch zur Anthropologie  
der geschichtlichen Weltansicht. B., Junker u. Dunnhaupt Verl., 1931. 92 S.
  65. Plessner H. Der Mensch als Lebenswesen. - In: Philosophische  
Anthropologie heute. München, 1972, S. 48-65.
  66. Plessner H. Philosophische Anthropologie. Lachen und Weinen. Das  
Lächeln. Anthropologie der Sinne (Otto Klemperer zum 80. Geburt-  
stag). Hrsg. u. mit Nachw. von G. Dux. Frankfurt a.M., Fischer, 1970. 350 S.  
(Conditio Humana) . Bibliograf S. 319-332.



67. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin-Leipzig, Gruyter, 1928. VIII, 346 S.
68. Plessner H. Die Verspätete Nation. Über die politische Verführbarkeit bürgerlichen Geistes. 3., unveränd. Aufl. Stuttgart, Kohlhammer, 1962. 174 S.
69. Portmann A. Biologie und Geist. Zürich, Rhe-In-Verl., 1956. 360 S.
70. Portmann A. Das Tier als soziales Wesen. Zürich, Rhein-Verl., 1953. 378 S.
71. Portmann A. Wir sind unterwegs. Der Mensch in seiner Umwelt. 2. erw. Aufl. Olten-Freiburg I. Br., Walter-Verl., 1973. 149 S.
72. Probst P. Politik und Anthropologie. Untersuchungen zur Theorie und Genese der philosophischen Anthropologie der Gegenwart in Deutschland. Frankfurt a.M. Akad. Verl.-Ges. 1974. 174 S.
73. Rothacker E. Logik und Systematik der Geisteswissenschaft. Bonn, Bouvier, 1940. 172 S.
74. Rothacker E. Mensch und Geschichte. Studien zur Anthropologie und Wissenschaftsgeschichte, Bonn, "Athenäum", 1950. 239 S.
75. Rothacker E. Philosophische Anthropologie. 2. verb. Aufl., Bonn, Bouvier, 1966. X, 199 S.
76. Rothacker E. Die Schichten der Persönlichkeit 3. verb. Aufl. Leipzig, Barth, 1947. XII, 171.
77. Rothacker E. Zur Genealogie des menschlichen Bewusstseins. Eingel. und durchges. von W. Perpeet. Bonn, Bouvier, 1966. /4/, 384 S. Bibliogr. 1 S. 375-379.
78. Scheler M. Mensch und Geschichte. Zürich, 1929. 60 S. (Schritte der "Neuen Schweizer Rundschau")
79. Scheler M. Philosophische Weltanschauung. Bonn, Cohen, 1929, 157 S. 63.
80. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. Darmstadt, Reichl, 1928. 1, 114 S.

81. Scheler M. Vom ewigen im Menschen. 2. Aufl, Bd 1, Halbbd. 1-2. Religiöse Erneuerung. 1923.
82. Scheler M. Wesen und Formen der Sympatie. Der "Phänomenologie der Sympatiegefühle". 2. ver. durchges. Aufl. Bonn.Cohen,1923. XVI, 312 S. (Die Sinngesetze des emotionalen Lebens, Bd 1).
83. Sinn und Unsinn des Leistungsprinzips. Ein Symposion. Mit Beitr. Von A. Gehlen, G.Schmolders, H.P.Dreitzel e.a. Nachw. Von M.Muller. 2. Auft. Munchen, Deutsch. Taschenbuch Verti, 1974. 236 S. Bibliogr.:S.209ß212.
84. Wein H. Philosophie als Erfahrungswessen Schaft Aufsätze zur philosophischen Antropologie und Sprachphilosophie. Ausgew. u. eingel. von J.M.Brockman. Den Haag, Nijhoff, 1965. 256 S. Bibliogr.: Hermann Wein. S.249- 256.