**Головко Б. А. Філософська антропологія: Навч. посібник — К.: ІЗМН, 1997. - 240 С.**

Іл., табл., Бібліогр.: 215 назв.

Навчальний посібник Бориса Головка е філософським дослідженням постановки та Інтерпретації проблеми людини в основних напрямах англо-американськоТ і німецької філософської антропології. Розкрито аміст гуманістичного підходу до Існування людини в екзистенціалізмі.

Дослідження проведено на основі сучасних англійських та німецьких автентичних джерел в дусі української філософської традиції, започаткованої Г. Сковородою і П. Юркевичем.

Book of Boris Golowko concerns (he philosophical study of the major directions of English-American cultural and German philosophical antropology. The contents of a humanitarian approach to the existence of human being In existentialism have been disclosed.

The study was accomplished on the basis of modern English and German authentic sources In the context of Ukrainian philosophyc tradition related to Skoworoda and Yurkevlch.

Рецензенти: *В. С. Горський, В. В. Лях,*доктори філософських наук, професори

ISBN 5-7763-9088-5

© Б. А. Головко, 1997

**ЗМІСТ**

Вступ............................................................З

*Розділ І.*АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКА КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ...........9

1. Критика еволюціонізму та формування теоретичних засад історичної школи в американській антропології.... 9

2. Відношення «людина — культура» у полеміці між прибічни­ками функціоналізму та структуралізму..............22

3. Проблема людини у соціальній, медичній, економічній та культурній антропології другої половини XX ст....50

*Розділ II.*ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ..............70

1. Німецька екзистенційна філософія як контраверза філософ­ської антропології...................72

2. Антропологія французького екзистенціалізму.................110

3. Подолання екзистенціалізму: позитивні варіанти філософії людини................140

*Розділ III.*НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ..................157

1. Макс Шелер — фундатор антропології як світоглядного вчення.........................158

2. Антропологічні концепції середини XX ст.............................................192

3. Антропологічний поворот західноєвропейської філософії...................220

4. Список літератури....................................................................230

**ВСТУП**

Зараз людство вступає у перехідний період. На рубежі XX— XXI ст. переоцінка цінностей європейської культури у філософській думці набула затяжного характеру і стала зрештою органічною скла­довою сучасного стилю мислення. Теоретична еволюція філософії, яка визначалася контраверзою сцієнтичного та гуманістичного напрямів, вичерпала себе. Трагічна мудрість, набута з апокаліптичного досвіду пережитих світових воєн і «холодної» війни, спонукала як до гу­манізації філософії науки, так і до подолання екзистенційного моно-логізму. Лейтмотивом інтегративного процесу стало розуміння са-моцінності та людиномірності життєвого світу перед військовими, еко­номічними, екологічними, політичними загрозами його існуванню, які глобально поставили проблему виживання людства. У 70—80-ті роки, за одностайною думкою фахівців, стався антропологічний поворот у філософії, звернення якої до людини виявилося тривкою тенденцією. Подолавши розрив на сцієнтизм і гуманізм, аналітична філософія, історична школа у філософії науки, гуманістичний психоаналіз, струк­туралізм, філософська антропологія та герменевтика формують новий образ мислення.

Вітчизняна філософська думка, яка починає посідати гідне місце в європейській гуманістичній традиції, стає нарешті виразником само­бутньої ментальності української людини. Під час духовного від­родження виникає нагальна потреба визначити напрями подальшого розвитку, самостійно, виходячи з власних інтересів, створити духов­но-теоретичне підґрунтя як для відповіді на виниклі етичні, релігійні, культурні, історичні, майново-правові, соціально-політичні, державні запити сьогодення, так і для того, щоб дати пересічній людині надійні ціннісні орієнтири у повсякденному житті: відчуття довіри, порядку і захищеності з боку молодої держави України. Широкий спектр про­блем демографії, етнокультури, культурології, релігії, філософії історії, прана, геополітики, політології так чи інакше спонукає обгрун­тувати їх у світлі гуманістичних цінностей, репрезентованих філософською антропологією.

Актуальність роботи пов'язана з формуванням власної рецепції філософської антропології, яка органічно виходить з традиції, що виз­начає образ української філософії, і у своїх витоках сягає антропології та практичної філософії Г. Сковороди та кардіософії П. Юркевича. Для цього необхідно використати і досвід теоретичної еволюції різних на­прямів антропології впродовж нашого століття. З огляду на націо­нальні традиції щодо тлумачення фундаментальних антропологічних проблем, а також на своєрідність творчого стилю філософів-антропо-логів розглянуто два основні напрями: англо-американську культурну та німецьку філософську антропологію. У процесі їх історико-філо-софського дослідження гзкож залучено матеріал з французької струк­турної антропології. Для вітчизняної гуманістично орієнтованої думки зараз корисні як досвід, сформований під впливом дарвіністського ево­люціонізму, кількісного опису розмаїття форм ставлення людини до культури, так і вибудована на антидарвіністських засадах німецького віталізму світоглядно-ціннісна оцінка положення людини у світі.

Загальний за міст поняття «антропологія» (давньогрецьке anthro-pos — людина та logos — вчення) сформувався ще за античних часів. Ідентифікація громадянина грецького полісу з цивілізованою ейкуме­ною (давньогрецьке oikumene — населена земля), на противагу не-грецькому, чужому, варварському світу склала стійку парадигму ан­тичної свідомості. Принаймні Платон в «Апології Сократа» описує, як, опинившись у ситуації вибору між стратою у рідних Афінах та існуванням поза ейкуменою, Сократ свідомо підкорився законові, об­равши страту як єдино гідний для елліна спосіб визначити свою по­дальшу долю. Ще за гомерівських часів феномен чужого народу сприй­мався як типологічно стійка антропологічна індивідуальність. Всере­дині ейкумени як соціокультурної сфери з однорідною' ментальністю Фукидід на прикладі воєн між військово-політичними союзами Афін і Спарти, описав перебіг фаталістичних групових конфліктів еллінів з усією їх трагічністю. Порівняння в «Історії» Геродота способу життя цивілізованого і варварського світу дає привід вважати його «батьком етнографії». Посідоній вводить дистинкцію між природними і цивілізованими народами. Горацій вперше порівнює родинне життя греків із сімейними відносинами скіфів. До синтезу грецької вченості з римським державницьким духом прагнув Полівій. Духовна криза ан­тичного світу, яка призвела до заниження самоідентифікації людини, відображена у «Германіці» Таціта як ідеалізація родового устрою жит­тя германських племен.

Як частина власне філософії антропологічна проблематика має ба­гато спільного з античним ученням про Землю і Космос, психологією, політикою та історією. У філософії кінця XX ст. виразно проглядається тенденція до перегляду домагань реконструкції генези антропології за­собами історизму. Карл Вайцзекер ставить під сумнів таку загально­визнану концепцію Т. Куна, як «парадигма». Відмовляючись від штуч­ного поділу в історичній школі проблеми розгляду людини на науковий та ненауковий аналіз, Вайцзекер не без іронії зазначає, що при такому підході людина постає у вигляді міфічного «кентавра» з головою інтелектуала кінця XX ст. На його думку, історична антропологія не може репрезентувати одну систему культурних цінностей людства, а має виходити з єдності саду культури Землі [215, *15 ].*Не вибудовуючи історичної системи, окреслимо лише основні персонали', теоретичний доробок яких покладено у підмурівок сучасної антропологічної думки.

У професійній філософи першими грунтовно поставили проблему людини софісти, творчість яких є проміжною ланкою між натур­філософією та антропологічним поворотом Сократа. Протагор плю­ралістично тлумачить людиномірність буття: «Людина є мірою всіх ре­чей: існуючих, що вони існують, і неіснуючих, що вони не існують» [46, *316*]. Далі Секст Емпірик пояснює прихований праксеологізм про-тагорової тези: «Протагор стверджує, що людина є критерієм усіх справ: існуючих, що вони існують, неіснуючих, що вони не існують. Внаслідок чого він приймає тільки те, що являється кожній [окремій людині], і таким чином вводить принцип відносності...» [46, *316].*

У контексті категорії становлення Платон уперше звертається до визначення людини через діалектику буття та небуття, яке у неопла-тоністській редакції активно використовується у сучасній філософській антропології. Запроваджене Платоном мистецтво діалогу з яскравим високохудожнім зображенням індивідуальності співбесідників у по­дальшій еволюції неоплатонізму замінюється схоластичною логікою. У «Теететі» заперечується теза Протагора. Незмінний учасник Його діалогів Сократ вказує на суперечність у тезі софіста: «Та ось що найцікавіше: він визнає істинною і ту думку, яка вважає його власну думку хибною, як же він згодиться з тим, що думка тих, хто вважав його погляд хибним, — істинна?» [41, *264].*Цікаво, що, полемізуючи з Протагором, Платон вдається до софістичної еристики, реля-тивізуючи судження самого софіста, вказуючи, що ніщо, у тому числі людина, не існує як «одне», а виникає з «поривання, руху, змішування одного з іншим, з яких виникають усі ті речі, про які ми говоримо, що вони існують, хоча це й хибно, бо ніщо ніколи не є, але завжди пере­буває у становленні...» [там же]. Платанові належить визначення лю­дини «як двоногого без пір'я», яке стало філософським анекдотом: «Потрібно відразу в нашому роді відділити двоногих від чотириногих, беручи до уваги, що роду людському випав той жереб, що й пернатим, знову треба поділити двоноге стадо на гладеньких і опірених» [42, *24].*

Генію Арістотеля судилося виправити помилки свого вчителя. Він уперше у «Нікомаховій етиці» (1125, 35) ввів термін антропологія (anthropologos), тлумачачи його у контексті чеснот, вад та інших люд­ських якостей. Звідси випливає і зміст терміна, який буквально пере­кладається як «обговорення людей». Сенс розгорнутого витлумачення терміна, загалом невластивого Стагіритові, стає зрозумілим лише у зіставленні з поглядами Платона на природу блага як всезагальної ідеї, до якої має прагнути все. Арістотель не поділяє такого універ-салістського підходу. Він вважає, що окрім *гносису*(спрямування ро­зумної сторони душі до пізнання ідеї), людина у повсякденному житті керується переважно *стосом.*У визначенні людини, за Стагіритом, саме етос є вихідним щаблем її сутнісної природи.

Переводячи питання про визначення людини в етичну площину, Арістотель тим самим опонує Платонові. Він вважає, зокрема, що ви­ходячи з мети, наука чи мистецтво однаково можуть прислужитися як добру, так і злу. Звідси, в його етичному вченні (methodos) свідомий етичний вчинок (praxis) розглядається поряд із свідомим вибором (proaeresis). Отже, у стагіритовій концепції відбувається зміщення від онтологічного тлумачення блага у Платона до його практичного, у ста­рому етичному значенні цього слова, розуміння. Арістотелівська кон­цепція виходить із синтетичної єдності царин наукового і мистецького пізнання, не погоджуючись з платонівським поділом останнього на до­бре і зле. Об'єктивності цих визначень Стагірит протиставляє здатність людини керуватися orthos logos — здоровим глуздом *з*його безпомилковим відчуттям доречності, такту. Визначаючи зло, він об­лишає категорійний рівень і вдається до буденного розрізнення kakos — поганий, збочений, злий. Стагіритові взагалі притаманне відчуття нетривалості, слабкості всього, що пов'язане зі сферою проявів «люд­ського».

Арістотелеві належить формальне визначення людини, яке грун­товно ввійшло у світову культуру і плідно працює у ній і досі. Спро­буємо розглянути його змістовно. Отже, людина визначається як істота, що створює родину і живе у суспільстві: «Поняття самодостат­ності ми застосовуємо не до однієї людини, яка веде самотнє життя, але до людини разом з усіма близькими і співгромадянами, оскільки людина за природою [істота} суспільна» [9,*134 \*У сучасній літерату­рі також трапляються інтерпретації арістотелівського визначення лю­дини як істоти політичної. На нашу Думку, і такий підхід має рацію, якщо зважити, що Арістотель має на увазі вільну людину, наділену всією повнотою майнових і громадянських прав давньогрецького міста-держави — полісу.

Еллін — громадянин полісу, який усвідомлює свою органічну єдність з ейкуменою — у грецьких авторів якісно різниться своїми пра­вами від людей варварського світу, не кажучи вже про рабів, яких Арістотель називає знаряддям, яке розмовляє. Отже, взірець антично­го свідомого дотримання законів усім громадським загалом розгля­дається Стагіритом як притаманна еллінові чеснота: «Мабуть, безглуз­до також робити блаженного одиноким, бо ніхто не обрав би володіння благом для себе одного, людина, — знову наголошує філософ, — суспільна [істота 1, і їй призначено жити у спільноті» [9, *259 ].*

На відміну від античного раціонально-мірного космізму слова-ло-госа, епоха середньовічного символізму виходить із слова-духу. Панів­ною формою екзегези тексту Святого Письма стає христоцентризм з визначальним духовним виміром людини. Тіло розглядають як храм душі. Відкриття царини духовного життя склало важливий етап в історії європейської культури. Приміром, сучасний теолог Рейтер вва­жає, що «христоцентризм залишається ключовим словом морально-те­ологічного руху оновлення і панівної провідної ідеї побудови мораль­но-теологічної системи» [191, *16].*

У поглядах на людину Августина Аврелія (354—430) виявляється нове, незнане мислителями античності загострене темпоральне відчуття, тяглість якого є не чим іншим, як тяглістю духу. «Тепер ясно стає мені, — пише Августин, — що ні майбутнього, ні минулого не існує, і щодо трьох вимірів часу висловлюються неточно.коли гово­рять: минуле, дійсне і прийдешнє; а було б точніше, здається, вислов­люватися так: дійсне минулого, дійсне майбутнього. Тільки у душі нашій є відповідні три форми сприйняття, а не будь-де. Так, для дійсного минулих предметів є у нас пам'ять або спомин (memoria); для дійсного наявних предметів є у нас погляд, візія, споглядання (intuitus); а для дійсних майбутніх предметів є у нас сподівання, надії (exspectatio)» [3, *586—588].*

За аналогією з вирішенням фундаментального питання онтології, де Бог постає як креатор з «нічого» і буття, і форми, Августин визнає творення у людини і тіла, і душі. Більше того, вони є рівнозначними благами. В ієрархії буття людина є посередником між божественним і поцейбічним світом,, адже складається не тільки з душі (божественно­го) або тіла (тварного), а утворює проміжний стан, оскільки є єдністю душі й тіла. Душа є лише розумним провідником тіла, бо Господь влаштував «тіло так, що воно різними своїми органами робить різні дії, і щоб ці члени були здатними до діяльності. Ти вдихнув у тілесний стан його живу душу, яка рухає і управляє ними (Буття, 11,7)» [З, *585].*Це вказує на прямі паралелі між Декартом і Августином у питанні про природу людини, яка є єдиною субстанцією душі й тіла.

Платоністське тлумачення людини в Августина проявляється у за­лученні до власної філософії неоплатоністських догматів про непросто-ровість і вічність душі, про тотожність душі й життя, в ідеї про взаємодію без змішування душі й тіла, а також природного «симпа­тичного» потягу душі до власного тіла і такої ж «природної» здатності

душі керувати і турбуватися про тіло. Ідею «симпатичної» взаємодії було покладено в основу антропологічної концепції М. Шелера.

Аквінат дотримується компромісної позиції, визначаючи два види креації. Створення речей з матерії, з одного боку, та акту творення з «ніщо», — з іншого. Опонуючи августинівській візи'людини, він вказує на супранатуральну природу душі щодо тіла. Душа — безтілесне і са-мосуще начало, є актуальною стосовно матерії формою: «Душа, яка є першопочатком життя, є не тіло, але акт тіла» [б, *834].*

Уявлення Т. Аквінського про існування душі як імматеріального акту, що було прийняте на В'єнському соборі (1314 р.) за офіційну доктрину, висвітлює окремі положення персоналістської концепції ка­толика М. Шелера, а також глибинні інтенції негативної онтології бут­тя людини М. Гайдеггера, який вчився на католицькі стипендії.

Нове світобачення епохи Відродження відкинуло середньовічну картину світу разом із теологічною екзегетикою і спрямувало пізнання природи, суспільства і людини на засади експериментально орієн­тованої науки. Після праць гуманістів Відродження гуманітарна нау­ка, озброєна історичною і правничою герменевтикою, якщо і не була вибудована остаточно, то принаймні визначалась у напрямах свого розвитку. Праця Жамбатиста Віко «Бсіепга пиоуа» ("Нова наука") ви­ходитьз тези: «Людство є творення самого себе». Антикреаціоніст-ський пафос цієї думки полягає у тому, що люди, спираючись на влас­ний розум, самі створили соціум таким, яким він є. Ще у XIX ст. на вихідну думку Ж. Віко, що люди, «змінюючись» протягом певного часу притримуються своїх колишніх навичок" (13, *416],*посилався К. Маркс.

Автор цього дослідження поділяє ту думку, що основний зміст по­нять «людина», «індивід», «особистість», «персона» був сформований у філософії Нового часу, в якій сучасний історик філософії має почува­тися ніби вдома, не відчуваючи проблем, пов'язаних із розумінням філософа цієї доби.

Досліджуючи власне сучасну антропологічну думку, автор вважає за можливе виділити в ній основні напрями, контраверза яких фор­мується на зламі XIX—XX ст. і надалі визначає проблемний зміст і течії теоретичної еволюції. Проводячи концептуальний аналіз усієї сфери антропологічного знання, автор доходить висновку, що ан­глійський емпіризм і американський прагматизм, з одного боку, а німецький трансценденталізм, — з іншого, складають методологічну та світоглядну протилежність у підході до проблеми людини.

Отже, антропологічна проблематика є наріжною для європейської філософської думки. Від Протатора вона іманентно присутня як не­одмінна компонента філософської рефлексії наступних культурно-історичних епох. У річищі цієї традиції в сучасній зарубіжній філософії сформувалися і стійко еволюціонують англо-американська культурна, німецька філософська та французька структурна антропології. Про­блема людини у кожній з них має своє специфічне тлумачення. З усь­ого розмаїття підходів до невичерпної проблеми людини у дослідженні зосереджено увагу на критиці еволюціонізму та форму­ванні теоретичних засад культурної антропології (F. Boas, В. Malinowsky, F. R. Radkliffe-Brown), висвітленні змісту новітніх ет­нокультурних концепцій (R. Benedict, J. Eibl-Eibesfeldt, Е. Е. Evans-Pritchard, А. L. Krober, А. Kuper, М. Mead, Е. Sapir), а також на філософських концепціях людини, які у німецькій антропології репре­зентують у світоглядному вченні про персону (М. Шелер), у практич­но-ціннісній сфері антропології (К.-О. Apel, W. Brьning, R. Dahren­dorf, G.-K. Kaltenbrunner, H. Schelsky), у природничо-науковій інтерпретації проблеми людини (М. Plessner, М. Landmann, А. Portmann, К. Lorenz), у герменевтичній (H.-G. Gadamer), у праг-матично-інструменталістській (А. Gehlen), у комунікативній філософії (J. Habermas), у медичній антропології (R. Fogler, К. F. Weizsдcker).

**Розділ І. АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКА КУЛЬТУРНА АНТРОПОЛОГІЯ**

1. Критика еволюціонізму та формування теоретичних засад історичної школи в американській антропології.

2. Відношення «людина — культура» у полеміці між прибічни­ками функціоналізму та структуралізму.

3. Проблема людини у соціальній, медичній, економічній та культурній антропології другої половини XX ст.

Антропологічна думка в англомовних країнах склалася на грунт' емпіризму з його тяжінням до фактологічного матеріалу. Тому антро­пологія — це не філософія, а наука, або, як зазначає «Британіка», *література,*що виходить «з дослідження людини» [87, *446*]. Зокрема, Д. Д. Фрезер сприймає своє дослідження як наукове, зауважуючи: «Чи є моя теорія вірною, чи від неї варто відмовитися, покаже майбутнє. Я завжди ладен відмовитися від неї на користь кращої теорії» [68, 7].

Інтерес до проблеми походження людини актуалізувався у 1850 р. із виходом у світ «Походження видів» Ч. Дарвіна й ініціював станов­лення антропології. У вченнях Едварда Барнета Тайлора (1832— 1917), Джеймса Джорджа Фрезера (1854—1941) та Люїса Генрі Мор­гана (1818—1881) еволюціоністська теорія розглядає походження лю­дини та становлення людських спільнот і культур у річищі єдиного часового плину. їх візія еволюції людини, культури, природи, пе­реміщених у ньютонівський континуум простору та часу, склалася в результаті поширення класичної наукової парадигми на гуманітарні дослідження у сфері антропології та культурології. Новий природно-історичний науковий погляд на еволюцію роду людського змінив уяв­лення про циклічність суспільних процесів. Проте з самого початку вивчення еволюційного механізму явищ культури було підпоряд­ковано більш істотній меті — «вивченню законів людської думки та діяльності» [65, *18 ].*Для цього Тайлор задає методологічне тло ево­люціонізмові, яким, «з одного боку, є одноманітність, так широко про­явлена у цивілізації, яка може бути приписана одноманітній дії одно­манітних причин. З іншого боку, різні ступені культури можуть вва­жатися стадіями поступового розвитку, з яких кожна є продуктом ми­нулого і відіграє певну роль у формуванні майбутнього» [65, *18).*

Еволюціоністська антропологія містить уявлення про незмінюва­ність основних параметрів свідомості: «Винаходи та відкриття утворю­ють неперервний ряд на шляху людського прогресу і є точками відліку його послідовних стадій; водночас суспільні та громадські інституції, пов'язані з одвічними людськими потребами, розвинулися з небагать­ох початкових зародків думки» [38, *3).*Оптимізм щодо виявлення інваріантів загальнолюдського стосовно особливостей різних культур становить вихідну ціннісну позицію еволюціонізму.

В Англії та Сполучених Штатах студенти уже понад сто років вив­чають фізичну і культурну антропології. Вперше наприкінці минулого століття курс лекцій з антропології прочитав Е. Тайлор. Отже, тра­диція викладання фізичної та культурної антропології в англомовних країнах має чималу тяглість. Як зазначає «Енциклопедія американа», студенти провідних навчальних закладів у курсі фізичної антропології вивчають: еволюцію людини, приматологію, вчення про раси, генети­ку людини; як спецкурси — питання расової, вікової, сексуальної та патологічної диференціації. Читаються курси з етнографії, етнології, релігії, економічної антропології, спецкурси з історії мистецтв, про­блем творчості і фольклору [135, *43—32].*

Критика еволюціонізму в етнології велася як у власне німецькому науковому середовищі — Ф. Губнер (герменевтична концепція куль­турного кола), теорія культурної міфології Л. Фробеніуса — так і у віденському колі послідовників концепції дифузіонізму пастора В. Шмідта; послідовну антисцієнтичну позицію обстоювала і струк­турна соціологія Е. Дюркгейма; у США цю критику, розпочату Ф. Бо-асом, продовжили його численні послідовники.

Франц Боас заклав теоретичні підвалини американської антропо­логії, але хронологічно пріоритет, безперечно, належить Люїсу Генрі Моргану. За фахом адвокат, він як аматор вивчаючи життя північно­американських індійців, виявив у культурі племені ірокезів форми ро­динних зв'язків, які докорінно відрізнялися від традицій європейської нуклеарної родини. Його перші книги «Система кровноспоріднених та родових відносин людської родини» (1871) та «Стародавнє суспільство»

(1877) дали імпульс дослідженням щодо переходу від матрилінійної до вищої — патрилінійної форми успадкування, які значно вплинули на формування марксистської теорії родини, приватної власності та де­ржави. Проте сучасний американський антрополог Адам Купер вва­жає, що Ф. Енгельс вилучив ідею еволюції людини із контексту суто наукового антропологічного дослідження і надав їй провіденційних рис ідеології марксизму, чим «звульгаризував її науковий зміст» [150, *41 ].*

Боас з іронією та притаманним йому пропедевтичним скептициз­мом ставився до еволюціонізму, особливо в його соціологічних експлікаціях, як до одного з відгалужень загального вчення про про­грес. Він тактовно уникав його крайнощів — радикалізму та утопізму. Мислити антропологічно для Боаса означало локалізувати ево­люціоністський континуум істеричного поступу чітко фіксованим у дослідженні просторово-часовим виміром конкретної культури. При визначенні місця Ф. Боаса в історії культурантропології США важливо врахувати його ставлення до еволюціонізму. Так, у зрілій період своєї наукової діяльності він перебував в Америці, серед випускників таких відомих центрів англомовної гуманітарної науки, як Оксфорд, Кемб­ридж та Лондонська економічна школа, які були виховані на засадах емпіристськи витлумаченого еволюціонізму. За емпіризмом у той час зберігалося значення суто англійського винаходу, який асоціювався із залученням індуктивного методу. Боас теж тяжів до лапідарності та математичної ясності в описах результатів конкретних досліджень. В історії антропології еволюційні методи палеоантропологічної рекон­струкції «історії тварин» розчистили поле для сучасної морфології та ембріології. Індуктивні методи цілком виправдали себе у дослідженні пітекантропа на Яві та синантропа у Китаї.

Еволюціоністський погляд на явища культури різних людських спільнот, який виходить із загальних засад, «що репрезентують пред­мет, зручний для вивчення людської думки та діяльності» [66, / ], не суміщався з принципами релятивізму, які він запозичив із теоретичної фізики свого часу. На перший план у його концепції виступає відносна самоданність і самоцінність кожної окремо взятої культури. Замість загальновживаних у попередній етнографії термінів «етапи», «сту­пені», «фази» однорідної у своїй основі культури, у середовищі учнів Боаса на початку XX ст. сформувалося принципово нове культуро­логічне розуміння цивілізації як сукупності крос-культурних зв'язків.

Нововведення Боаса реформувало антропологію у науку, яка досліджує ставлення людини до всієї сукупності культур. Культурна антропологія, на його думку, має вивчати ці культури з допомогою просторово-часового методу. Отже, за Боасом, культурна реальність розпадається на окремі, взяті у просторі та часі, ставлення людини до культури і зворотну дію культури на людину. Проте, на відміну від тайлорівського тлумачення детермінації, Боас припускає опосередку­вання її дії культурною традицією та мовою. Приміром, дослідження індіанських племен Британської Колумбії дало змогу виявити, що ра­сові, мовні та культурні межі не збігаються. Просторова відносність основних системоутворюючих ознак культури, їх мозаїчність, накла­дення та підсилення призводить до антагонізму, який здатний переро­сти у конфлікт. Дифузія ж цих ознак створює диференційовану сис­тему відношень, які, очевидно, не укладаються у тейлорівське ро­зуміння одноманітної дії одноманітних причин.

Еволюція чи дифузія? — так означив Боас ситуацію з вибором ме­тодологічних підходів при дослідженні родоплемінного ладу аборигенів Північної Америки. Термін дифузія ще до Боаса був уведений в етно­логію німецьким пастором Вільгельмом Шмідтом (1868—1954) і вико­ристовувався вже у колі його послідовників. Спочатку він уживався як доповнююче поняття до усталеної категорії «культурна область», «культурний прошарок». І лише згодом у публікаціях: «Die moderne Ethnologie» (1906), «Volker und Kulturen» (1924), «Handbuch der Mйthode der kulturhistorischen Ethnologie» (1937) цей термін набуває самодостатнього значення як механізм культурних ознак.

Адекватнішою для опису взаємовідносин різних племінних куль­тур, за Боасом, є не еволюціоністська, а саме дифузійна модель. Ди­фузійний підхід грунтується на виділенні у певній культурі її фіксованих у часі й просторі історичних станів. Вихідний тип заміщу­ється на молодший. У процесі соціокультурної динаміки утворюється третій стан, де домінуючими виявляються відношення другого типу, а перший тип зберігається у витіснених рудиментарних формах. Боас переконливо демонструє цей дифузійний механізм на прикладі мат­рилінійних форм родоводу. Проте Боас критично засвоює цей метод, усвідомлюючи, що застосування терміна «дифузія» «передбачає дис­тинкцію на два дані типи і визначає як уже доведене наявність ди­фузії» [95,*292].*Опис дифузії як трансформації типів культурних відносин усередині однієї конкретної культури (форми родоводу) за­стосовується і зараз. Проте Боас застосовує дифузійний опис міжкуль-турних відносин, адаптації, визнання і включення африканських куль­турних форм і культурних феноменів у життя матеріальної й духовної культури Північної Америки. В Європі ці процеси можуть бути описані «шляхом порівняння міфології, фольклору і матеріальних культур» [95, *291*}, а також шляхом індуктивного дослідження етнічного ма­теріалу.

Як зазначає американська «Енциклопедія соціальних наук», вве­дення Боасом у широкий науковий вжиток ідеї дифузіонізму поряд із «функціоналізмом» і структуралізмом, означало для етнології, ди­намічний розвиток тенденції до створення нової парадигми, як реакції на схематику і спекулятивну історичну реконструкцію в ево­люціонізмі. Боас переосмислює тайлерівський підхід до раси як «при­родного стану, який виникає у ході розвитку людства», з позицій ге­нетичної концепції. У ґрунтовній праці «Розум первісної людини» він, як ніхто з тодішніх антропологів, приділяє увагу впливу біологічної конституції людини на культуру, мову, мислення. Спираючись на са-модетермінацію, яка притаманна самій культурі, вчений опонує ево­люціоністським уявленням про форми абстрактного мислення первісної та сучасної людини. На його думку, це хибне уявлення ус­падкував і Леві Брюль (книга «Первісне мислення»). Сутність боасової концепції полягає в тому, що коли така відмінність навіть існує, то вона стосується, насамперед, змісту, а не форми мислення.

Культура, на його думку, детермінує людину і психологічно, впли­ваючи на «характер» або «дух» того чи іншого народу. Своєрідність образу і стилю мислення яскраво втілюється у фольклорі. Тут антро­полог накреслює шлях до розуміння фольклору як ключа до виявлення глибинних структур людської ментальності, дослідження відмінностей у способі мислення локальних етнічних спільнот. Проте Боас рішуче відмежовується від детермінізму психологічного. Визнання психо­логічного детермінізму зумовлювало б і прийняття такого нонсенсу, як наявність якісних відмінностей у самій ментальній конституції лю­дини, визнання їх історичної трансформації.

Відкидаючи уявлення про еволюцію у розвитку розуму людини, про які писав Тайлор [67, *273],*Боас вважав, що навіть первісна лю­дина була здатною оперувати абстракціями. Починаючи з певного рівня біологічної еволюції, якому відповідає стала морфологічна кон­ституція homo sapiens з визначеною масою мозку і перцептивною си­стемою, провідну роль у поведінці людини відіграє знакова система. Мислення людей різних історичних епох, на його думку, відрізняється тільки матеріалом. Визнаючи, що смисловий зміст мислительного ма­теріалу має історичну природу, Боас не сприймає романтичне тлума­чення мислення.

Визначальний внесок Ф. Боаса у формування теоретичних засад і стильового обличчя етнології як спеціальної фахової дисципліни в жод­ного із сучасних антропологів не викликає сумнівів. Отримавши освіту з математики і фізики у німецьких університетах Гейдельберга, Бонна і Кіля, майбутній антрополог 1881 р. захистив дисертацію з фізики. Окрім фахових студій, у цей період він перебував під впливом нео-кантіанства, філософії життя Вільгельма Дільтея та психологізму Вільгельма Вундта, концепцій етнокультури європейських народів Адольфа Бастіана, антропометрії Рудольфа Вірхова, психофізіології Густава-Теодора Фехнера, антропогеографії Теодора Фішера. Саме під впливом останнього він займається антропогеографічними досліджен­нями життя ескімосів у своїй першій експедиції.

Подальша його діяльність, але вже як антрополога, проходить у сполучених Штатах, спочатку в університетах і музеях Чикаго, потім у музеї природничої історії Колумбійського університету (штат Нью-Йорк). У 1892 р. він отримує громадянство Сполучених Штатів. Лю­дина невичерпної енергії і підприємливості, Боас заклав підвалини на­укового напряму, відомого зараз як «американська історична школа в антропології». Як зазначається в «Американській енциклопедії», за­вдяки його зусиллям до традиційної антропології були застосовані ви­моги наукової строгості, запозичені з фізики і математики [100]. Професор Альбертського університету Регана Дарнел зазначав, що після 1920 р. антропологія Боаса виявилася домінуючою парадигмою гуманітарного знання Північної Америки. В його особі вдало поєднався талант вченого-дослідника, енергія видавця, воля і такт організатора науки і хист викладача. З-поміж багатьох його учнів досить виділити таких всесвітньо відомих антропологів, як Маргарет Мід (Нью-Йорк), Альфред Луїс Кробер (Берклі), Франк Спік (Пенсільванія) і Едвард Сепір (Оттава).

Ф. Боас ревно прислуговувався духу демократії, до якої він при­лучився у Штатах. Його наукові дослідження відзначаються впровад­женням вимог «базового егалітаризму» — вихідної рівності наукових методів, принципів, категорій, понять щодо автентичності відтворення сутності фактологічного матеріалу. При дослідженні складного і багато в чому суперечливого плетива расових відносин на Північно-Амери-канському континенті, він послідовно обстоював раціоналістичну тра­дицію і гуманістичні культурні цінності європейського Просвітництва, на яких був вихований сам. Гуманістично орієнтована громадянська позиція, вивірена його активним несприйняттям тоталітаризму, в тому числі одного з його проявів — фашизму, принесла йому визнання вче­них світу. У бутність свою у Сполучених Штатах він активно допома­гав ученим єврейського походження уникнути фашистського терору. При проведенні однієї з таких акцій допомоги він раптово помер на руках видатного французького антрополога Клода Леві-Строса.

Принцип вихідної рівності, який Ф. Боас протиставив позитивіст­ському описові явищ і реалістському об'єктивізму, визначає його ме­тодологію. Однак від представників європейської культурної антропо­логії його відрізняє «теоретичний мінімалізм», тобто уникання поста­новки проблем загальнотеоретичного змісту задля досягнення певного прагматичного результату в конкретному дослідженні. У невеликих за обсягом статтях можна щоправда знай лі й мірку ьанкя «ро теоретичну еволюцію етнології, яку ка той час він пов'язував із досягненням європейської науки.

Перші описи культури сягають античної доби — ОПИСІВ звичаїв гальських і германських племен, які належали Цезарю й Таціту. У се­редні віки з'являються описи життя народів Азії та Африки, здійснені Марко Поло та ібн-Батутом.

Науковий метод дослідження формується лише у Новий час. У працях Руссо, Шіллера, Гердера закладено підвалини наукової історії людства, яка замінила міфологічні й релігійні уявлення. У XIX ст. Боас окремо виділяє «всеохоплюючий» характер робіт Клема і Вейтца. Вирішальне значення у формуванні сучасної антропології має ево­люціоністський напрям, який виник внаслідок біологічного «розуміння багатоманітності людських форм» [149, *¡37—141].*Цей значний період теоретичної еволюції від Ламарка до Дарвіна, Гекслі та Геккеля увійшов в історію науки як етап інтенсивного вивчення спадковості й мутації, які започаткували новий аспект у дослідженні проблем по­ходження і розуміння природи людських рас.

Епоха психологізму, яка настала у культурній антропології слідом за еволюціонізмом, порушила питання про ментальні характеристики расових і соціальних груп. Було докладено чимало зусиль для наукової фіксації психологічних процесів у свідомості людини кількісними ме­тодами. До вивчення менталітету активно залучали експериментальні методи порівняльної психології. Специфіка ментальності первісної лю­дини досліджувалась методом порівнянь, проведених у трьох сферах: ментальності людини сучасної цивілізації, статусу ментальності у житті первісної людини і, нарешті, ментальної діяльності людини за умов патології. Метод порівняльної психології не вичерпує феномена людської ментальності, яка адекватно розкривається для опису лише з одного боку, а саме — «опису поведінки людей і тварин» [95, *244 ].*Щодо характеристики останньої стадії теоретичного розвитку, то, за Боасом, вона знаменується поєднанням спільних зусиль учених з ан­тропології, лінгвістики, соціології, економіки, історії й філософії.

Розглядаючи витоки культурної генези, вчений підходить до дум­ки про локалізацію її районами Східного Середземномор'я, Індії та Ки­таю, Водночас він рішуче виступає проти уявлень про самоізоляцію життя людей за родоплемінних відносин. Подібне уявлення не витри­мує аргументації палеоархеології, яка подала матеріальні свідчення •про відповідність матеріальних виробів людських рук певному рівневі організації менталітету.

Щодо антропологічних досліджень у Сполучених Штатах, то па­леографічний матеріал, на думку Боаса, може прислужитися для «по­будови еволюційної історії людини, але цей матеріал попередньо по­требує детальної інтерпретації з боку морфології» (95, *245*]. На тере­нах Нового світу поява гуманоїдів та їхня міграція по континенту при­падає на більш пізній, граціальний період еволюції людини. У дослідження цієї проблематики значний внесок зробили Едвард Хан і Євген Фішер. Боас закликає щонайдетальніше описувати індивідуальні

особливості та зміні в етнічному процесі, враховуючи пряму де­термінацію соціальними структурами: «Диференціація типів, сфер, со­ціальних страт і культурних явищ зумовлює диференціацію фізіоло­гічних і ментальних функцій» [95, *247].*Уникаючи жорсткої де­термінації у дослідженні проблем співвідношення фізіологічного та ду­ховного рівнів, учений зазначає, що його цікавість не тільки будова тіла та її зв'язок з функціями і фізіологічними процесами, а й сама ментальність людини (95, *247].*

Цей підвищений інтерес до ментальності людини істотно вирізняє Боаса із наукової спільноти, в якій домінував емпіризм. Емпіризмові він протиставив історичний погляд на культуру як цілісність, що роз­вивається за власними законами. Істотною рисою цієї традиції, яка сягає вчень Канта і Лапласа, є раціоналізм як методологічне прагнен­ня до відтворення цілісної наукової картини світу на базі пізнаних за­конів еволюції. У класичній формі принцип історизму запроваджено Гердером. Боас, вихований на лавах німецьких університетів, у статті «Цілі антропологічного дослідження» солідаризується з цією тра­дицією, коли пише: «Матеріал антропології відчуває найбільшу потре­бу в історичній науці, яка цікавиться сутністю і намагається зрозуміти індивідуальні феномени, насамперед, на основі загальних законів із урахуванням комплексності матеріалу. Коли ж виникає неясність чи невизначеність, — ми кажемо, що самоочевидність надає незначну до­помогу для реального розуміння» [95, *253 ].*

Предмет соціальної антропології бачився Боасу у співвідношенні між «біологічними типами і формами культури» [б, *250].*Вплив куль­тури на ментальну реакцію людини розглядається за аналогією із зро­станням детермінації культури на будову тіла: «Я повторюю — підкреслює Боас, — що в індивідах приховується відношення між мен­тальною реакцією і будовою тіла. Під цією обставиною розуміється необхідна база дослідження ментального життя людей шляхом вивчен­ня історії культурних форм і співвідношення між ментальністю та культурою» [95, *230].*

Метод соціальної антропології викладено у низці невеличких, але змістовних у теоретичному плані статей: «Метод етнології» (1920), «Межі порівняльного методу в антропології» (1896), «Еволюція чи ди­фузія?» (1924), «Проблема методології у соціальних науках» (1930), «Мета антропологічного дослідження» (1932), в яких Боас прагнув ске­рувати систематичні дослідження Цивілізації і культури до науково вивірених цілей. Вчений щиро вірив, що «коли соціальна антропологія прагне до суспільного прогресу, то їй необхідно керуватися законами повної індукції» [197, *248].*Проте визнання індуктивізму певним чи­ном компенсувалося глибоким професійним розумінням нагальних по­треб науки. Дистинкція біологічних і культурних подій, біологічного та культурного часу стала фундаментальною диференціацією в куль­турній антропології.

Комплексний матеріал, який залучається до антропологічного дослідження, потребує виявлення генетичної тяглості різнорідних культурних феноменів, а також часової градації цінностей цивілізації. Вчений вважає за доцільне у процесі рубрикації матеріалу окрім індукції використовувати аналогії з уже апробованими формами знан­ня. Соціальна антропологія має підвести під категорії науки всі явища культурного досвіду, які ще не ввійшли до «сфери історичних чи соціальних феноменів» [95, *258 ].*

Вимогливий щодо достеменності й надійності фактологічного ма­теріалу, Боас наполягає також на пропедевтичному дослідженні «форм мислення і дії, на яких базується природа людини» [95, *258].*

Застосовуючи такий ємкий філософський термін, як «природа лю­дини», Боас намагається зробити його продуктивним на рівні емпі­ричного аналізу. Для цього він розширює усталені напрями вивчення впливу культурної традиції на поведінку людини. Сюди, на його дум­ку, треба включити і зворотний вплив культури на людину. Заклавши методологічні основи антропологічного підходу до вивчення конкрет­ного етнографічного матеріалу, наприклад, мови зникаючого індіансь­кого племені, Боас наповнює дослідження гуманістичним розумінням ставлення людини до культури і незмінно дотримується його (чи це стосується зауважень до антропометричного дослідження дітей, чи проблем соціальної адаптації індіанців-напівкровок, чи видозмін у формах тіла емігрантів).

Наслідуючи ідеали доказовості й точності математичного знання, Боас покладався на індукцію, хоча й розумів, що пряма екстраполяція природничо-наукових методів на живу тканину гуманітарного пізнання не коректна, хоча в антропометрії та антропогеографії з успіхом використовував кількісні методи. Щодо методу дослідження, то серед виважених міркувань у статтях «Цілі антропологічного дослідження», «Методи етнології», «Історія та наука в етнології, зна­ходимо ремісценції кантіанського поділу знання на природничо-нау­кове та історичне у дусі Віндельбанда. Припущення щодо пра­вомірності ідеографічних установок в антропології не привело Боаса до прийняття герменевтичної методології. Універсальним в його дослідженнях стає принцип гуманізму, якщо його, звичайно, можна називати принципом у суто науковому значенні. Вчений намагався мислити антропологічно, тобто професійно досліджувати конкретні прояви ставлення людини до культури.

Боас свідомо не вдається до загального, у цьому виявляється його тяжіння до розуміння людини у контексті відносного. У нього людина завжди постає у розмаїтті антропологічних параметрів, психологічної і ментальної конституції та особливостей її духовного життя. Друга компонента відношення «людина — культура», а саме культура, теж набуває нового, притаманного лише Боасові змісту. Відмежовуючись від тейлорівського еволюціонізму, Боас не спиняється на заміні однієї загальнотеоретичної конструкції іншою. Він прагне замінити ме­тафізичні уявлення новим стилем мислення, сформованим під впли­вом фізичного релятивізму. Проте і в його працях подекуди трапля­ються рудименти метафізичного стилю мислення. Наприклад, він виз­нає детермінованість культури різними етапами історичного розвитку, хоча й вважає культуру здатною до самодетермінації.

У коротенькій репліці на статтю доктора Кробера, прибічника Тейлора та Моргана, Боас, визнаачи, що «наша проблема історична», зазначає, що дослідження індивідуальних феноменів ще не складає історії, хоча й для «історичної інтерпретації на цьому шляху може знайтись матеріал» [149, *305].*Опинившись поміж романтичною спря­мованістю історизму на унікальне та позитивістською — на опис нау­кових фактів, він схиляється до позитивістського розуміння історії. У подальшій еволюції культурної антропології спроби створити проміжні концепції історизму не знайшли скільки-небудь широкого наслі­дування. Висунуте Кробером і Редкліф-Брауном тлумачення історії як особливого аналітичного горизонту для виявлення унікальності куль­тури та опису її форм, динаміки реакції індивідів на культуру і куль­тури на індивідів не отримало серед антропологів підтримки, оскільки еклектизм поєднання цих підходів був очевидний. Згодом вони відмо­вилися від реанімації посягань романтизму: «Абсолютна система фе­номенів культури є неможливою» [149, *ЗІ 1 ].*

Теоретичний мінімалізм розв'язав вченому руки у методо­логічному плані. Відсутність жорстко регламентуючих догм загально­теоретичного плану не стала на перешкоді нагромадженню емпірич­ного матеріалу. Ці, сприятливі у період формування фактологічного масиву, обставини у подальшому розвитку антропології виявили свої негативні сторони. Природне для Боаса, фізика за фахом, прагнення до єдності наукового знання з часом почало обертатися на експансію природничо-наукового індуктивізму в сфері гуманітарного знання. Вразливість подібної методологічної позиції була зрозумілою ще за життя Франца Боаса. Так, його постійний науковий опонент Леслі А. Уайт не без іронії зазначав, що не можна досягти вершин наукового знання, поділяючи помилки природознавства XIX ст. У зв'язку з цим заслуговує на увагу також оцінка Анджеєм Палухом позиції Боаса як «методологічного мінімалізму», який, проте, не дав йому змоги «посісти гідне місце в європейській антропології, що відповідало б його ролі в американській антропології» [177, *100].*

Особливо небезпечним, на думку Боаса, є залучення усереднюю­чих статистичних методів до матеріалів польових досліджень етнічних спільнот, відмінних за способом культурного життя. Один і той самий статистичний показник у цьому разі матиме різні значення у гомоген­них та гетерогенних за складом групах. Вчений обстоює строго науко­вий, емпірично апробований підхід при структуруванні та кла­сифікації об'єкта антропологічного дослідження і рішуче виступає про­ти класифікації на основі довільного вибору системоутворюючих оз­нак. Так, Боас вважає хибною установку як на те, що індивіди входять до складу ідеальних локальних типів, так і на те, що людина стає «кон-структом» ідеальної популяції, адже насправді люди перебувають у «змішанні іншорідних типів. Цеє фундаментальною характеристикою всіх локальних популяцій» [99, *5].*Навіть при встановленні в антро­пологічному дослідженні якісної диференціації індивіди розглядаються як члени спільної родової лінії. Тенденція до змішування локальних типів, як передумова генетичного здоров'я популяції, виявляється не тільки у людських спільнотах. Вона працює і на рівні високоор-ганізованих тварин.

Расові проблеми поставило перед Боасом саме життя. В їх вирішен­ні його вирізняє продуманий захист гуманістичних ідеалів. Він вважав неприйнятним виходити як із типологічних ознак і характеристик суб'єктивності, так і з середньостатистичних показників, які не мо­жуть бути надійним джерелом, оскільки у них «Розмиті» індивідуальні риси досліджуваного явища. Боас ретельно стежив за публікаціями з біологічного обгрунтування расової проблеми. Не вдовольняючись еволюціоністською схемою виникнення расових відмінностей на відносно пізніх щаблях еволюційного процесу, він визнає, що стійкі морфологічні расові ознаки з'являються ще в епоху неоліту.

У книзі «Раси і демократичне суспільство», яка вийшла під час Другої світової війни, вчений рішуче виступає проти використання етнічних даних для обгрунтування фашистської ідеології. Сама думка про те, що ця наука та її результати могли стати приводом для розв'язання Другої світової війни, бомбардувань мирного населення, застосування геноциду до мільйонів людей здавалася йому наругою. Він вважав, що людство рано чи пізно відкине тоталітаризм (з його ідеологією расової переваги одного народу над іншим) як джерело війн і насильства й попрямує шляхом демократії, яка природно прагне ми­ру. Розглядаючи расові проблеми, вчений лише хотів «наблизити дослідження до ідеалів демократії і тим принести людям користь» [97, 21.

Виходячи з етнічних реалій Сполучених Штатів, де здавна поруч проживають представники національностей з усього світу, не було сен­су ставити питання про «чистоту» раси. Проти расистської вимоги «чистоти» раси Боас використовує свою апробовану зброю — релятивізує міфологічні догми нацизму. Тільки з точки зору міфологічного поза­часового ширяння над світом Європа видається «чистою расою» [97, *З*1 — зазначає вчений.

Звичайно, між неграми, китайцями та австралійцями існують відмінності, але вони існують також і між брюнетами Південної Європи та блондинами Північної Європи. Різниця виявляється уже між «біологічною природою індивіда та його ментальністю» [97,*29).*Ра­систські міфи вчений дотепно спростовує цікавими фактами з демог­рафічної ситуації у Швеції. Світлооке та русяве населення Дальспанд, приміром, складало тільки вісімнадцять відсотків усієї популяції [97, *33].*Термін «арійці», яким широко маніпулювала фашистська ідеологія, тлумачиться як набір певних антропологічних властивостей, які становлять усталений тип людини. Помилковість таких поглядів полягає в тому, що абстрактні антропологічні якості детермінують «ментальне життя і соціальну поведінку» [97, *43 ].*З точки зору кон­кретної антропологічної взаємодії рас та дифузії расових ознак термін «арійці» є саме такою ідеальною структурою. Боас виходить з того, що у науково вивіреному сенсі термін «арійці» є власне лінгвістичним терміном. На відміну від ідеальних структур ментальні характеристи­ки рухливі, оскільки «ментальне життя детерміноване виключно спад­ковими рисами, які перебувають під впливом певних соціальних кон­дицій» [97, *42).*

Досліджуючи демографічні тенденції, Боас вважає, що термін «фізичний тип» точніше, ніж «раса», описує відмінності у популяціях. Ілюструючи некоректність терміна «раса», він наводить приклад якіс­ної відмінності між примітивною культурою чукчів Півночі та старо­давньою культурою монголів, хоча формально вони \ належать до однієї раси.

Щодо лінгвістичного аспекту цієї проблематики, то, приміром, мо­вою германської групи говорять і шведи, і американські негри, і хінді. Коли ж виходити винятково з антропологічних якостей, то в ареалі германських мов мешкають блондини Північної Європи, Центральна Європа репрезентована представниками темного альпійського типу, а Південна — представниками Середземного типу — Іспанії, Італії, Південної Франції. Локальні ж типи потребують іншої класифікації.

Ще один бік універсального обдарування Боаса виявився у ціле­спрямованому та тривалому у часі дослідженні мов тубільного насе­лення Америки. Етнографи зазначають ґрунтовність «зібраних Боасом даних щодо індивідуальності та винятковості мов американських індіанців» [207, *VII].*Після Боаса дослідження з мовознавства увійшли до антропології як дослідження однієї з фундаментальних складових культури. Особливої уваги він надавав вивченню неіндоєвропейських мов.

У лінгвістичних студіях Боас рухався у річищі ідей В. Гумбольдта про «внутрішню форму мови» та взаємозв'язок понять «людство», «на­род», «мова». Зазначимо, що для Гумбольдта порівняльна антропологія є «гілкою філософсько-практичного людинознавства» [21, *329].*На відміну від ренесансних studia humanis, у яких людина бралася у цілому як природний та соціально-історичний феномен, порівняльна антропологія мала специфічну спрямованість на дослідження харак­терів людських спільнот. Нація, як означена конкретною мовою ду­ховна форма, пов'язує три вихідні компоненти порівняльної антропо­логії — мову, народ, людство. Гумбольдт наполягав на максимально повному збиранні мовного матеріалу, для того щоб потім «провести всередині нього порівняння за всіма мислимими законами аналогії, ро­зуміючи мову як наслідок — створювати і вдосконалювати її відповідно до поведінки людини — або ж як причину — робити вис­новки щодо внутрішнього світу людей, і все це поєднати з філософським розглядом долі різних народів» [21, *347].*

Боас, далекий від формально-логічного поділу лінгвістичного ма­теріалу на причину та наслідок, тлумачить мову, по-перше, як про­дукт історичної діяльності людства, по-друге, як специфічний продукт культури, репрезентований конвенційною системою символів. У **ціи-**рокознаному вступі до «Handbook of American Indian Languages\* він зізнається, що «вивчаючи мови, хотів зрозуміти форми мислення лю­дини» [96, *116].*Пройшовши шлях від індуктивної антропології до ан­тропології компаративістської, Боас визнає, що мова як система сим­волів визначає поведінку людини на несвідомому рівні і тому не підпадає остаточно під понятійну раціоналізацію, що «призвело врешті-решт до формулювання гіпотези мовної відносності, відомої як гіпотеза Сепіра-Уорфа» [96, *116].*Сам же Боас дотримувався кла­сифікації мов, яка «базується на фізичному типі, мові та звичаях» [96, *2].*Боасу належить класифікація індіанських мов на шість груп. • У вченні Боаса пріоритет віддається культурній детермінації мовного життя. За мовою він визнає відображувальну функцію культури. Дум­ка про організуючу та смислоутворюючу функції мови імпліцитно міститься в його лінгвістичній концепції. Подальшого систематичного розвитку вона набула у працях його учня Сепіра. Сам же Боас, дотри­муючись теоретичного мінімалізму, цілком задовольнився роллю зби­рача та літописця індіанської культури.

Подолавши вплив еволюціоністської традиції, історична школа Бо­аса, як і інші антиеволюціоністські напрями, надала культурній ант­ропології професійної орієнтації на науково вивірені методи індук­тивного, історико-компаративного та лінгвістичного описів локальних культур у конкретній просторово-часовій даності їх етнологічних ре­алій. Проте невдовзі стало зрозуміло, що підвищуючи рівень кількісного опису явищ культури, антропологія почала втрачати цілісне розуміння предмета.

|  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| 2. Відношення «людина — культура» у полеміці між прибічниками функціоналізму і структуралізму Після Франца Боаса функціональна антропологія, як і структурна антропологія Редкліф-Брауна, характеризує новий етап у становленні антропологічної думки англомовних країн. Після нищівної критики еволюціонізму культурна антропологія була репрезентована дифузіо-ністською, структуралістською, міфологічною та іншими світоглядно та методологічно не узгодженими поміж собою напрямами. Ця ситу­ація плюралістичної невизначеності ініціювала пошуки парадигми, яка б поєднала окремі антропологічні школи. Перші спроби відродити світоглядну цілісність та методологічний універсалізм було здійснено на засадах функціоналізму. Фундатор функціон&чізму Броніслав Малиновський, син професора слов'янської філології Ягеллонського університету, зробив значний внесок у розви­ток традиції англо-американської культурної антропології. Під впли­вом батька він вперше прилучається до вивчення етнографії та історії філософії. На філософському факультеті Краківського університету він, поряд із гуманітарними дисциплінами, слухає курси з математики та фізики. Проте інтенсивні заняття стримуються першими симптома­ми захворювання на сухоту, яке драматизувало все його майбутнє життя. Після захисту у Краківському університеті докторської дисер­тації «Про принцип економії мислення (1908 р.) вчений їде до Лейп­цига, де студіює антропологію та етнопсихологію під проводом Карла Бюхера та Вільгельма Вундта. Власне філософські ідеї не виносилися Малиновським у вигляді ок­ремих публікацій, проте вони імпліцитно були присутні в усіх його працях. Це дало привід для різних інтерпретацій його філософських поглядів. Серед них домінували уявлення про філософську антропо­логічну концепцію Малиновського як наукову експлікацію прагматиз­му Джеймса [155]. О. М. Соболь вказує на вплив холізму Сметса, за­вдяки якому «Малиновський рішуче виступив проти широко пошире­них в європейській культурно-історичній антропології дифузійних та еволюціоністських теорій культури» [61, *17].* Певною мірою це відповідає світоглядній традиції англійської ан­тропологічної школи, у лоні якої проходить його зріла професійна діяльність. У 1910 р. він переїжджає до Великобританії, де викладає у школі економічних і політичних наук при Лондонському університеті. Як член англійського антропологічного товариства, вчений виїжджає у наукові експедиції до Австралії та Мікронезії. За матеріалами поль­ових досліджень захищає другу докторську дисертацію та видає ос­новні роботи з етнографії: «The Family among the Australian Aborigиnes» (1913), «The Natives of Malu» (1915). Після наукової екс­педиції в Африку у 1938 р. переїжджає до Сполучених Штатів, де до кінця життя (1942 р.) викладає антропологію. У першому томі праць Малиновського подано його наукову дисер­тацію «Про принцип економії мислення». Цей текст проливає світло на процес його філософського становлення. Назва дисертації свідчить про незаперечний вплив махізму, який на той час був досить пошире­ний. У дослідженні принципу економії мислення він прилучається до роботи Е. Маха «Історія і коріння положення збереження роботи» і Р. Авенаріуса «Філософія як мислення світу здопомогою принципу найменшої витрати сил». Проте Б. Малиновський намагається розши­рити позицію, визнаючи своє місце в антиметафізичному русі «Чи має метафізика раціональні основи до існування?», чим виявляє свою за­галом раціональну орієнтацію у сакраментальному питанні для філософії XX ст. Дослідницьке завдання Малиновського можна сформулювати як пошук в емпіріокритицизмі раціональних методологічних засобів. Конструктивною у цьому сенсі він вважає категорію «функція» та по­няття «мінімум» і «максимум», що розкривають її зміст. На його дум­ку, принцип економії мислення є дещо штучною надбудовою над по­няттями «мінімум» та «максимум», оскільки у контексті математики їх конкретно можна застосувати лише там, «де вживається поняття функції» [161, *266].*Роблячи наголос на поняттях, які зберігають кон­кретно науковий зміст, Малиновський намагається знайти нове теоре­тичне застосування функції, яке б дало змогу «нам поширити засто­сування теорії і знайти її цікаві для нас властивості» [161, *363].* Пошук адекватного застосування категоріального апарату приво­дить його до методологічних розвідок відомого природознавця Пет-цольдта, в яких грунтовно опрацьовано поняття «мінімуму» і «макси­муму» щодо природничих наук. Осмислення принципів махістської філософії під кутом зору прагматистського застосування їх у живій тканині наукового дослідження дає змогу подолати їх обмеженість.Ве­деться полеміка з психологізмом Авенаріуса, в якого в основних рисах було розроблене поняття функції. На думку Малиновського, психо­логізм не дає Авенаріусові знайти точку дотику з суспільними науками «з низки питань історико-критичного дослідження, характерного для природознавства» [161,*361].* Виходячи за межі гносеологічних пошуків у філософії, математиці та природознавстві, Малиновський відмовляється від махістського тлу­мачення відчуттів як вихідного гносеологічного щабля і звертається до духовних процесів у їх цілісності. Поряд із природними, ім надається окремий онтологічний статус, а піднята у махізмі проблема їх цілісного сприйняття становить уже подальший «логічний крок» (161, *370 ].*Це, можливо, було продиктоване певною ремінісценцією щодо матеріалістичної традиції в інтерпретації кантіанця Ф. А. Ланге, яку В. Малиновський запозичив з його книги з історії матеріалізму. Під впливом Марбурзької школи Малиновський осмислює еври­стичне знання апріорних форм пізнання, які органічно вкладаються в його раціоналістичну орієнтацію. Науковий підхід до вивчення куль­тури пов'язується з дослідженням елементів системи вибірковості явищ, а також використанням формально-логічних засобів і принципів класифікації. До Малиновського емпіричне і теоретичне підґрунтя ан­тропології розвивалися переважно як відособлені один від одного, що призводило до однобічної спеціалізації вчених. Малиновський у своїй науковій діяльності намагався плідно синтезувати обидві сторони на­укового дослідження. Звичайно, вплив кантіанства не означав аполо­гетичного використання кантівської термінології, але думка про те, що у польових дослідженнях із багатоманітності явищ вибірково вирізня­ється проблематика, яка входить у сферу антропології і «відповідно може коригуватися положеннями попередньо розробленої теорії» (163, *14],*актуальна й досі. Віддаючи належне теоретичному рівню дослідження, Малиновсь­кий визнавав прагматичну підпорядкованість теорії практиці. З дис­кусії з махізмом Малиновський виніс переконання, що критерій істини треба шукати не у логіці і гносеології, а у практиці, в орієнтації на яку теорія застосовується з «пункту бачення її практичного призна­чення» (161, *388*]. Інтереси людини становлять антропне підґрунтя на­уки при всій відмінності діяльності первісної людини і діяльності су­часного вченого. Людина — Інтерес — навколишнє середовище — ось так можна собі уявити у загальному вигляді відношення людини до світу, в якому, у найширшому прагматичному контексті, будь-якій дії передує співвідношення «нашої уяви з фактами» (161, *380].*Здатність людини задоволити інтереси, співвідносячись при цьому із фактами навколишньої дійсності, утворює «антропологічне підґрунтя, з якого виростає наука» (161, *380].* Малиновський пристає до засад еволюціоністської теорії Дарвіна. Його влаштовує те, що ця теорія позбавлена провіденціалізму. Вихо­дячи зі строго наукових засад, у межах цієї теорії «всі функції ор­ганізму можуть бути пізнані та зрозумілі в їхній доцільності» [161, *382 ].*Проте класична еволюціоністська модель, зіставлена з антропо­логічними знаннями, на думку вченого, повинна бути доповнена і «скоординована також із функціями нашого мислення, уяви, пам'яті» (161, *382].* Пошук точок наближення махізму і дарвінізму приводить Мали­новського до розгляду співвідношення психічного і фізичного, людини і світу (до даної теми Б. Малиновський надалі більше не повертати­меться). Визнаючи раціональне зерно цієї проблематики в антропо­логічному дослідженні, він підкреслює роль, «яку відіграє функція мозку людини в оволодінні світом, що постає перед нею» [161, *388].*Через доведення людини, як предмета й об'єкта антропологічного дослідження, до категоріального відношення «людина — світ» саме по­няття «функції» набуває більш місткого тлумачення. У концепції Б. Малиновського також радикально трансформується поняття «еко­номії мислення». Воно втрачає те системоутворююче значення, яке відігравало у махізмі, і тепер розуміється лише як термін, що «у своїх витоках означає мінімум певної функції» [161, 389]. Поняття функції у новому світоглядному контексті не обмежується її застосуванням до замкнутих у собі явищ. Звертання до еволюціоністської традиції також йде шляхом вве­дення її у значно ширший світоглядний контекст. Якщо попередники Малиновського зводили суспільне до біологічного, як наприклад, Еду-ард Барнет Тайлор ("Люди взагалі занадто мало підготовлені до того, щоб вважати людське життя галуззю природознавства" [66, *2*], то у функціональній антропології природничо-наукове розуміння життя отримує філософське тлумачення, яке розмиває жорстку демар­каційну лінію метафізичного суб'єктно-об'єктного відношення. Під впливом прагматизму Дьюї життя визначається у новій якості, де всі функції організму, а також мислення, пам'ять, уява прислуго вуються для того, щоб поставити індивіда більш зручно щодо антро­пологічного дослідження. Переводячи цю думку в контекст власної концепції функціоналізму, Малиновський зазначає, що всі функції ор­ганізму мають бути поставлені у більш вигідне становище також і щодо довкілля. Ще однією філософською передумовою функціональної антропо­логії є визнання того, що людина поряд із місцем, яке вона займає у світі природи, існує також у такому цілісному утворенні, як культура. «Інтегральна цілісність» культури стає вихідним об'єктом дослідження антропології. Системоутворюючим поняттям цього специфічного цілого є поняття функції"' [161,*15].*Прагматистський механізм функ­ціонування культури розкривається в описі відношення «потреба — реакція». Отже, функціональна антропологія постає в єдності вихідних тео­ретичних і методологічних принципів у їх відношенні до праксеології, яка у найширшому розумінні охоплює життєдіяльність людських індивідів у їх єдності з природою. Вихідним є відношення енергетич­ного обміну між навколишнім середовищем і людиною з її вітальними потребами. Зважаючи на цю специфіку власної концепції, Малинов-ський намагається уникнути атомізації даного відношення, а саме ре­дукції взаємодії біологічного відношення людини до середовища. На відміну від інстинктивної поведінки тварин, людське суспільство, від кланової організації первісних спільнот до сучасних розвинених форм цивілізації, репрезентує єдність, яка організується завдяки фундамен­тальній властивості культури — тотальній цілісності. Життя, взяте як фундаментальна передумова антропологічного дослідження, позбавляється будь-якого ірраціонального контексту. Антропологія ж трактується як «теорія», що виходить з певного рівня біологічних фактів. Передусім, «людина є один із видів тварин» [166, *43 ].*Науково-раціональне тлумачення життя в цілому і вітальних по­треб зокрема дає змогу розглянути взаємодію між людиною і навко­лишнім життєвим середовищем під кутом зору вихідних елементарних потреб: метаболізм, репродукція, необхідний рівень екологічних умов, рух, здоров'я. Як бачимо, тут представлено той мінімум функцій люд­ського організму, який ледь відрізняється від потреб, характерних для істот тваринного світу. Для їх задоволення людина активно взаємодіє з навколишнім середовищем, фізично споживаючи його корисні речо­вини, використовуючи його стихійні сили. Проте задовольнити ці свої потреби вона може тільки єдино людським чином — працею. Праця зворотно діє на природу і витворює другий вимір людського існування — культуру. Ось чому навіть власне фізіологічний рівень розглядається Малиновським у зв'язку з більш високим рівнем люд­ської діяльності: «навіть елементарні потреби ... не можна розглядати, відриваючи їх від впливу культури» [163, *76*]. У цьому контексті куль­тура постає як предметність, що не належить природній сфері, а ста­новить особливо організований інструмент, спрямований на задоволен­ня людських потреб. Культура створює кілька рівнів у своїй ор­ганізації, з яких вихідний становлять культурні реакції. Вони знахо­дяться у прямій залежності від біологічних потреб людини, похідні від них і водночас здатні впливати як на спосіб задоволення вітальних потреб, так і на саме навколишнє середовище. Таким чином, витоки культури у функціоналізмі пов'язуються з необхідністю задовольняти людські потреби. її специфічна інструментальна предметність похідна від діяльності людини і здатна впливати на матеріальний та енерге­тичний обмін між суспільством і природою. Це можна проілюструвати на прикладі того, як біологічній потребі в обміні речовиною з навко­лишнім середовищем відповідає культурна реакція постачання; по­требі у відтворенні людини людиною — культурна реакція виховання; потребі у безпеці — оборона; потребі у здоров'ї — гігієна і т. д. До культурних реакцій належать також діяльність, притулок, заступниц­тво. Культурні реакції формують культурні потреби, які, говорячи філософською мовоЮ, принципово якісним чином відрізняють людину від тварини. До культурних потреб, що становлять загальнолюдську цінність, Б. Малиновський зараховує прагнення до впорядкування у сфері матеріального виробництва, техніки; розподілу і споживання ма­теріальних і духовних благ, звичаї, право, мораль і релігійну діяль­ність; потребу у навчанні, освіті, формування особистості.   Культурні реакції: 1. Постачання 2. Спорідненість 3. Притулок 4. Протекція 5. Діяльність 6. Навчання 7. Гігієна   Співвідношення між потребами і культурними реакціями можна проілюструвати таким чином:   Базисні потреби: 1. Метаболізм 2. Відтворення 3. Тілесний комфорт 4. Безпека 5. Рух 6. Зростання 7. Здоров'я Ця схема, що наведена у праці «Наукова теорія культури» [163 *99],*доповнюється двома аксіомами: 1) «кожна культура повинна відповідати біологічній системі потреб»; 2) кожне досягнення культури має на увазі використання артефактів і символізму для підсилення анатомії людини і відсилає прямо чи опосередковано до задоволення телісних потреб. Взаємовідношення між вітальними потребами і куль­турними реакціями, за Малиновським, носить жорстко детермінова­ний характер тому, що порушення енергетичного та матеріального обміну між природою і суспільством означає пряму загрозу для самого існування людства. Відношення між потребами й реакціями на них відповідної сфери культурного життя людини постає як механізм, що постійно підзаводиться детермінацією функціональних відносин у сфері культури. Першим вихідним щаблем функціонального відношення, як зазна­чалося, є відношення між культурними реакціями і культурними по­требами. Над ними здіймається другий, більш абстрактний, щабель інструментальних імперативів та інтегральних потреб. Над цими щаб­лями надбудовується рівень культурних інструкцій. Ми у загальних рисах розглянемо цю функціональну схему культури, але нам не­обхідно зробити деякі застереження: 1. Як усяка схема, концепція функціоналізму розглядає взаємо­зв'язки культури у статиці. Тобто це суперечить прагненню Малинов-ського виразити закономірності соціокультурного розвитку в динаміці життєво важливих функцій. 2. Навряд чи потрібно було викладати теорію культури шляхом зведення її багатоманітності до структурних схем. Тим більше, що Ма-линовський постійно обстоює творче застосування його вчення. Сама ідея функціоналізму, на його думку, досить стара, і застосовувалася для вивчення первісних культур ще Геродотом, потім французькими енциклопедистами і Монтеск'є, німецькими романтиками та Герде-ром. Отже, у функціоналізмі слід розпізнавати доктрину, метод та інте­рес. Загалом, для Малиновського характерна спрямованість на явища, бо, як він писав, «функціоналізм виявляє свою природу лише тоді, ко­ли є ясне розуміння природи культурних феноменів» [163, *147].*Вивчаючи культуру, функціоналізм під культурою має на увазі об'єкт наукового дослідження, розуміє багатоманітність соціальних і природних феноменів, «взятих у контексті поведінки людини» [163, *37].*Культура в цьому контексті пов'язана з біологічною еволюцією людства як виду homo sapiens. У світлі еволюціоністської концепції культура асоціюється з суб'єктом еволюційного процесу. Водночас, культура розглядається у нерозривному зв'язку з поведінкою людини, проте не зводиться до біхевіоризму. Культура має і свій матеріальний субстрат, яким можуть виступати «виробництво або механізми підтримання порядку у процесі виробництва. Звідси деякі форми еко­номічної організації є обов'язковими майже для всіх первісних куль­тур» [163, *37].*У дусі класичної антропології XIX ст. Б. Малиновський вважає традицію носієм культурних якостей, але, на відміну від Тай-лора, припускає можливість змін у суті самої традиції: «Очевидно, культурні традиції, змінюючись, передаються від покоління до по­коління. Метод і механізм, характер освіти, притаманний кожній культурі, порядок і закон підтримуються з того часу, як кооперація стала сутністю всякого досягнення культури» [163, *37].* Відчуття реальності не зраджує Малиновському, і навіть таке фун­даментальне поняття своєї концепції, як «функція», він визнає вто­ринним щодо реальних об'єктів антропологічного дослідження: «Я про­поную застосовувати концепцію функції стосовно безлічі широких са­мостійно інституйованих груп, первинних щодо евристичного плану» [163, *170].*Важливе місце у концепції надається з'ясуванню ролі інструментальних знарядь у відтворенні життєвих умов, або, як їх на­зиває вчений, «Життєвих послідовностей». Збуджуючий стимул спря­мовано культурою у двох напрямах: на створення інструментальних знарядь і на вдосконалення способу дії. Це приводить до змін в об'єкті праці, техніці, кооперації або традиціях, а також у самому контексті ситуації, яка породжує стимули. На новому, вищому, рівні ця життєва послідовність відтворюється появою збуджуючих стимулів другого по­рядку. У наведеній схемі [163, *141]*накреслено підходи, характерні для функціонального аналізу культури, який зводиться до трьох основних моментів дослідження: а) для виділення інституйованих типів не­обхідно дати наукове узагальнення життя досліджуваної соціальної спільноти як щодо процесу життя, так і щодо її рівня і результатів; б) потім необхідно з'ясувати відношення між формою і функцією існування цієї спільноти; в) дослідження має містити індуктивний підхід до пізнання. Для Малиновського це означає, що в результаті філософського аналізу кожне положення наукової антропології не­обхідно зіставити з феноменами культури, з яких треба вивести фор­му, що наповнює об'єктивним змістом відповідні терміни. У цій постановці проглядається важлива для Малиновського про­блема ідентифікації явищ і понять культури та її критеріїв. Такого типу дослідження з методології, за Малиновським, мають передувати польовим дослідженням. У них з'ясовуються ~~пи~~т~~анн~~я: скільки не­обхідно зібрати матеріалів, скільки має бути відібрано для аналізу, чи спостерігається еволюція досліджуваного феномена, чи відбувається його дифузія? Фуикціоналістське рішення класичної теми антропо­логії — що таке природа людини — у першому наближенні можна ви­разити схемою перманентних вітальних потреб, які, на думку Мали­новського, «притаманні всім культурам» 1163, 77):   |  |  |  | | --- | --- | --- | | ІМПУЛЬС (А) | ДІЯ (В) | ЗАДОВОЛЕННЯ (С) | | Потреба у диханні | Засвоєння кисню | Виділення СО | | Голод | Споживання їжі | Насичення | | Спрага | Адсорбція рідини | Втамування спраги | | Сексуальний потяг | Злягання | Задоволення | | Втома | Відпочинок | Відтворення м'язової і | |  |  | нервової енергії | | Неспокій | Діяльність | Задоволення від | |  |  | утоми | | Сонливість | Сон | Пробудження з по- | |  |  | новленою енергією | | Надмірний тиск сечо- | Сечовитікання | Релаксація | | вого міхура |  |  | | Переляк | Втеча від небезпеки | Релаксація | | Біль | Знеболюючі засоби | Повернення до норми |   Отже, в осмисленні проблеми людини Малиновський намітив два основні підходи — перший, спрямований на виявлення перманентних вітальних послідовностей: імпульс—дія — задоволення; другий прагне зафіксувати мінімум функціонально описаних якостей, які жорстко детерміновані біологічною природою людини. Досягненню органічного синтезу цих напрямів у межах функціоналістського рішення розгля­дуваної проблеми Малиновський надавав програмного значення. Він виділив дану проблематику в особливий розділ книги «Наукова теорія культури», де писав: Ми повинні показати, що біологічна детермінація з жорсткою необхідністю зумовлює в людській поведінці інваріантність послідовності, яка не викликає жодних сумнівів. Ця детермінація мо­же застосовуватися до кожної культури, які б високорозвинені чи примітивні, складні або прості вони не були. Ця взаємодетермінація має перманентний і иеваріабельний характер, оскільки становить мінімум філософської природи" (163, *79].*  Концепція детермінації Малиновського містить принципову мож­ливість самодетермінації у розвитку інститутів культури. Поряд із безліччю факторів природного і культурного походження інститути че­рез опосередкований вплив інструментальних імперативів і культур­них реакцій здатні перетворювати природне середовище.  Розглядаючи запропоновану Малиновським схематику виділення у культурі рівнів інструментальних імперативів і соціальних    ПОТРЕБИ ІНТЕГРАЦІЇ  1. Економіка  2. Соціальний контроль  3. Освіта  4. Політична організація    інституцій, ми, власне, маємо справу з описом надсуб'єктивної сфери людської діяльності. Універсаліями цієї онтології з людським виміром, на думку Малиновського, є зазначені імперативи та інституції. Ком­паративістика, як загальна тенденція методології антропологічного дослідження, до Малиновського не залучала цю типологію до до­слідження культури. Запропонована Малиновським типологія може бути подана у вигляді схеми:    ІМПЕРАТИВИ  1. Апарат культури має випливати з виробництва і споживання благ  2. Поведінка людини має відповідати діям і санкціям. Ця відповідність дося­гається на основі приписів техніки, зви­чаїв, законів права і моралі  3. Людський матеріал за допомогою інституцій має підтримувати, оновлю­вати, формувати і забезпечувати повно­ту знання (родових або племінних тра­дицій)  4. Влада з її інституціями має визначи­ти силу або м'якість покарань та їх по­рядок  Деяка стильова парадоксальність, характерна для формулювань Малиновського, незмінно поєднується з праксеологічним розумінням культури і, водночас, від жорсткого детермінізму віє тенденцією роз­глядати людину як пасивний людський матеріал, що засвідчує не за­вжди послідовне дотримання принципів гуманізму.  У польській літературі сучасний дослідник творчості Малиновсь­кого Анджей Палух проводить прямі паралелі між праксеологією функціональної антропології Малиновського і марксистським розумін­ням практики. Певні протиріччя спостерігаються й у визначенні куль­тури. Протиставляючи культуру природі, він розглядає її як цілісність, щодо з'ясування типології соціальних інституцій він доходить проти­лежного висновку: «Культура є інтегральною композицією автоном­них частин окремих координованих між собою інституцій» [163, *40].*  Відтворюючи ідеї життя,але вже на більш високому рівні культур­ної організації, Малиновський вважає систему соціальних інституцій вирішальним конституюючим фактором суспільного життя.  ТИПИ ІНСТИТУЦІЙ  Сім'я як група кровних родичів, батьків і дітей. Організація життя представлена системою інституцій, які превалюють у даній культурі. Типологія ж інститутів культури виводиться із взаємовідносин між людьми:    ПРИНЦИПИ ІНТЕРАКЦІЇ  1. Зв'язок по крові, що виз­начається за:  а) офіційним шлюбним контрактом  б) становищем у генеалогічній схемі.  Репродукція  Організація залицяння. Законне ви­значення та організація шлюбу як контракту між двома індивідами і відносини між двома групами ро­дичів. Стійкість родинної групи як юридичної, економічної та релігійної організації. Групи кровної спорідне­ності. Клани матрилінійні і пат­рилінійні. Система кланових відно­син  Сусідська група, єдність за прожи­ванням, обмежена локальними зв'язками у селі, селищі, місті. Обій­стя, район, округ, парафія, триба Примітивна сексуальна тотемна гру­па. Організаційна основа психоло­гічних, анатомічних або статевих відмінностей. Розподіл сексуальних функцій за активністю. Вікові групи і градації. Організація у примітив­ному суспільстві людей з аномаль­ними збоченнями (епілептиків) пе­ресічно сполучена з магічними і релігійними функціями. У високо-розвинених суспільствах — інститу­ти хворих, душевнохворих, людей із спадковими дефектами  4. Добровільні клуби, асоціа- Первісні таємні об'єднання за трудо­ві вою діяльністю, артистичні співтова­риства. У високоорганізованих сус­пільствах — вільні асоціації за взаємною згодою, асоціації з духов­ного відродження, відправлення релігійних потреб  5. Заняття і професії  У первісному суспільстві — ворожіння — жреці, потім — гільдія майстрів, виробничий колектив у цивілізованому суспільстві. Вдоско­налення груп за економічними інте­ресами, майстерень, гільдій, асоціа­цій професійних робітників. Спе­цифічні спілки з навчання техніки (школи, коледжі, університети); з дослідження (лабораторії, інститути, академії): з адміністративного права (армії, силові міністерства), з релігії (церковні приходи, секти, церкви)  6. Ранг і статус  Нобілітет, духовенство, буржуазія, селянство, кріпаки, раби  7. Всебічність  Клан, плем'я, триба як культурна спілка, яка кореспондується у на­ціональність на більш високому рівні розвитку. Політичні спілки і партії (163, *64—65)*  Отже, Б. Малиновський надзвичайно широко тлумачить поняття соціальної інституції. У структуру соціальної інституції вписуються культурні дії, які викристалізовувалися протягом усієї людської цивілізації. Сюди він включає і пережитки давніх культур, які утво­рюють глухі кути в еволюції людства.  У психоаналітичній інтерпретації культури Малиновського при­ваблює апробований досвідом психіатричної практики розгляд багато­манітності сексуальних відносин. Проте слід зазначити, що пансексу-алізм Фрейда у концепції функціональної антропології звужується до розгляду проблем родин, формування статевих груп у первісних спільнотах, проблем війни та агресивності, а також протекції. Фіксуючи детермінуючий вплив біологічної природи людини на культуру, він вважає, що статеві взаємини виконують значну функцію, а «вчений-антрополог повинен вивчати цей факт» [165, *18].*  Дані висновки були покладені в основу критики праць Фрейда «Тотем і табу», «Психологія та її аналіз», а також праці Рохейма «То­темізм австралійців». Малиновський виходить з того, що відомі форми матри- і патрилінійної родини визначаються економічними умовами, у контексті яких міф про едіпів комплекс втрачає будь-який сенс щодо опису диференціації відносин поміж родичами. На думку Малиновсь-кого, фрейдистська теорія едіпового комплексу з усіх знаних сучасною антропологією культур більш-менш коректно може описувати відносини у «патрилінійній арійській родині» [165,*20).*  Другий момент у дискусії з фрейдизмом полягає у критиці спро­щеного розуміння прагнень первісної людини. Малиновський вважає, що на цьому рівні суспільного розвитку людині також властиві «без­межна зацікавленість людською природою, захоплення філософськими спекуляціями на тему людського призначення» [165, *25 ].*Врешті-решт він визнає можливість об'єднання зусиль психоаналізу і культурної антропології для вивчення малодосліджених явищ культури. Ви­віреним в антропології методом вивчення такого інституту, як родина, він вважає «безпосереднє проникнення у суть справи, яке дає змогу дослідити, як формувався родинний комплекс у типових родинних відносинах, а також доповнити порівняльним аналізом, взявши до ува­ги відмінності безлічі інших співтовариств» (165, 261. Як приклад, він наводить матрилінійну організацію родини папуасів Нової Гвінеї, де авторитет батька не визнається його кровними дітьми. Влада ж над дітьми сконцентрована у руках брата матері. Сильний вплив матері на інститут успадкування власності цих спільнот виявляється у порівнянні з родиною патрилінійного індоєвропейського типу.  Малиновський робить також тонкі спостереження щодо надмірної зацікавленості у психоаналізі фактами патології, тоді як культурна ан­тропологія тяжіє брати ці факти «в їх нормальних, звичайних переду­мовах» [165, *136].*Такі самі зауваження він робить щодо принципу комплексів, у тому числі едипового, коли драматизується ставлення дітей до матері та батька. На його думку, антропології не притаманні релігійні міфологеми типу першородного гріха та батьковбивства, до яких апелює Фрейд. При цьому Малиновський переконливо показує на антропологічному матеріалі некоректність фрейдистського тлума­чення наукової творчості Дарвіна.  Гіпотези психоаналізу, гадає Малиновський, мають істотний ме­тодологічний недолік, який полягає в тому, що сам аналіз за своєю природою схильний до абстрагування, тобто прагне вирвати одне з відношень цілісного живого взаємозв'язку.  На противагу фрейдизмові, антропологія розглядає «відносини і почуття до батька, матері, сестри і брата, які виростають не ізольо­вано, взяті окремо одне від одного. Ці відносини постають як ор­ганічна, нерозривна єдність родини, яка спаює психологічні почуття всіх її членів в єдину взаємопов'язану систему» [165, *138).*Як бачимо, Малиновський розглядає родину в якомога широкому загальнокуль­турному контексті як «колиску культури» [165,*142],*в якій ре­алізується біологічний інстинкт людини до продовження роду. Родина розглядається як форма розв'язання суперечностей між біологічною природою і культурною сутністю людини. Запропонована багато­манітність соціальних інститутів дається у горизонтальному зрізі куль­тури, і це допомагає виділити у середині її відносно відособлені відношення поміж інституціями, специфічні соціальні запити та історичні форми їх культурного задоволення, які, у свою чергу, пов'язані з усталеною соціальною диференціацією суспільства. Проте розгляд функціональних відношень у середині самої культури у Ма-линовського не був послідовно поширений на царину міжкультурних контактів.  Уперше ці проблеми було піднято у книзі «Динаміка рівнів куль­тури. До питання про расові відносини в Африці», яка викликала знач­ний резонанс у науковому світі. Неоднозначність її оцінок спричинена тим, що поряд із розвитком антропологічної теорії тут були наведені негативні оцінки щодо колоніальних порядків, які панували в Південній Африці. Вчений вважав недалекоглядною колоніальну політику нехтування цінностями аборигенного населення.  Вихідний базис у розумінні природи культурних контактів, за Ма­линовський, складають інституції, які репрезентують певні «ізолянти» у тілі культури. Поняття культурного рівня пов'язане з процесом «здійснення порядку у суспільстві, його організації, релігії і знанні, засобах виробництва і продуктах споживання — в їх більш або менш швидкій трансформації. Рівень необхідно виводити або з фактів і сил спонтанного вияву ініціативи і розвитку, або з контактів між різними культурами. Результатом у першому випадку стає процес вільної від впливу еволюції, у другому — все, що як це буває завжди, знищує дифузія» [166, *VII—VIII).*Наведені купюри із доповіді Малиновського на Всесвітньому конгресі антропологічних та етнологічних наук (Ко­пенгаген, 1939) показують досить ясний взаємозв'язок ідеї культурних рівнівз основами функціоналізму. У концепції рівнів культури беруть­ся до уваги три фази культурних контактів або три рівні культурних взаємовідносин. Перша фаза — це рівень зіткнення інституції, 'нтенцій та інтересів культур. Друга фаза відповідає рівневі взаємодії, на якому відбувається резервація туземної культури, вірувань і ук­ладів життя. На третій, найбільш високій, фазі взаємодії досягається неперервність контактів, у ході яких представники культур можуть або конфліктувати, або знаходити компроміси, кооперуватися.  Зазначаючи релятивність цих щойно наведених рівнів, їх відносність, підкреслимо їх методологічну роль у вивченні взаємо­відносин культур: «Культурний рівень є складним суб'єктом діяльності та контролю, якщо взяти його з боку теорії і методу» [166, *8]. І*все-таки вирішення реальних проблем міжкультурних контактів — досяг­нення об'єктивності порівняння, адаптації інституцій, взаємопроник­нення традицій, — на думку Малиновського, можливе. Таким кон­солідуючи поняттям є «спільна міра» і «спільний фактор інтересів та інтенцій культур» [166, *66].*  Нові підходи, які надала компаративістика, дають змогу поглибити розуміння античності — першого, на думку Малиновського, зразка класичного гуманізму: «У межах компаративістики можна скласти цілісну картину — які були справжні бажання, міркування і візії щодо віри у Вергілія, Овідія, Гомера і Софокла» [159, *32).*Проте після ком­паративістського дослідження різних феноменів культури залишається відкритою проблема їх витлумачення у сучасному смисловому кон­тексті. Цю проблему вчений вирішує через співвідношення культур­них феноменів та відкритого «нічим не обмеженого Смислу гуманізму» [159, *32).*  Одним із найбільш важливих компонентів ціннісної ієрархії гу­манізму є свобода. Свобода як термін пасує функціоналістському стилю мислення, оскільки використовується і в природознавстві для опису явищ природи. Характеризуючи свободу поведінки тварини че­рез співвідношення її біологічних потреб, Малиновський підкреслює, що свобода людини поряд з її природними соціальними передумовами має власну внутрішню природу, яка «випливає з інструментальної дії, закладеної у людині анатомічно і психологічно» [158, *14].*  Свобода, на думку Малиновського, є надзвичайно важливою куль­турною потребою, яка визначає характер сучасної цивілізації. У його книзі «Свобода і цивілізація» (1947), яка побачила світ уже по смерті автора, розглянуто історичні передумови формування як демократич­них суспільств, так і тоталітарних режимів. Ситуація вибору між де­мократією, яка орієнтована на свободу, і «новим» порядком, який на­саджували тоталітарні режими, на думку вченого, повинна була вирішитися на користь демократії. Малиновський не дожив до цієї щасливої миті, але за життя був переконаний, шо «якщо ми боремося за свободу, то ми для неї живемо» [158,*43].*Свідомо обстоюючи де­мократичний вибір, він досліджує теоретичні джерела тоталітаризму, якими, на його думку, є використання у політичних цілях глибинних міфологічних структур свідомості. Так, Гітлер, зазначає вчений, по­клав «в основу нацистський нордичний міф про перевагу арійців, зро­бивши з нього ритуалізований культ», а Муссоліні оголосив фашизм «новою релігією для італійського народу» [158, *20].*  Принципи вільного самовизначення народів, соціальних груп, осо­бистостей визначаються тільки в результаті ясної відповіді на питання: як досягається відносна самостійність меншин і свобода окремих осо­бистостей щодо колективних рішень. Тільки «право, разом із духом законів, урівноважує і надає співмірності свободі» [158, *22].*  Треба зазначити, що це, останнє у житті вченого, дослідження, велося ним у роки Другої світової війни, тому поряд із суто науковою стороною Малиновський наголошує, що саме зараз «люди вступають у бій за цю ідею і гинуть за їх торжество» [158, *44].*У цій книзі став­ляться питання про відповідальність культурної антропології за збере­ження традицій і фундаментальних цінностей гуманізму, людської цивілізації. Цей високий пафос звучить також у статті «Чи мертвий гуманізм?»  Сучасний стан антропології внаслідок тривалих дискусій щодо її предметного змісту втратив гуманістичну орієнтацію, тому вона ре­презентована зараз у вигляді «всеохоплюючої візії гуманізму» [159, *ЗІ*]. Тривога вченого зрозуміла, адже, як він зазначає, у XX ст. забу­вається ідеал, який «протягом усієї еволюції людства ініціював ство­рення піднесених філософських учень і вірувань» [158, *44).*Особливо виразним це почуття стало після смерті Джеймса Фрезера — останнь­ого класика філософської антропології. На думку Малиновського, на­укова діяльність Фрезера склала той щабель, який поєднував культуру XX ст. із попередньою епохою класичного розвитку: «Фрезер був ос­таннім серед нас представником класичної британської антропології. Кращим, ніж будь-хто із сучасних представників лінії гуманізму, яка поєднувала порівняльне дослідження людини з уявленнями античної культури Греції, Риму і Сходу. Його ім'я завершує список великих гуманістів і послідовників класики» [158, *35].*Учений відчував, що по смерті Фрезера на його плечі ліг важкий тягар особистої відпові­дальності за відродження гуманістичного потенціалу науки про люди­ну.  Дух сцієнтичного радикалізму виявився руйнівним для класичної традиції. Разом із тим її авторитет настільки великий, що жодний з учених не поставить себе поруч із Арістотелем, Платоном, Демок-рітом. Проте у цьому разі ми апелюємо до певного типу ментальності сучасного цивілізованого людства, на якому грунтується почуття, ви­ходячи з якого «неможливо закрити перспективу гуманізму». Так само неможливо заперечити вплив класичної традиції на нашу культуру. Малиновський переконаний, що вона стала складовою частиною всієї людської цивілізації, а її животворні міфи утворили смислове підґрун­тя нашої культури. В усій європейській цивілізації, вважає Малинов­ський, кожна її культура «влаштована так, що ілюзія закономірно інспірує зв'язок сучасного з життям минулого» [158, *ЗО].*До історичних він зараховує міфи, асимільовані європейською цивілі­зацією із пророцтв юдейської релігії, ідеали олімпійської гармонійної краси і мудрості греків, політичної величі Риму, з якого беруть витоки право і державницьке мистецтво громадянського суспільства. У вжиток сучасної цивілізації також увійшли досвід нашарувань культурного життя Китаю, пластика японського декору, індійський і гомерівський епос.  Таким чином, антропологію Малиновський тлумачить як науку, що спирається переважмо на традиції. У цьому він поділяє розуміння культури як безперервної еволюції від первісного стану до наших часів: «Тенденції в її розвитку були однакові в усі часи існування люд­ського суспільства. По розвитку культури, відомому нам з історії, ми сміливо можемо оцінювати її доісторичний розвиток — ця теорія, оче­видно, має право на перевагу як основний принцип етнографічного дослідження, розвинутого ше Е. Тайлором» [66, *19 ].*  На зразок того, як у фізиці Ньютона панувало уявлення щодо близькодії сил, в антропології, вважав Тайлор, при «вивченні давньої цивілізації остання уявляється створеною людьми, розум яких працю­вав, мабуть, подібно до нашого. Для створення цієї цивілізації не було потреби у надприродних силах. Необхідність була тільки у звичайній людській природі» [67, *40].*Тобто за багатоманітністю історичних доль культур криється підґрунтя, яке становить ідентичність структу­ри свідомості людей різних культурних епох. Історія культури, яка ви­ростає з цього підґрунтя, постає у творчій уяві вченого як тяглість від первісної дикості через поганство до сучасної цивілізації. Навіть расові відмінності уявлялися класичною антропологією неістотними: «Від­мінності у побуті окремих народів на Землі пояснюються не відмінностями расового походження, а відмінностями у ступенях куль­тури. Я сподіваюсь, що фази розвитку культури ми можемо порів­нювати, не беручи до уваги, наскільки племена, які користуються од­наковими знаряддями, наслідують ті самі звичаї і вірять у подібні міфи, розрізняються між собою фізичною будовою, кольором шкіри і волосся» [66,*4 ].*  Поняття природи людини, яке ввів у класичну антропологію Тай­лор, приписувало людині властивість розуміти все навколишнє за своїм образом і подобою. Цей антропоцентризм органічно вписувався у розуміння людини і світу, викладене у філософських системах того часу. Орієнтуючись на індуктивізм та логіцизм першого позитивізму, Тайлор визначає релігію як результат рефлексії первісної людини над такими явищами, як сни, візії, галюцинації та смерть" [164, *93].*  Еволюціоністське тлумачення релігії уявляється Малиновському «чимось надзвичайно логічним, породженим рефлексією і дедукцією» [164, *93*]. Для Малиновського полеміка у питаннях про природу релігії з Тейлором, Морганом і Фрезером мала велике значення для форму­вання його власної концепції. Дискусія з релігійних проблем точиться навколо вирішення питання про природу тотемізму і магії. Перше, що є об'єктом критики у Малиновського, це рефлексивність класичних антропологічних поглядів на природу релігії. Малиновський звертає увагу на те, що в етнографічних дослідженнях його часу розрізняються поняття релігії і магії, а також надається нове тлумачення релігії у контексті магічного відношення людини до світу.  Концепція магії розглядається як одне з відгалужень вчення анімізму Тайлора, а у Фрезера концепція магії спирається на два принципи: перший з них свідчить, що подібне призводить до подібного, або наслідок подібний до своєї причини. Згідно з другим принципом, речі, які вже увійшли у контакт, продовжують перебувати в ньому й на відстані також і після його припинення. Перший називається зако­ном подібності, а другий — контакту або зараження. На засадах дру­гого принципу він робить висновок — все тс, що людина робить із предметом, впливає на особистість, яка вже колись була у зіткненні з цим предметом.  Віддаючи належне авторитетові Фрезера, Малиновський заува­жує, що його концепція магії конструктивно описує «невидимі сили, над якими людина не здатна панувати. Ці сили постають в антропо­морфному вигляді. їх називають богами, ангелами, або ж демонами, на цьому підґрунті будується нова система» [68, *96].*За Фрезером, релігія заперечує у магії тільки форму культового акту. Малиновський не погоджується з тим, що у цій теорії магічний акт «народився із філософського споглядання» [68, *130*]. Єдиним явищем, яке заслуговує на увагу і з яким має діло ця теорія, є «подібність актів магії їх при­значенню» [там же 1, але ця обставина витлумачується як похідна від діяльності мислення. Функціональна ж антропологія, навпаки, об­стоює природне, спонтанне виникнення ритуалів із колективної ре­акції на певну ситуацію, і тільки в результаті частого їх повторення вона закріплюється у вигляді норматиної реакції, яка виступає як інституція культури.  Досить скептично розглядаючи ідею «виведення» з тотемічної магії сучасної релігії, Малиновський, проте, вважав доцільною думку щодо аналогій між первісними і сучасними формами релігії. Ця робота, на його думку, потребувала вивірених наукових методів антропології в єдності з даними етнографії та лінгвістики. У баченні цієї проблема­тики він не поділяє ідеї соціологічного монізму Дюркгейма (1858— 1917), у соціології якого вихідним констатуючим моментом соціальної реальності постає колективна свідомість, яка структурує свідомість індивіда. Релігія у Дюркгейма є прадавньою системою, що акумулює соціальні цінності. Дюркгейм, слідом за Тайлором і Фрезером, поділяє ідею виведення пізніх форм релігії із первісних вірувань. У книзі «Еле­ментарні форми релігійного життя» Дюркгейм вбачав у тотемізмі ав­стралійських племен вихідну форму релігії — найбільш елементарну у структурному відношенні. На його думку, дослідження тотемізму відкриває можливість дослідити методами соціологічної науки питання про релігійну природу людини.  Функціоналізм виступає проти ідеалізації подібного підходу до то­темізму. Хоча тотемізм і пов'язаний з основними потребами людини, але це ще не дає підстав для екстраполяції розвинутих елементів релігії на первісні спільноти. Подібна екстраполяція виходить за межі наукових критеріїв сучасної культурної антропології. У полеміці Б. Малиновський зачіпає одне з вихідних положень соціології людини Е. Дюркгейма. На відміну від концепції функціоналізму соціологія, як вважав Дюркгейм, має вивільнити дослідження людини від будь-якого впливу утилітаризму. Гносеологічним ідеалом він вважав наукове дослідження, позбавлене суб'єктивних інтересів та оцінок. Це праг­нення до об'єктивності реалізується у системному підході при дослідженні суспільних явищ.  Перша критична оцінка структуралізму містилася у рецензії Ма-линовського на книгу Дюркгейма. Потім він ще раз повертається до дискусії про природу тотемізму в книзі «Первісні вірування і форми суспільного устрою». Для нього неприйнятним стало дюркгеймівське розуміння опозиції «релігійне — світське» як рушійної сили еволюції релігії. На конкретному етнографічному матеріалі він доводить, що світогляд австралійців зовсім не виглядає примітивним, а навпаки, відзначається цілісністю і власною внутрішньою логікою, яка ґрун­тується на міфології племені: «Погляд, що у душі первісної людини існують пагони релігії, і при тому релігії в її первісних формах, — стверджує Малиновський, — є невірним» [164, *84].*І взагалі, м'яко іронізує вчений, претензія на об'єктивне знання того, що ж насправді міститься в душі первісної людини (у даному разі австралійського або­ригена) настільки ж наївна, як і спроба отримати фотокартку душев­ного стану. Науковими методами етнографії в результаті спілкування дослідника з аборигенами досягається певний ступінь об'єктивності, проте вона ще не дає права претендувати на знання щодо природи релігійності.  Малиновський обстоює опосередкований підхід до вивчення фено­мену релігійності первісних культур: «Тільки їх танці і співи, їх цере­монії і ритуали, форми організації культу, традиції, легенди і міфи — тільки вони дають змогу нам проникнути в їхні душі, пізнати відповідники їхньому психічному станові» [164, *85].*Дискутуючи зі спробами Дюркгейма піднести релігію в ранг всезагальності, інтер­претувати її феномени у контексті соціальних процесів, Малиновський вважав, що саме суспільство виявляється «піднесеним до рангу боже­ства» [160,*411].*  Функціолізм має рацію у тому, що наукова об'єктивність не дося­гається шляхом запровадження ірраціональних релігійних реалій у раціональний контекст соціологічного аналізу. Підміна контексту при­зводить до фетишизації «природи суспільного». Фетишизація надосо-бистісних структур, у тому числі й у соціологічному знанні, вияв­ляється зворотною стороною інтенції структуралізму на об'єктивізм. Хоча, зазначає Малиновський, дослідження релігійних феноменів, взятих окремо від суспільних структур, є утопічним. Теза Малинов-ського зводиться до того, що «члени первісних спільнот усією своєю практичною діяльністю створюють тісну взаємодію між мовою, міфом, сакральними оповідками, з одного боку, і соціальною організацією, ри­туальними і моральними діями, — з іншого» [61, *139].*Причому, між релігією і міфом, на його думку, існують цілі горизонти різних суспільних норм.  Заперечуючи тісний взаємозв'язок між релігією і міфом, на чому наголошуваїи Вундт і Дюркгейм, Малиновський пропонує розвести ці  сфери ментальності: «Релігія та етика зачіпають тільки дуже вузькі сфери наукових або історичних інтересів, тоді як міф панує в усіх інших духовних сферах» [162, *141*J. У міфі, на його думку, нема нічого від Просвітництва з його науковими цінностями, навпаки, міф існує в] умовах наративного протистояння соціальній реальності. У ньому! містяться відповіді на глибокі релігійні та моральні запити, які вису­ваються потребами практики. У примітивних культурах, гадає Мали-І новський, міф «формулює, підвищує і кодифікує вірування, поглиб­лює і зберігає моральний порядок, співвідносить очевидності ритуалу; з безпосередніми правилами практичної орієнтації людини» [162,1 *143—144 ].*  У поглядах на функціональну концепцію антропології Малиновсь-кого трапляються оцінки її як своєрідного ліберального романтизму XX ст., хоча його колега, а у подальшому — видавець його творів, Раймонд Феро, зазначав, що справді, певним чином, його можна на-**1**звати романтиком «не у смислі романтичної сентиментальності — тут| він був реаліст, скоріше цинік, — романтика проявлялася у нього у тій вірі, що цінності, які він сповідував, є вічними в особистісній сфері, і що ці породження людини можуть бути перенесені й на інші сфери» [118,*233].*  В останні роки підвищується інтерес до теоретичного спадку Ма-линовського. Його праці окрім англійської видані також німецькою і польською мовами [164, *157).*Широковідомим є монографічне до­слідження про Б. Малиновського, проведене М. Пайовим [178]. У мо­нографії польського дослідника К. Я. Брозі зроблено порівняння прак-сеології Б. Малиновського з марксистським вченням про практику. На думку автора, вони одностайні у розумінні активізму людської діяльності [110, *108].*  Звичайно, функціоналізм повернув культурній антропології цілісну візію її предмета та методу. Малиновський продовжив ево­люціоністську спрямованість на зведення соціокультурних явищ до їх природних чинників, але, на відміну від попередників, Б. Малиновсь­кий прагнув пояснити їх багатоманітність виходячи також із потреб практичної діяльності людини. Орієнтуючись на зразки природничо-наукового дослідження, функціоналізм підсилив біологічну де­термінацію еволюціонізму не менш жорстким функціоналістським тлумаченням ставлення людини до культури.  Поряд із Малиновським, структурна антропологія Альфреда Ре-джинальда Редкліф-Брауна завершила концептуальне оформлення підґрунтя англо-американської культурної антропології. У контексті генези цього напряму концепція Редкліф-Брауна становить відносно самостійну фазу. Його вчення виникає на хвилі інтелектуального про­тесту проти функціоналістського засилля фізіологічного детермінізмуветнологічних дослідженнях. У статті «Функціоналізму — протест», видрукуван'й у часописі «Американський антрополог» за 1949 р., впер­ше ідею протесту висунули американські антропологи Дорогі Грег та Елгвін Вільямс. Сам Редкліф-Браун знайомиться з функціоналізмом на лекціях Малиновського у Кембриджі та в Лондонській економічній школі й попередньо сприймає цю теорію як різновид психологізму. Редкліф-Браун підкреслює своє доброзичливе ставлення до особи­стості Малиновського та його наукового доробку у розвитку британсь­кої антропології, особливе місце в якому має опис фактичного ма­теріалу, нагромадженого у польових дослідженнях, а також теоретич­на реконструкція родоплемінних інституцій Мікронезії, Австралії, Аф­рики та Європи. Проте формулюванню теоретичних засад концепції у Редкліф-Брауна передає критика вчення Малиновського. У найза-гальнішому контексті Редкліф-Браун переосмислює ідеї функціо­налізму Малиновського, повертаючись до методологічних засад струк­туралістської соціології Е. Дюркгейма.  У критиці функціоналізму Редкліф-Браун звертається до синх­ронічного дослідження культурних засад окремо взятих спільнот засо­бами структуралістської історичної реконструкції. Не вдаючись у дослідження проблем загальної природи культурних явищ, він зосе­реджує всю увагу на вивченні вузлових суспільних відношень, які й утворюють соціальну структуру суспільства. Іншими словами, якщо його попередник Малиновський вважав, що процес задоволення вітальних потреб детермінує соціальні інституції, які формують за­гальне уявлення про функції соціальної структури, то Редкліф-Браун зазначає, що тільки параметри соціальної структури, які склались у ході суспільної еволюції, визначають характер життєдіяльності суспільства. Розходження з Малиновським виявляється також у тлу­маченні базисних і надбудовних структур суспільства. На думку Редкліф-Брауна, окремо взяті біологічні потреби не мають нічого спільного з джерелом творчого натхнення дослідників культури. До не­доліків функціоналізму він зараховує і погляди «на бажання та потре­би як на індивідуальний, проте за будь-якого часу реально не ре­алізований фізикалістський механізм» [186, *50].*Некоректно, гадає він, виводити культурні потреби та імперативи з «фізіологічних засад» ]186,*50].*Потрібно також з'ясувати доказовість функціоналістського опису поведінки людини в її зв'язку з біологічними витоками та прак­тичними потребами. Необхідність і строгість цих суджень, вважає вчений, зрозумілі лише Малиновському.  У структуралістській теорії заперечуються два атрибути функціо­налізму: перший — «прийняття теорії культури Малиновського, яка є непридатною, другий — невірна точка зору, що всі звичаї та інституції суспільства добрі та справедливі. Від цієї точки зору я, — пише  Редкліф-Браун, — пропоную відмовитися, оскільки вважаю, що було б вірним спинитися на думці, що звичаї та інституції набувають сили тільки тоді, коли вони вписуються в усталену систему переконань і вірувань» [186, *51 ].*  Структуралістський підхід заперечує пряму детермінацію со­ціальних процесів і розглядає питання біологічної детермінації по­ведінки людини лише у контексті співвідношення антропологічного процесу та його структури. Наприклад, якщо взяти організм людини, то його можна уявити у вигляді органів, тканин, рідини, але ж його можна розуміти і як певну цілісність, що становить особливу сферу, в якій «структура детермінує процес» [186, *51 ].*Дія та взаємодія органів є природними співвідношеннями структури та процесу, які в організмі пояснюють роль функції. Поділяючи еволюціоністську точку зору, Редкліф-Браун уявляє людську життєдіяльність через різні за типом системи, структуровані шляхом дивергенції або варіації. «Визначальна роль соціальної структури полягає у тому, — пише він, — що з її до­помогою відбувається формування індивіда, залучення його до відносин і регулювання цих процесів за допомогою соціальних інсти­туцій. Соціальний інститут не є «призначеним взірцем керівництва» або відношенням цього взірця до будь-якої сторони чи характерної ри­си суспільного життя» [186, *51 ].*Функція ж обмежена у своєму мето­дологічному призначенні вже тим, що має «прислуговувати описові виявлених взаємозв'язків у соціальній структурі або безпосередньо у процесах суспільного життя» [186, *51 ].*  Соціальна структура детермінує суспільне життя, тобто шляхом структурування відбувається процес життєдіяльності людства в його різноманітних модифікаціях, таких наприклад, як війна та мир, тоді як функція соціальних інституцій, звичаїв і вірувань, діяльність по соціальному управлінню дає ефект лише у тому разі, коли її розгля­дати у комплексі зі структурою й процесом суспільного життя. Контр-аверза між «структурою» і «процесом», з одного боку, та «функ­цією» — з іншого, виявляється лише на тлі загальної теорії культури. Взагалі, функціональну антропологію Редкліф-Браун вважає абст­ракцією, похідною, скоріше, від «філософської, ніж наукової теорії» [186, *52 ].*  Основні теоретичні положення структурної антропології викладені Редкліф-Брауном у працях «Структура та функції у примітивному суспільстві», «Природнича наука про суспільство», «Метод у соціаль­ній антропології». Перший, але досить змістовний, нарис власної кон­цепції вчений виклав у книзі «Структура та функція у примітивному суспільстві» (1952 p.). Поділяючи загальносоціологічний підхід до ет­нографічного матеріалу, Редкліф-Браун виділяє історичну й теоретич­ну сторони генези британської антропології. Зіставляючи поняття  «історія», «наука», «теорія», він з огляду на кантівський поділ наук на ідеографічні та номотетичні, проводить логічну і методологічну дис­тинкції у предметі антропологічного дослідження. Зазначаючи лише методологічну цінність дистинкції, він вважає, що з позицій праксео-логії «сутність цього питання ми визначаємо лише наприкінці, за ре­зультатами дослідження» [187, *12].*Історичний підхід тяжіє до ретрос­пективного дослідження предмета культурної антропології і спрямовує пізнання до того стану культури, який сформувавсь у минулому. З цього, на думку Редкліф-Брауна, стає «цілком зрозумілим, чому Історія тяжіє до ідеографічних питань» [187, *12].*Методологічна су­перечка між історичною візією і теоретичним аналізом за право на узагальнення вирішується лише у контексті соціології. З досвіду вирішення цієї проблеми він виділяє дослідження представників фран­цузької школи Фуштель де Коланжа і Г. Ґлодца.  В антропологічному пізнанні, як одному із різновидів ідеогра­фічного дослідження, структуралістська концепція надає особливого значення етнографії, яка «дає прийнятну оцінку поведінці людей у суспільному житті» [187, *12).*Археологія (мається на увазі археологія первісного суспільства), на думку Редкліф-Брауна, тяжіє лише до соціологічного знання. Тому він приєднується до точки зору Фрезера на соціальну антропологію як гілку соціології, яка досліджує первісне суспільство.  Розглядаючи питання про специфічні риси компаративного методу та його застосування у соціальній антропології, Редкліф-Браун звертає увагу на те, що його попередники не провели обгрунтованої дис­тинкції між етнографією і соціальною антропологією. Боас, приміром, вважав ці терміни синонімами [112, *54).*Сутність запропонованого Редкліф-Брауном розрізнення зазначених дисциплін полягає у вияв­ленні відмінностей між їх методологічними установками. Етнографія та етнологія зорієнтовані на метод історичного дослідження соціальних феноменів, опис їх в існуючих реальних взаємозв'язках конкретних спільнот, а соціальна антропологія вивчає характерні риси суспільного життя в його контексті. Із співвідношення цих ознак соціальних систем і засад, з яких вони виростають, визначається специфіка методу со­ціальної антропології. На думку вченого, навіть звертаючись до вузь­ких проблем окремо взятих культур, антрополог постійно звертається до «контексту людського суспільства у цілому» (112, ДО].  Редкліф-Браун продовжує традицію класичного спадку Е. Тайло-ра, який вважав, що можна і навіть бажано відкинути міркування що­до спадкових змін людських рис і вважити людство однорідним за при­родою, хоча й таким, яке перебуває на різних щаблях культури [67, *4*). Ця загальнотеоретична умова, без якої неможливе продуктив­не застосування і функціонування порівняльного методу, дає право «порівняти, не беручи до уваги, наскільки племена, що користуються однаковими знаряддями праці, успадковують однакові звичаї і міфи, розрізняються фізичною будовою і кольором волосся» (67, *4].*  Ідеї компаративістики викликали у Кембриджській антропогічній школі потребу кваліфіковано обробити й інтерпретувати дані польових досліджень. Компаративний метод «виник із бібліотечних праць кабінетних антропологів (...). Надалі Кембриджська школа прагнула поєднати кабінетну антропологію з інтенсивним дослідженням окре­мих первісних спільнот з їх особливими інституціями та звичаями» [112, *54].*  Якщо бути точним, то перше розмежування історичного і порів­няльного методів провів Франц Боас. У статті «Межі компаративного методу в антропології» він зазначає, що історичне пізнання «повинно бути зумовлене критичною перевіркою, що науці необхідно визнавати факти як очевидність» [98, *279].*У відношенні між історичним і порівняльним методами компаративний рівень дослідження є надбу­довою, яка височить над історичним аналізом, до якого «треба внести ясність щодо кожної індивідуальної культури» [98,*527].* |

**Розділ II. ПРОБЛЕМА ЛЮДИНИ В ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМІ.**

1. Німецька екзистенційна філософія як контраверза філософ­ської антропології.

2. Антропологія французького екзистенціалізму.

3. Подолання екзистенціалізму: позитивні варіанти філософії людини.

Тема існування людини у систематичній формі порушується в європейській філософії в 1927 р. у книгах «Буття та чао Мартіна Гай-деггера і «Метафізичний щоденник» Габрієля Марселя. Однак пер­шим до терміна екзистенція звертається Карл Ясперс, запозичивши його у середньовічних схоластів, але надавши йому, під впливом Гус­серля та Дільтея, сучасного персоналістського тлумачення. Від­повідаючи на потужний соціальний запит, невдоволений переоцінкою цінностей Фрідріха Ніцше, екзистенціалізм, облишаючи такі реалії, як природа, матеріальне виробництво, суспільне життя, звертається безпосередньо до сфери індивідуального існування, прагнучи виявити його онтологічні параметри і сутнісні характеристики. Розрізняють ек-зистенційну філософію, яка до середини нашого сторіччя зусиллями Ясперса та Гайдеггера розвивалася як один із знаних лише фахівцями напрямів університетської філософії Німеччини, та екзистенціалізм, який з легкої руки французьких філософів після Другої світової війни поширився по усій планеті й став справжньою інтелектуальною модою.

Витоки екзистенційного поділу буття на «справжнє» та «не­справжнє» сягають творчості датського релігійного філософа і письмен­ника Сьорена К'єркегора (1813—1855), який дослідив такі сторони ек­зистенції, як страх, відчай, віра, трансценденція. Не сприйнявши то­тальність панлогізму гегелівського понятійного мислення, К'єркегор звертається до ідей «нового християнства», вважаючи, що «якби ми навіть були здатні втілити увесь зміст віри у форму поняття, то це ще зовсім не означало, що ми осягнули віру, чи може, збагнули, як ми входимо у віру, або віра входить у нас» [34, *¡6 ].*Теоретичне значення переосмислення досвіду класичної бюргерської філософії датським мислителем полягає у тому, що понятійне мислення було орієнтоване на сутність (essentia), що означало незриму внутрішню природу пред­мета, на противагу його випадковим проявам, похідним від просторо­во-часових ознак, які становлять існування (existentia). Переорієн­тація філософської думки із сутності та існування зробила К'єркегора антиподом Геґеля, оскільки у нього значущими для людини є реалії внутрішнього світу людини — не абстрактного, а реально існуючого індивіда, які становлять тло екзистенції — справжнього буття, а тра­диційна сфера сутнісних визначень зовнішньої щодо людини предмет­ності позбавлена смисложиттєвих проявів і є, за К'єркегором, недійс­ною, несправжньою щодо людського буття.

Добровільно наслідуючи Христу, віруюча людина «у безконечній відмові віддає ту любов, яка становить весь зміст її життя» [34, *46].*Зрікаючись його, віруюча людина сподівається на чудо повернення до неї благодаті «саме силою абсурду, силою того, що для Бога все мож­ливо». Абсурд зовсім не належить до тих розрізнень, які притаманні здоровому глуздові. Його не ототожнюють з неправдоподібним, без­глуздим. У ту мить, коли особистість зрікається, вона, з людської точ­ки зору, переконується у неможливості бажаного, і це є підсумком міркувань здорового глузду. У прилученні до безконечного в його те­ологічному сенсі це, навпаки, можливо, і можливо саме завдяки само­зреченню людини; проте таке оволодіння безконечністю життя озна­чає і відмову від нього. Здоровий глузд визначає свою правоту в тому, що для світу конечного, де він панує, це є неможливим. Як бачимо, на відміну від гегелівської, екзистенційна діалектика веде не до розу­му, а до абсурду. Отже, за К'єркегором, єдине, що може врятувати людину — це абсурд, а цю істину вона здатна осягнути лише з допо­могою віри. Тому віра не є естетичним хвилюванням чи афективним збудженням, а чимось більш високим: «Саме тому, що вірі передує самозречення, вона не може бути безпосереднім порухом серця, а тільки парадоксом наявного існування» [34, *46}.*

Розрізняючи релігійну, етичну та естетичну екзистенції, К'єр-кегор вважає вищим проявом її прорив із сфери індивідуального «Я» до надособистісного буття божественного, як сфери другого «Я» (alter Ego). Осягнення природи надособистого відбувається у трансценденції, яка висвітлює феномен людини через тільки їй притаманну здатність вийти за межі іманентного духовного буття особи у споконвічному прагненні (інтенції) до горніх цінностей божественного світу. Через страх і розпач, сприйняття життя як очищення через страждання, як «хворобу до смерті» виявляється божий абсолют у часовому вимірі релігійної екзистенції людини. До повноти справжнього існування у вірі наближається етична екзистенція, яка, проте, обмежена, бо не по­кидає сфери здорового глузду. Нижчий щабель людського існування, за даною типологією, становить естетична екзистенція, де людина, прагнучи насолоди, опиняється у полоні безпосередньо-чуттєвих по­тягів і майже позбавляє себе свободи вибору. Саме завдяки можливості екзистенційного вибору людина отримує свободу щодо буття, здатність зважити його на терезах доленосного вибору «або...або», піднятися над існуванням у самовизначенні «бути чи не бути?» Тому й онтологічно екзистенція є «буттям-поміж» сферами матеріального і духовного — це визнають як представники релігійного екзистенціалізму (М. Бер-дяєв. Ґ. Марсель, П. Тілліх, Л. Шестов. К. Ясперс), так і прихильники світського його варіанта (О. Ф. Больнов. Ж.-П. Сартр, М. Гайдеггер).

Екзистенціалісти, починаючи від перших робіт К. Ясперса та М. Гайдеггера, звертаються до методів феноменологічного опису та герменевтичного тлумачення існування людини. У повоєнний час до синтезу різних методологічних підходів тяжіли П. Рікер (феномено­логія та герменевтика), Ж.П. Сартр (марксистська діалектика, психо­аналіз, феноменологія), Ґ. Марсель (феноменологія, неотомізм). Од­нак усі вони успадкували від К'єркегора манеру негативного філософствування, іронічного обстоювання цінностей царини екзи­стенції, де панує правда внутрішнього існування. У сучасній теології негативістський підхід успадкували К. Варт і Ф. Гогартен (діалектична теологія), а ідеї екзистенційної теології розвинув Р. Бультман.

Антропологічна проблематика посіла у творчості К. Ясперса чільне місце ще в початковий період його наукової діяльності. Пауль Людвіґ Лансберг (1901 — 1944) — філософ з оточення Ясперса, в книзі якого «Вступ до філософської антропології» (1934) сполучаються ідеї екзи­стенціалізму і феноменології Макса Шелера, загинув у концтаборі Оранієнбурґ. Сам Ясперс, як свідчать його останні публікації, на­прикінці творчої еволюції знову звертається до ідей філософської ан­тропології.

Після захисту докторської дисертації «Туга за батьківщиною і роз­пач» (1909) в одній із перших наукових праць «Методи перевірки інтелекту ...» він ставить питання про якісні рівні аналізу особистості, виділяючи інстинкти та ціннісне цілепокладання. На той час для психіатрії усталеними у дослідженні особистості були «воля та ак­тивність» [140, *182].*Молодий учений полемізує з представниками Вюрцбурзької психологічної школи щодо їх спроб описати мету життя людини засобами психології. На його думку, категорійний лад філо­софії, який виходив із понять «відчуття» та «акт», виявився недо­статнім навіть для опису психологічних механізмів волевиявлення лю­дини. Основний недолік атомістично орієнтованої асоціативної психо­логії він убачав у тому, що не тільки мета або мотив поведінки люди­ни, а й уся сфера її свідомості розглядались як комбінація вихідних елементів — простих відчуттів. Спроба відомого психолога Карла Штумпфа ввести до психології категорії «явище» та «функція», вихо­дила, на думку Ясперса, за усталені межі методу психологічного дослідження.

Як бачимо, рано проявлене звернення молодого Ясперса до аксіології свідчить про формування у нього власного філософського ро­зуміння цієї проблематики, характерною рисою якого є неприйняття поширеного на той час ріккертового розуміння цінності як смислового образу, що міститься у нашій свідомості й виявляється лише у процесі умоглядного споглядання. У своїх методологічних пошуках він прагне доповнити раціоналізм феноменологічної інтелектуальної інтуїції об­разним проявом чуттєвості у суб'єктивних переживаннях. Сфера ду­ховного життя та її дослідження, на його думку, мають «спиратися на чуттєве сприйняття, а під останнім поняттям цієї сфери ми розуміємо сповнене чуттів переживання» [139, *316].*Феноменологічна методо­логія задовольняє вимоги молодого Ясперса-психолога тим, що описує не тільки сферу духовного переживання, а й глибинний ейдетично-ціннісний механізм конституювання предметності його духовного пе­реживання.

У подальших дослідженнях, зокрема, у «Психології світогляду» (1919), він остаточно формулює власну екзистенційну позицію. Ця ро­бота є першим кроком до формування екзистенційної філософії. Екзи­стенція становить такий рівень буття, який не охоплюється у понят­тях. Це докорінно вирізняє її від попередньої панівної традиції у філософії й теології, яка була орієнтована на пізнання життя людини за об'єктивованими результатами її діяння. Розділяючи етичний зміст християнської максими — «по ділах їх — пізнають їх», Ясперс заува­жує, що поза увагою попередньої традиції все ж залишаються такі якості людини, які за своєю природою взагалі не можуть опредмети-тися у результатах діяльності людини.

Визнаючи принципову необ'єктивованість всього обсягу екзи­стенції в діяльності людини, філософ наближається до таких визначень сфери її пізнання, як «ноуменальна втаємниченість», глибинні виміри якої не здатний вичерпно осягнути розум. Скажімо, проблема долі лю­дини залишалась поза межами класичного філософського дискурсу, оскільки принципово не могла бути охоплена системою усталених ка­тегорій. Унікальність особистісного прояву екзистенції полягає в тому, що вона може так і не актуалізуватися протягом життя пересічної лю­дини. Для цього потрібні не тільки належні світоглядно-ціннісні заса­ди, її появі передує .певна екстремальна ситуація. Збіг об'єктивних і суб'єктивних чинників у пограничній ситуації відтворює унікальність феномена екзистенції особистості на тлі існування.

Концепція екзистенційного просвітлення, викладена у тритомній «Філософії» Ясперса, була замислена як обгрунтування особливої філософської орієнтації у світі. Екзистенція, представлена у цій роботі як емоційно-чуттєве переживання власного існування у комуні­кативному й історичному вимірах, була розглянута у вольовій спря­мованості людини до свободи. Завдяки цьому екзистенційна орієнтація людини в Ясперса пов'язується з європейською метафізичною тра­дицією. Екзистенційне вирішення ключової для метафізики проблеми трансценденції мислиться Ясперсом як особистісне переживання суб'єктивно значущих «шифрів буття». Визначення меж екзи­стенційного філософствування міститься у самій негативності як ме­тоді фіксування буття предметності. Це означає, що визначаючи ек­зистенцію, ми мусимо вказувати на те, «чим екзистенція не є» [139, 77]. Попереднє заняття психіатрією виробило у філософа звичку до понятійної чіткості та екзотеричної ясності викладу, чого у цьому відношенні не можна не сказати про свідоме тяжіння до езотерії іншого представника німецької екзистенційної філософії М. Гайдеггера. Дещо модернізуючи категорії метафізичної традиції, екзистенціальна кон­цепція Ясперса представлена такими вузловими поняттями: «світове буття», «екзистенція», «шифр», «комунікація», «історичність», «транс-ценденція», «погранична ситуація», «свобода»

Виділяючи екзистенцію в особливо мислиму предметність, Ясперс ставить питання про специфічний характер ментальних засобів про­світлення екзистенції: «Екзистенційно просвітлююча думка спи­рається на дійсність екзистуючої людини, яка у своїй історичній ситу­ації трансцендентує до самої себе» [139, *9).*Отже, носієм всезагаль-ного у ясперівській концепції є сама людина: «Всезагальність, — підкреслює філософ, — і «Я — самість» — збігаються» [139, 77].

Виходячи з наявності світового буття, Ясперс обирає інший, порівняно з персоналістами, стиль мислення. Він схиляється до тлу­мачення наявного буття як об'єктивної передумови екзистенції. Нау­ковий досвід роботи виявився також у визнанні суб'єктно-об'єктного відношення у теорії пізнання, хоча він своєрідно інтерпретує його як «зчепленість у суб'єктивно-об'єктному розмежуванні» [139, *338*]. Збе­реження в екзистенціальній концепції уявлень про світове буття збли­жує вчення Ясперса з метафізичними концепціями минулого. Проте, скажімо, від вчення Бергсона про творчий порив як рушійну силу космічної еволюці ї його принципово відрізняє строга обмеженість сфе­рою внутрішнього життя особистості. За Ясперсом, завдяки екзи-стенційному просвітленню відбувається прорив, але не порушується поступ буття, природи, Космосу. Під проривом мається на увазі ре­алізація особистих можливостей до становлення «Я». Онтологія екзи­стенції орієнтована не на оточуючий людину світ, а на міжособистісне спілкування, тому що «Я» і сутнісне буття стають можливими лише у комунікації» [139, 9].

Із суто професійного боку людина постає як об'єкт, з яким фахівець на рівні здорового глузду оперує згідно з досвідом фахової традиції. Але таке спілкування не є міжособистісним, оскільки фахі­вець уособлює не власну персону, а лише професійну функцію, і тому у будь-який момент може вийти з міжособистісної комунікації. Дійсне осягнення повноти людського буття, за переконанням філософа, дося­гається з виходом на новий екзистенційний рівень мислення, де обидві сторони постають як можливості екзистенції. Це мислення апелює не до розсудливості й професійного досвіду, а до цілісності екзи­стенційного буття людини в її конкретній екзистенційній ситуації існування у світі. Таким чином, людина вже не розглядається тільки як «випадок» із фахової практики, а вводиться як визначаюча обста­вини персона у контекст незворотних історичних подій, де панує не випадок, а доля. Екзистенціалізм розмежовує об'єктивно-предметний фаховий підхід до людини від філософського, де людина репрезенто­вана «екзистенцією, яка відкривається лише у комунікації» [141, 726].

За аналогією з тим, як у феноменології поза інтенціональною спрямованістю на предметність свідомості завжди залишається не-висвітленою сама природа інтенціонального акту свідомості, Ясперс вважає, що поза увагою фахівця завжди залишається цілісність (totalitet) особистості, оскільки екзистенція людини не може виявитись одномоментно у вичерпній повноті та цілісності уже тому, що за своєю природою вона має інший онтологічний статус, ніж предметність ре­чей. Життя людини не зводиться до об'єктивованих соматичних актів. Воно є цілісним сполученням тіла й душі. Душа не тільки «залежить від тіла, а й, зі свого боку, визначає його стан» [141, *123].*

Введення екзистенції, як самодостатнього предмета філософського дослідження, має певні методологічні наслідки. Перший з них полягає у необхідності визначення меж екзистенції. З цією метою філософ звернувся до схоластичного поняття «трансценденція». Якщо для виз­начення екзистенції рухатися звичним шляхом наукового дискурса, то замість предмета дослідження ми виявимо лише пустку. У цьому й полягає особливість екзистенційного «заклику до трансценденції» [141, *12 \.*Відмінність сцієнтично орієнтованого знання полягає в його орієнтації на істину зовнішнього щодо людини об'єкта, тоді як екзи­стенція зважає на правду людського існування. Отже, відмінність між наукою і традиційною метафізикою, з одного боку, та екзистен­ціалізмом — з іншого, полягає у спрямованості пізнання.

Друга функція полягає в об'єктивуванні екзистенції у психології, логіці та метафізиці. Об'єктивуючись у них, екзистенція постає як «всезагальність, відкрита для екзистенційного просвітлення» [139, *J2 ].*Психологічна інтерпретація полягає у пошуку мотивів поведінки лю­дини у контексті «процесу самоусвідомлення» [139, *12*], який не мож­на відділити від ситуації переживання екзистенційного вибору. Найбільш ускладнене для пересічного індивіда є розуміння логічної природи екзистенції. Ясперс розділяє природничий та гуманітарний стилі мислення. Сенс екзистенції не можна уявити у вигляді лінійно побудованого ряду логічної аргументації, наприкінці якого у вигляді висновку містилося б усвідомлення людиною сенсу власного життя. Знанню «загального» і «необхідного» Ясперс протиставляє чуттєве пе­реживання, раціональному знанню — ірраціональне незнання. Не­знання, на його думку, також репрезентує рівень всезагальності, але, на відміну від логіки, воно орієнтоване на «розуміння вперше відчутого пороху можливої екзистенції» [142, *13).*Просторово-часовий онто­логічний статус екзистенції локалізується у момент прориву зовнішнього буття усвідомленням самоданності існування. Замкнуте у собі, існування особистості в принципі закрите для раціонально-усе­реднюючої логіки дискурсивного. Екзистенційна природа знання є проривом самовиразу особистості серед сталої тяглості навколишнього буття.

Пізнання в екзистенційній концепції Ясперса постає у більш адек­ватній формі особистісного виміру — самопізнанні. З усіх екзи-стенційно мислячих філософів Ясперс, на нашу думку, найбільш послідовно відмовляється від обмеження самопізнання самореф-лексісю. У природі екзистенції закладено можливість прориву із за­цикленого кружляння філософської думки навколо «Ego». Ця мож­ливість реалізується людьми у повсякденному житті завдяки ко­мунікації, яку філософ розуміє як буття через співіснування з іншими «DUrch-einander-sein» [142, *ІЗ).*Саме комунікація надає гу­маністичного звучання ясперівській концепції, адже розкриває зміст «прояснюючої екзистенції» через співвідношення «одиничності» осо­бистісного існування у комунікації з іншими. Завдяки комунікації лю­дину залучено до часового виміру світу людського життя. Час людсь­кого життя дає інше суттєве відношення між конечною природою ек­зистенції та соціокультурними цінностями. Життєвий шлях людини, її усвідомлення власного призначення у світі визначаються через співвідношення між свободою і залежністю, яке постає перед людиною у кожній життєвій ситуації.

Третя методологічна функція полягає у відкритті екзистенційного просвітлення, як специфічної всезагальності внутрішнього життя лю­дини. Висловлюючись мовою здорового глузду і старої метафізики, ек­зистенція позбавлена реально існуючої предметності. Ця обставина є підґрунтям онтологічного визначення екзистенції через негативне відношення до реально існуючої предметності. Звичайно, мало сказа­ти: екзистенція — це тс, що не є предметністю. На думку Ясперса, метафізичне значення екзистенції зберігається завдяки її здатності бу­ти «мовою буття»: «у мисленні через знакову систему екзистенція кон­ституюється у формальну схему екзистенції» [139, *16].*Тому, коли йдеться про можливість екзистенційного просвітлення, потрібно мати на увазі, що можливість ця реалізується завдяки відтворенню екзи-стенційної самосвідомості і у міфологічних образах, і в осмисленні єдності буття, і у трансценденції. Для пояснення власної позиції з пи­тань екзистенційної реальності Ясперс солідаризується з філософією І. Канта, з тією лише різницею, що Кант спирається на ідею казуаль-ності субстанції, а екзистенціалізм виходить із комунікації.

У концепції Ясперса поняття «комунікація» розроблено у різних модифікаціях. Тематичний аналіз комунікації (лат. kommunicatio — спілкування) проводиться у контексті становлення «Я». У процесі ко­мунікації прояснюється екзистенційний зміст самосвідомості. Тільки завдяки комунікації особистість стає самою собою. Специфіка екзи­стенційного тлумачення комунікації полягає у тому, що вона ро­зуміється як реально плинний процес спілкування з певним «другим» у конкретному просторі й часі. Муляж комунікації стає антитезою справжнього самовиявлення «Я». Тому у глибинному своєму вимірі ек­зистенційна комунікація монологічна. Мовне спілкування означає ли­те привід до трансценденції у надособнетісний вимір буття. У строгому значенні трансценденція є звертанням до другого «Я» (alter Ego). Цей комунікативний конструкт визначив концепцію «Буття і ніщо» Ж.-П. Сартра.

Альтернативою комунікації виступає «об'єктивно фіксуючий ідеал», який визначає межі комунікації. Він не має прямого відношення до гносеологічного чи широковживаного естетичного ідеалу. У тлумаченні цього терміна Ясперс вдається до романтичної традиції емоційної невдоволеності від мовної комунікації. Згадаймо відоме: «слово вимовлене — хибне». Особистісне сприйняття екзи­стенції породжує щемливе відчуття (на зразок суб'єктивної провини), яке Ясперс пов'язує з невідповідністю між відкритістю індивіда до ко­мунікації та її «історичною звуженістю» [141, *60].*

Монологізм екзистенційного прориву «Я» не ототожнюється з аб­солютним індивідуалізмом, оскільки розуміння, яке становить смисло­ве тло екзистенційного самовираження особистості, досягається лише у «спільності взаємного усвідомлення розуміння» [141, *57].*Розуміння забарвлює комунікацію проявами симпатії — антипатії, приязні — не­приязні, дружби — ворожнечі, а також любові. Без любові, наголошує філософ, ставиться під сумнів сама екзистенційна комунікація та за­соби її вираження. До засобів комунікації належать мовчання, са­мотність і втрата гідності. Коли Гайдеггер бачить у мовчанні не тільки природний фон, а й саму можливість комунікації, то Ясперс звертає увагу на «час мовчання», як вираз провини. Мовчання стає не пере­думовою, а критерієм мірності комунікації.

Мовчання надає процесові комунікації часової й моральної мірності. Прояв мовчання у людському існуванні означає, що внут­рішнє не стає зовнішнім, і це перетворює мовчання на умову «поря­тунку самої можливості екзистування» [141, *76].*Втрата гідності, як один із станів комунікативного процесу, виникає з турботи особи про утвердження себе як мислячої істоти, і є наслідком розбіжності між уявленням про себе та фактичним відчудженням від справжньої сво­боди. Втрата гідності у своїх меркантильних проявах пов'язана з бо­ротьбою за місце під сонцем. Ствердження себе як власника у світі товарно-грошових відносин призводить до втрати екзистенційної ко­мунікації та спотворює ціннісну структуру особистості, а «самотність» здатна сама відтворити нескінченний полюс комунікації, глибина яко­го сягає «можливого обгрунтування небуття» [141, *79].*Тобто за су­часною філософською термінологією, в Ясперса відтворюється старий платонівський мотив суїциду — добровільного зречення буття.

Комунікація може перерватися також від страху, коли спілку­вання підпадає під відношення «панування» та «покори» [142, *92].*Сторона, що зазнає дискримінації, виходить із комунікаційного про­цесу, зберігаючи видимість спілкування, вкладаючи суто формально у нього «порожнечу» екзистенції. У комунікації цього типу особистість усамітнюється, замикаючись у собі. Антигуманна спрямованість цього типу комунікативних відносин призводить до ерозії визнаних норм мо­ралі та права, а також до відчуження смисложиттєвих цінностей люд­ського буття. Нищівний характер цих відносин малює гегелівська «Фе­номенологія духу»: «Відношення обох самосвідомостей, отже, визна­чено таким чином, що вони підтверджують самі себе та одна одну у смертельній борні. Вони мають вступити у цю боротьбу, адже до­стовірність самих себе полягає у тому, що для того, аби бути собою, вони повинні піднятися до істини в іншому і в самих собі. І тільки ризиком життя підтверджується свобода. Індивід, який не ризикував життям, може бути, звичайно, визнаний особистістю, але істинності цього визнання, як певної самостійної свідомості, він не досягнув» [16, *101—102].*Проте не тільки жорстке протиборство панування і під­корення гегелівських часів, а й сучасні розвинуті громадянські суспільства відзначаються «протистоянням особистісного буття» [141, *83 ].*Таким чином, особистість через екзистенційну природу свого існу­вання приречена як на прагнення до комунікативного співрозуміння, так і на міжособистісне протистояння, боротьбу за утвердження себе як особистості.

У концепції Ясперса остаточно розпадається просвітницька утопія соціальної гармонії, оскільки раціональність цього типу не визначає комунікативний процес. Щодо гармонії з її високими вимогами до емоційного самовиявлення особистості, то вона є поодиноким винят­ком із загального дисгармонізуючого протиборства через єднання.

Згідно з герменевтичними принципами розуміння в комуніка­тивному процесі має неодмінно вибудовуватися у контексті історизму. Розуміння стає формою об'єктивного переживання культурно-історичних смислів. Теоретична філософська рефлексія дає опредме-чену в понятійних системах тематичну розгортку змісту конкретно-історичних форм світоспоглядання (die Weltanschauung) в їх історич­ному ставленні. Ясперс намагається переосмислити дільтеївську історичну концепцію свідомості як ілюзію, що життєво необхідна для людини. Перевага історичної точки зору над життєвими цінностями пересічної людини для Дільтея не викликає сумніву, хоча й нуртує філософію як її суперечність: «Всяке розв'язання філософської пробле­ми, розглянуте історично, — пише філософ, — належить певному ча­сові й певному в ньому становищу індивіда; людина — це створіння часу, діє у ньому, вбачає певність свого існування у тому, що вва­жається тривалим; з цією ілюзією вона творить радісно і потужно. Тут прихована вічна суперечність між творчими душами й історичною свідомістю. Творчим душам здається природним забувати минуле і не звертати увагу на краще майбутнє в прийдешньому, тоді як історична свідомість існує завдяки синтезові всіх часів і помічає у всіх діях ок­ремої людини притаманну лише їй відносність і плинність. Ця супе­речність становить найінтимніше, мовчки зносиме страждання сучас­ної філософії» [24, *23 ].*

На відміну від Дільтея Ясперс уже не поділяє солодкої ілюзії просвітянства — очікуваного щасливого світлого майбутнього. Цю

ілюзію було зруйновано світовим війнами і кризою європейської кул тури. Його концепція комунікації виходить з дисгармонійного стану протиборчого єднання, в якому через хаотичне зіткнення людських доль реалізується історія. Зважаючи на накопичений у філософії жит­тя досвід суб'єктивного тлумачення історизму, Ясперс проводить дис­тинкцію історичного, яка, на жаль, термінологічно не піддається дослівному перекладові на слов'янські мови. Йдеться про теоретичне розмежування двох типів свідомості «Historisches» і «Geschichtliches». «Historisches Bewustsein» — це установка свідомості, спрямована на суспільно-політичний бік людського життя, його соціальну будову і звичаї, працю й виробництво. Людина та суспільство у цій формі свідо­мості стають об'єктами пізнання. Суттєвою ознакою даної історичної форми свідомості є її спрямованість на об'єкт, який уже створено «до цього часу» [141, *119].*

Власне ясперівська концепція «Historisches» бере до уваги ча­совість, орієнтовану на виявлення внутрішнього не об'єктивованого виміру екзистенції, це екзистенційний тип історичної свідомості, пов'язаний зі «становленням персонального» [141, *119].*На думку філософа, тільки виходячи з екзистенційної концепції часового виміру буття можна відродити метафізичну традицію в «осмисленні буття як абсолютного» [4, *120].*Характерно, що при введенні метафізичного поняття «абсолютного буття» щодо історичності Ясперс вдається до ти­пової стильової ознаки «або..або» (Entweder... oder), введеної до філософії ще за часів К'єркеґора: «Або я мислю це як трансцен­денції, — зазначає Ясперс, — тоді у запереченні заперечення мені уявляється щось особливе, оскільки моя думка окреслює шифри транс­ценденції у світі, або я мислю про подолання цієї залежності (від аб­солютного буття), виходячи з досвіду самостановлення, що абсолютне буття — це щось моє, закладене у самій можливості мого власного буття» [245, 120]. У сфері екзистенції стрижень особистості становить трансценденція, яка є «змістом моєї сутності» [141, *121 ].*

Звернення Ясперса до трансценденції, поняття якої формувалося ще у середньовічній філософії (лат. transcenderй — переступати) на­було подальшого поширення не тільки в екзистенціалізмі, а й у ба­гатьох напрямах філософії XX ст., у тому числі й у філософській ан­тропології. Від часів Канта під трансцендентуванням розуміли сход­ження від знання іманентного (у межах можливого досвіду) до осно­воположень, які виходять за ці межі і звуться трансцендентними. Трансцендентними у Канта є Бог, Всесвіт, людина. У метафізичній традиції до Ясперса трансценденція розумілась як перехід зі сфери емпіричного дослідження природи до сфер, які виходять за її межі. У Ясперса є кілька тлумачень трансценденції. Перше — когнітивне — розглядає трансценденцію у контексті сходження від інтелігібельного

(що пізнається інтелектом) до трансінтелігібельного (що перебуває по­за межами людського пізнання). Дві інших — власне екзистенційні ступені; другий ґрунтується на поясненні екзистенційного відношення до самої трансценденції, а третій стосується автентичного зчитування шифрів буття. Саме прилучення до шифрів становить вищий ступінь екзистенційного прояснення. На цій останній сходинці у процесі роз­витку самосвідомості в особистості виникає віра в об'єктивність пер­соніфікованого Бога. Більше того, філософ вбачає у цьому відношенні пряму залежність: «Тією мірою, — зазначає Ясперс», — якою транс­ценденції шифру набувають значення персоніфікованого Бога, такою мірою зростає особистісний рівень людини" [143, *61 ].*

Виходячи з трансценденції, Ясперс формулює відоме визначення людини: «це не просто істота, яка керується інстинктом, не просто обійстя здорового глузду, це така істота, яка у духовному злеті нібито виходить за свої межі. Сутність її не вичерпується тим, що вона може слугувати предметом фізіологічного, психологічного або соціологіч­ного дослідження. їй притаманне і всеосяжне — це останнє «тільки і робить її самою собою. Ми звемо це ідеєю, оскільки людина є дух, називаємо це вірою, оскільки вона є екзистенцією» [85, *227].*

Історичність у концепції Ясперса не має тих об'єктивно надосо-бистісних характеристик, як наприклад, у філософії життя Дільтея. Цим визначені не тільки гносеологічний статус розуміння, а й природа проявів історичного. У Ясперса не людина є історичною, а навпаки, історія редукується (тобто зводиться) до «явища екзистенції» [141, *122 ].*

Розробляючи проблематику історичності буття людини, Ясперс звертається і до такого важливого чинника в існуванні людства, як наука. У контексті таких межових визначень людського існування, як трансценденція, шифри буття, комунікація, визначаються межі нау­кового пізнання. У дослідженні цієї важливої проблеми філософ звер­тає увагу на два аспекти. Перший випливає із гіпотетичного характеру наукового пізнання. Тут Ясперс займає позицію поміркованої критики такої визнаної ним інституції у житті людства, як наука його часу. Проте, якщо виходити з екзистенційного виміру буття, то наукове знання потребує гуманітарного забезпечення, аби пом'якшити ціннісний релятивізм, який випливає із самої природи наукової гіпотези. Базуючись на сукупності гіпотез, наукова теорія може екст­раполюватися з науковою метою на об'єкти природи (die Natur), не руйнуючи при цьому цінності світу людського життя (die Lebcnswelt). Така екстраполяція розглядає людину лише як об'єкт наукового пізнання і не здатна сприйняти її екзистенційний вимір. Сцієн-тизована інтенція «виходить із самої себе і постійно орієнтована на прогрес у безконечності» [143, *7].*

Другою обставиною є обмеженість науки засадами, які виходять за її предмет. Розмірковуючи над загальновживаним афоризмом — все наше знання залишається у світі, — Ясперс звертає увагу на те, що «світ» як предмет наукового дослідження, або як ідея, що рухає пізнання, за Кантом, випливає не з наукового, а з філософського уяв­лення про єдність світу. Оскільки ж наукове пізнання має справу з явищами, отже, якщо глянути на цю проблему ширше, з явленості світу, то предмет науки, у кантівському розумінні, остаточно не виз­начений філософією і в XX ст.

Третьою передумовою, яка обмежує розвиток наукового знання, є сама людина — виробник (homo habilitus) і породжене ним «технічне виробництво на основі знання» [143, *8],*яке визначає технологічний рівень сучасної цивілізації. Обстоюючи тезу людиномірності знання, Ясперс зауважує, що рівень пізнання біологічних, фізичних і хімічних явищ залежить не від природи, а від технічного рівня суспільства, про­те творчі потенції вченого не можуть прямо детермінуватися цим рівнем, оскільки вони є похідними від «волі до комунікації та ко­мунікативної діяльності між людьми» [143, *9 ].*Звертаючись до науки, Ясперс прагне гуманізувати її роль у світі людського життя.

Відповідаючи на класичне питання «як я знаю?», передусім, про­водять дистанцію між «предметно пізнаючим мисленням, яке застосо­вується у науках, і трансцендентуючим мисленням, притаманним філософії. Як мовиться, філософське пояснення досягає мети, коли річ стає безпредметною, причому у двоякому розумінні, яке полягає в то­му, що для позитивіста нічого не залишається, оскільки він не бачить предмета, тоді як для філософа завдяки цьому з'являється світло» [86, *434].*Незнання створює смислове тло істини існування. У ко­мунікативному контексті вона позбавлена субстанційних засад і здат­на відтворитися в межовій ситуації як момент істини. Але це такий момент, який наповнює сенсом існування людини.

Проблеми науки привели до критики агностицизму в пізнанні й ціннісного релятивізму в обгрунтуванні теоретичних засад світогляду особистості. Розгляд досвіду наукового дослідження людини приводить Ясперса до антропологічної проблематики, яку він пов'язує з темою шифрів буття. Тема шифрів буття стає провідною в його екзистен-ційній концепції. «Що таке людина?» — цим питанням задається філософ у контексті кантівської трансцендентальної естетики — вияв­лення абрисів просторово-часового континууму існування людини. Ро­зуміння людини при першому наближенні розпадається на елементи сприйняття дійсності, яке містить у собі і сучасне, і минуле. Тривіаль­не уявлення про об'єм ментальності людини як «порожній об'єм», в якому безперервно калейдоскопічно змінюється розуміння дійсного, заміщується поглядом на свідомість як на «прояв вічного — шифр» [247, *16].*

В осмисленні корінного антропологічного питання Ясперс нама­гається з'ясувати домінуючу точку зору в оцінці сучасної йому люди­ни, а також він вважає розуміння людини «в її свободі та пізнаній природній необхідності її буття» [143, *16].*Він певен, що «шифри ут­ворюють мову, яка у даний момент хоче говорити з нами і піддавати нас випробуванням» [143, *36].*Як бачимо, у концепції Ясперса ще зберігається повага до людського розуму, хоча вже домінують засади ірраціоналізму.

Ставлячи питання про смисл і призначення історії, він має на меті сприяти її адекватному усвідомленню сучасниками. Відродження Німеччини на шляху відбудови на демократичних засадах розвинутого громадянського суспільства після Другої світової війни дало змогу філософові оптимістично осмислювати повоєнну історичну ситуацію. Концептуальним чинником, що пов'язує сучасність зі світовою історією, є осьовий час, який визначає структуру і схему світової історії з доісторичного періоду. Однак двотисячолітній плин осьового часу порушується антропологічним фактором, який визначає духов­ний процес, що мав би історичну значущість для всіх народів: «Що вісь світової історії треба віднести, мабуть, до часів майже 500 років до н. е., до того духовного процесу, який йшов між 800 і 200 рр. до н. е. Тоді стався найрізкіший поворот в історії. З'явилась людина та­кого типу, який зберігся і досі. Цей час скорочено ми будемо іменувати осьовим часом» [85, *32 ].*

Оглядаючи історичну різноманітність етносів, народів, культур, існування яких становить безконечну кількість історичних фактів, ми неодмінно ставимо питання про єдність історії. На думку Ясперса, пер­ше наближення до невичерпної множинності історичного і створює по­верхове враження, ніби досвід спростовує саму можливість єдності історичного процесу. Проте глибший розгляд історичних цілей, з їх прихованим смислом, свідчить про наявність у них стійкого інва­ріантного ядра, яке відтворюється у кожній історичні епосі, незважа­ючи на те, що ці цілі кожне покоління людей обирає на власний роз­суд. Такими цілями є гуманізація людини, свобода та усвідомлення людиною власної гідності та творчості духу, а також відкриття спе­цифічного буття у самій людині. Проте на кожному історичному щаблі ці цілі досягаються лише частково, смисл їх частково губиться, част­ково знову відтворюється і здійснюється наступними поколіннями. Цей тип історизму з коловим герменевтичним рухом, спрямований на відтворення розуміння у поколіннях, не вдовольняє філософа, «бо аб­солютна єдність не досягається у тлумаченні смислу» [85, *264 ].*Так само не задовольняє абсолютизація свідомості, яка таїть у собі загрозу одновимірності тотальної інтерпретації історії, як це сталося у христи­янській філософії історії та у Гегеля й Маркса.

Сформульована ідея осьового часу перетинає площину філософії історії, яка обмежена поняттям «людство», чого екзистенціалізм праг­не уникнути, оскільки у цьому абстрактному понятті «тоне окрема лю­дина» [85, *274 ].*На цьому і грунтується вимога екзистенційного по­долання історичності. Поняття невдоволеності не полишає філософа, доки він залишається у вимірі останньої. Шукаючи в ній притулку,— доходить висновку філософ, — «ми пішли б від людини і від нас самих» [85, *274].*Антропологічний зміст висновків Ясперса шодо витоків і ме­ти історії свідчить про те людиномірне бачення історизму в його зв'яз­ку з сьогоденням, реальними проблемами людського буття.

Екзистенційному тлумаченню проблеми — як розуміється людське буття у сьогоденні? Якою має стати людина? — присвячена праця «Ду­ховна ситуація часу». Ясперс аналізує духовну ситуацію, в якій опи­нилася повоєнна Німеччина. Він обґрунтовує необхідність заміни просвітницьких уявлень про формування людини шляхом засвоєння цінностей класичного етапу розвитку буржуазної культури. Ясперс змушений констатувати, що тяглість традиції перервано, і людина XX ст. втратила відчуття безпеки у суспільстві, де панує страх: у країнах демократії — перед втратою свободи, а у країнах з то­талітарним режимом — перед насильством.

У перехідній ситуації від тоталітарного режиму до цивілізованого громадянського суспільства людина втрачає усталену систему цінностей, вона не може сподіватися на допомогу ззовні й тому повин­на допомогти сама собі. Якщо людина не стала вільною шляхом за­своєння моральних цінностей XIX ст., то у XX ст. Ясперс вказує на останній для неї шанс — звільнення у порожнечі «ніщо». Допомогти собі — це на екзистенційному рівні означає зрозуміти всю глибину проблеми: «як мислиться буття людини?» Протиборство Попередніх світоглядних типів — індивідуалізму і соціалізму, лібералізму та кон- • серБатизму, матеріалізму й ідеалізму — призвело до ціннісного хаосу, з якого екзистенціалізм шукав виходу.

Вихід бачиться Ясперсу у вирішенні проблеми людини, її буття. Догматизм попередніх метафізичних уявлень про місце людини у ме­таморфозі існування має долатися на основі наукового і філософського підходів до пізнання людини, оскільки «людина завжди є чимось більшим від того, що вона знає про себе» [85, *378],*адже тільки лю­дина здатна перетворювати себе на об'єкт пізнання. Відповідно до цьо­го екзистенційна філософія визначається як така, що завжди виходить за межі буття людини. Пізнання людини також представлене у соціології, психології, антропології. Але вчені кожної з цих дисциплін трансформують проблему, абсолютизуючи предмет власного дос­лідження, оскільки вважають, що самі здатні «пізнати людину в цілому, і що треба відкинути філософію» [85, *380].*

Ясперс критично полемізує з марксизмом як найбільш впливовою теорією XX ст., яку він оцінює як різновид «духовної боротьби за за­соби існування людини» [85, *288].*Віддаючи пріоритет соціології М. Вебера, Ясперс вважав, що ідеологізований світогляд марксизму виходить з тотальності поступу об'єктивних історичних закономір­ностей, тоді як у веберівській соціології стає зрозуміло, що «величина казуального фактору ніколи не може бути виміряною у безконечному перетині дійсності: картина цілого може бути тільки аспектом у пред­метному спогляданні, а не знанням дійсно цілого. Це релятивістське пізнання не зачіпає людину як таку» [85, *282*}, адже для Вебера за­лишається домінуючою наукова установка на досягнення об'єктивного знання. Марксизм, на думку Ясперса, розчиняє людину в позірному знанні універсальних законів.

Оцінюючи внесок психології у дослідження людини, Ясперс зазна­чає, що до XX ст. ця наука покладалася на усталене у метафізиці того часу уявлення про «сутнісні сили людини». У XX ст. устрій психо­логічного мислення визначав психоаналіз 3. Фрейда, який на зразок редукціонізму, виправданому в природознавстві, зводив вивчення душі людини до енергії несвідомих виявів лібідоносних еротичних по­тягів, а також до тяжіння до влади, авторитету і навіть до смерті. Яс­перс, як фахівець з психології, критично ставився до фрейдистського етапу в її розвитку.

Щодо антропології, то Ясперс має на увазі, передусім, наукову дисципліну, яка набула поширення в англомовних країнах і не зачіпає коло проблем, порушених у філософській антропології німецькомовної культури. Спроба узагальнити досвід вивчення людини у демографії палеоантропології, етнографії, культурній антропології містить не­звично різкі оцінки цього наукового напряму як «агломерату», «зв'яза­ного основним поняттям раси» [85, *383 ]*і ненаситного у пізнанні роз­маїття можливого існування людини. Водночас він зауважує, що «без антропології було б втрачено усвідомлення таємничих глибин того, у чому ми самодані» [186, *385].*

Однак не менш гостро Ясперс оцінює й екзистенційну філософію, яка не використвує об'єктне знання про людину і базується на «ос­мисленні, що покидає його межі, з допомогою якого людина хоче стати самою собою» [85, *387].*Знання про екзистенцію ніколи не набуває завершеного виразу. Щодо прогнозу, якою має стати людина, що існує у протистоянні анонімним силам, то все залежить від вибору одного з двох шляхів існування. Куди піде людина — проти світу чи у світ? Перший шлях від часів К'єркегора веде до самотності. На другому пе­ред філософом постає проблема — чи не втратить людина своє духов­не життя під тиском обставин? Сенс цього прогнозу полягає не у по­шукові відповіді на питання, а в тому, щоб лише нагадати людині про її саму: «Чи ще можлива незалежна людина, яка сама визначає власну долю? Під сумнів навіть поставлено — чи може людина взагалі бути вільною?» [85, *417].*

Ствердно відповідаючи на питання, чи може бути пізнаною люди­на, Ясперс покладається, як і Вебер, на раціональність, але сам тяжіє до раціональності античного гатунку. Для нього залишається актуаль­ною протагорова теза — людина є мірою всіх речей. Якщо давньог­рецький софіст, учитель мудрості Протагор вбачає у людині міру речей в їх бутті або небутті, то Ясперс у XX ст. прагне зіставити велич і ниць в людині, парадоксально їх поєднавши: «Людина мислиться як мікрокосм, в якому міститься все те, що приховує у собі світ — мак­рокосм. Людині не є відповідною жодна істота — тільки світ у цілому» [96, *443 ].*Залишаючись таїною для себе (тут у Ясперса простежуються впливи християнства), людина почуває у собі силу трансцендентного сприйняття безконечного через свою конечність.

У християнській культурі вподобання Ясперса цілковито віддані Августинові Блаженному, якого він, поряд із Платоном і Кантом, за­раховує до історичних особистостей, що наклали власний відбиток на формування якісно нових екзистенційних парадигм відношення люди­ни до світу. З усіх цих персоналій, на думку Ясперса, Августин вия­вився найбільш сучасним, адже його стрій думок виходить з «досвіду душі, яка перебуває в нескінченному становленні» [139, *14].*Екзи­стенціалізмові пасує антропологічна спрямованість августинової дум­ки, спроба поставити внутрішнє в людині понад усе. У подальшому розвиткові августиніанства, однієї з течій теології, яка перебувала у тісних стосунках з неоплатонізмом, антропологізм став виразною ри­сою, що визначала стиль європейського мислення до XIII ст. Скажімо, за аналогією із основними душевними силами людини — пам'яттю, розумом і волею, інтерпретуються взаємовідносини між іпостасями Святої Трійці. У дусі цієї традиції Ясперс у XX ст. відроджує примат віри над знанням, душі над тілом, провидіння Божого над діяннями людськими. Не тільки поділ людського єства на душу і тіло, а й про­ведена дистинкція духовного життя людини на внутрішнє та зовнішнє визначає нове тлумачення творіння людини не від вічності, а у часо­вому плині буття, яке, як і людина, є минущим. Природа людини, за Августином, є ніби «середньою поміж ангелами і тваринами» [4, *278].*Тим самим людина, створена за образом і подобою Божою, несе власну відповідальність перед вибором життєвого шляху, який може звести її до тваринного стану або ж підняти до ангельського чину. Августинізм, відкритий до самоспоглядання, надав оріенталістському спіритуаліз­мові силу реальної духовної практики, загостривши увагу на тому відчутті людиною власного «ніщо» перед промислом Божим. Самоспог­лядання духовного становлення стало джерелом, що розмивало орто­доксальну догматику і формувало систему людиномірних цінностей, які через середньовіччя визначили стиль мислення Паскаля, К'єркегора та Ніцше.

З релігійного персоналізму запозичується вчення про «ієрархію істот», причому зазначається, що з боку чуттєвості людина — це вища з тварин, у духовній якості — «нижча — за ангелів, але вона не тва­рина і не ангел, хоча й споріднена їм обом частинам свого єства» [86, *443 ].*Принципова відмінність екзистенційного сприйняття людини від релігійного відзначається тим, що у ній «людина бачиться не в образі, а у ситуації» [86, *443].*

Прагнучи до загального, людина створює собі ідеал власної сут­ності, завдяки якому вона здатна піднятися над буденністю, подолати мізерність й хронічну невпорядкованість приватного життя. Єдиною загрозою на цьому шляху є самовпевненість, ніби «вона вже є тим, чим могла бути» [86, *453].*Лише віра здатна вивести її на вторований шлях до самореалізації її сутності, бо філософська віра є вірою людини у власні можливості. Неопалимою купиною цієї віри є свобода. Філософська віра вільна від догматичного поклоніння релігійному культові, здатна подолати і тенденцію до обожнення людини, яке при­таманне кожній релігії, і позитивістський нігілізм, що виходить лише з досвіду існування. За Ясперсом, тільки філософській вірі у майбут­ньому притаманна готовність до комунікації. Наблизити можливість її здійснення є «щоденним завданням філософського життя» [86, *508].*

Ознакою філософської віри, яка притаманна сучасній цивілізо­ваній людині, є її толерантне сприйняття наукового знання, оскільки людина прагне знати, що відбувається навколо неї, і зрозуміти саму себе. Тут Ясперс пристає до думки Ґете: «Людина пізнає себе тією мірою, якою пізнає світ» [19, *278].*Філософ намагається максимально використати у своїй концепції гетівське художньо-образне розуміння світу, синтезуючи його з кантівським філософським тлумаченням віри. Від часів Канта віра стала на перепоні просвітницьких ілюзій щодо невпинного і безмежного поступу наукового знання. Його критика ме­тафізики із засад віри повернула європейській цивілізації ясність у ро­зумінні сенсу і меж пізнання. В екзистенційній концепції віра виконує функцію захисту особистості від переконань, які їй нав'язуються у процесі комунікації, а також здогматизованого наукового пізнання.

Глибина віри виявляється у пограничних ситуаціях екзистенції. Вчення про такі ситуації набуло поширення не тільки серед філософів, а й серед правників, діячів мистецтва, теологів. Завдяки засобам мас-медіа цей термін увійшов в ужиток у різних сферах життя розвинутих країн. Усталене значення терміна пов'язане з розумінням ситуації як каузально впорядкованого розташування речей у просторовій перспек­тиві. В екзистенціалізмі природничо-наукове розуміння терміна, що сягає часів Відродження, замінюється його феноменологічним тлума­ченням. Отже, ситуація постає у контексті «смислодайної дійсності». Екзистенціальна типологізація розрізняє ситуації об'єктивного плину історичності та ситуації, створені людиною у сферах технічної, юри­дичної та політичної діяльності.

Погранична ситуація поширює уяву лише про сферу людської ек­зистенції, оскільки у ній людина спроможна відчути себе як щось без­умовно ціннісне. Самоцінність гідності людини постає визначальним констатуючим фактором екзистенційної онтології. Поряд з екстравер-тною проекцією особистих якостей, погранична ситуація здатна руха­тися у зворотному напрямі — інтровертно. Ясперс має на увазі таку екстремальну ситуацій", коли на світ особистішого діють зовнішні анонімні сили — діловитість, яка прикриває пустку особистісного бут­тя, та небажання авторитарної влади конструктивно сприймати пози­тивні тенденції життя. У протиборстві з анонімними силами осо­бистість або протистоїть обставинам, або мусить маскувати екзи-стенційний вимір свого буття, або ж впадає у розпач від усвідомлення неможливості зберегти і відновити екзистенцію у повному обсязі. Ос­тання ситуація створює лише видимість деструктивності, коли саме поняття «пограничності» сприймається як щось аномальне щодо зви­чайного буденного світовідчуття. Однак у персоналістській типології Ясперса пограничність означає таку ситуацію, що вимагає від людини переживань і вибору, які вичерпують її сутність і в яких вона безумов­но та остаточно стверджує себе.

Класичним прикладом розуміння різниці між екзистенційною правдою буття та особистісним спрямуванням до пізнання об'єктивної, наукової істини є ситуація, в якій постали Джордано Бруно і Галілео Галілей. Правда переконань першого збіглася із смислом його буття. Для другого очевидна розбіжність між науковими, експериментально підтвердженими істинами і пануючою релігійною картиною світу да­вала підстави для свідомих компромісів з реакційними догмами інквізиції. Отже, в екзистенціалізмі погранична ситуація апелює не до винятків, а до усталеної норми особистісного існування. На цьому рівні, стверджуючи себе, людина не може існувати «без борні, без страждань. «Я» усвідомлює неминучість власних провин і власної смерті" [142, *203].*

Пограничні ситуації стосовно їх часового виміру поділяються та­кож на «Historisches» і «Geschichtliches». В об'єктивному щодо людини вимірі «Historisches» її буття обтяжене суспільним станом, спогадами про минуле та сподіваннями на майбутнє, віковими і статевими відмінностями. Усвідомлення власної конечності у просторі й часі, не-зворотної ходи об'єктивних законів природи і суспільства породжує загострене відчуття неспокою. Намагання звільнитися від обставин, які втягують свободу людини у свій вир, ініціює вольовий порив, спря­мований не на зміни у наявному бутті предметного світу, а на досяг­нення свободи, розкриває перед людиною справжнє значення по-граничних ситуацій, світ значущої для людини історичності «Оезспісіїїісіїез».

Відчуваючи спрощеність наведеної систематики, Ясперс неминуче стикається з онтологічною проблемою подвоєння світу. Це подвоєння означає можливість співіснування позитивістської і духовно-містичної установки у пізнанні сущого. Уникаючи дуалізму, Ясперс надає пере­вагу ідеї духовного просвітлення буття. У дусі цієї традиції вирізня­ються рівні пограничної ситуації, яка може постати як перед певною культурою, народом, так і перед особистістю. Вихідний рівень станов­лять одиничні пограничні ситуації, які й визначають долю людини. Просвітлення у свідомості людей такої ситуації відкриває сферу «спе­цифічної історичності: провина, боротьба, страждання і смерть» [142, *211].*

Концепція просвітлення зачіпає важливу для екзистенціалізму те­му життя та смерті. В онтології Гайдегґера, наприклад, смерть є при­родним дериватом негативістського визначення сутності людини через «ніщо». У книзі «Буття та час» смерть розглядається як каталептична присутність при визначенні екзистенціалів людського існування. Яс­перс навпаки, залучаючи досвід медицини і психології, досліджує са-моочевидність факту сприйняття людиною такого явища, як смерть. Його цікавить не сам буденний факт біологічної смерті, після якого у тілі ще продовжують свою дію хімічні та фізичні закономірності, а ціннісне переживання людьми смерті своїх близьких. Розрив міжособистісної комунікації, за Ясперсом, переводить смерть із при­родного в екзистенційний, особистісно значущий рівень. Якщо життя може «виявити істину комунікації, то смерть змушує пережити цю істину» [142, *221 ].*Смерть близьких не сприймається як «моя смерть» і тому у комунікативному плані не може подолати межу ко­мунікативної німоти. «Залишок є мовчанням», — зазначає Ясперс. Явище смерті вбачається йому в суто філософському плані як прове­дення дистинкції на рівні глобальних категорій «буття» і «небуття».

Дослідники творчості Ясперса проводять прямі паралелі між його мортологічною концепцією та епікуреїзмом, який культивував незво­рушність духовного стану. Епікур казав, що смерть для нас ніщо, поки ми живі — її нема, а коли вона є — вже нас нема. Ясперс поділяє романтичне твердження «смерть змінюється разом зі мною», але у Яс­перса смерть зазнає метаморфози як незмінна компонента екзистенції людини.

Звернення до Епікура, проте, не свідчить про евдемоністичні сим­патії філософа, доля європейської культури не давала йому для цього жодних підстав. Швидше навпаки, розглядаючи екзистенцію стосовно щастя й страждань, він схиляється до гегелівського вирішення цієї про­блеми, визначаючи пограничну ситуацію через страждання, оскільки щастя, на його думку, «залишає можливу екзистенцію у стані дрімоти» [142, *231 ].*Долаючи в активному протиборстві з життям страждання, особистість стверджує людську сутність свого існування.

Один із парадоксів людського існування полягає в тому, що, дола­ючи нещастя, людина робить це джерелом свого щастя. Взаємодія ща­стя і нещастя є глибинним джерелом трансценденції. На думку філософа, смерть і страждання є трансцендентними пограничними си­туаціями, які виникають поза волею і бажання індивіда. Дві наступні пограничні ситуації — боротьба й провина — на відміну від попередніх не виникають поза сферою об'єктивності. Вводячи боротьбу як погра­ничну ситуацію, філософ дає власне осмислення тривалої традиції, яка сягає Геракліта, Платона, Гегеля, Маркса і Ніцше. Беручи з об'єктивно-ідеалістичних вчень категорію становлення, Ясперс не вдо-вольняється її суто логічним тлумаченням. Його мета — перевести ка­тегоріальний зміст становлення у сферу суб'єктивності. Тому в його концепції боротьби виявляється у самовихованні та самоконтролі, як «боротьба з самим собою» [142, *234].*У проекції на зовнішнє буття ця погранична ситуація виражається «як боротьба за владу» через впо­рядкування комунікативної дії у просторі й часі, а також через по- • долання несприятливих обставин життя. Ніцшсанський аспект має підпорядковане, «технологічне» значення. Провідною екзистенційною формою боротьби є так звана «боротьба у любові». Це особливий різновид боротьби: без насильства, без волі до перемоги, проте з ясно вираженою «волею до відкритості» [142, *235].*

Мабуть, жодна з пограничних ситуацій не мала таких різно­манітних експлікацій в ідеології, моралі, мистецтві, як «провина». По­воєнні публікації Ясперса, в яких піднімалося питання «німецької про­вини» перед людством, набуло високого громадянського звучання, яке виходить далеко за межі суто філософського конструювання екзи-стенційної концепції. У попередній філософії провину розуміли як наслідок бажань або дій, які заслуговують на осуд. У цій традиції мо­ральний закид, починаючи від Сократа, вбачався у наявності або ж відсутності знання про добро та зло. Ця етична рефлексія, що грунту­валась на прийнятті раціональності як цінності класичного взірця, пе­реосмислюється Ясперсом у контексті відповідальності особистості за зроблений екзистенційний вибір. Проте філософ далекий від абсолю­тизації цієї відповідальності, тому що попри всю свободу волевиявлен­ня та вибору в комунікативних відносинах людина ніколи не буває абсолютно відповідальною або невідповідальною. Несвобода комуні­кації розуміється у тому сенсі, що у кожному свідомому акті вибору, при всій самостійності та свободі прийняття рішення, порядна людина має діяти єдино гідно людини способом — справедливо. В усій багато­манітності проявів людського буття немає такого збігу зовнішніх об­ставин, за яких людина не змогла б залишитися самою собою, ствер­джуючи свою людську гідність. Ця ремінісценція до іудейсько-христи­янського розуміння випробувань, які випадають на долю людини як знак милості Божої, дещо пом'якшує пануючий в європейській філософії ригоризм кантівського категоричного імперативу.

Екзистенціалізм вперше констатував, що відчуття провини похід­не від антропологічного прагнення людини до справедливості. Цим са­мим в об'єктивне тлумачення провини, що домінувало від Сократа до Канта, вноситься корекція щодо природи її екзистенції. Провина виз­начається з огляду на реальності суб'єктивного існування людини. Більше того, в екзистенційній концепції відчуття провини виконує компенсаторні функції, захищаючи свободу існування людини. Тому, на відміну від класичного тлумачення провини, в екзистенціалізмі во­на є вже не наслідком, а передумовою людського буття: «Дійсність про­вини містить у собі можливість виявлення екзистенції» [142, 249 ]. За­галом антропологічне тлумачення пограничних ситуацій прояснює природу екзистенції, стає джерелом і рушійною силою філософст­вування.

Переглядаючи класичне розуміння раціональності, Ясперс намічає абриси екзистенційною розуміння свідомості. Як уже виявилось при розгляді пограничних ситуацій, архітектоніка їх екзистенційного пе­реживання продукує філософське розуміння антропологічних якостей людини. Екзистенція, на думку філософа, не замикається на інди­відуальному існуванні, «а піднімається до самовиявлення екзистенції як абсолютної свідомості» [142, *255].*Для окремої особи «свідомість становить індивідуальну очевидність буття як переживання» [142, *255].*

Моральні модифікації незнання — омана та екзистенційний жах, викликаний втратою ґрунтовних життєвих настанов, — це ті екзи-стенційні стани, які передують екзистенційному страхові. Генеза ос­таннього має суто суб'єктивний характер. У сфері комунікації страх є породженням омани й ілюзії свободи. Якщо страх перед смертю є по-граничною ситуацією, яка описує справжню природу людського буття, то нігілістична руйнація страху перед смертю як антропологічною якістю людини тільки примножує фобію: «подолання страху смерті по­роджує всі останні стани страху» [142, *265].*

Як незнання становить вихідний пункт огляду всіх інших мо­дифікацій свідомості, що передують сумлінню сформованої особи­стості, так і совість є почуттям, на якому базується «комунікація мене самого із собою» [142, *268].*Визначальною рисою її є те, як «Я» дис­танціюсться з самим собою. Масштабом совісті є максима, наближена до християнської моралі: «Що я зробив ділами своїми, щоб перебувати вічно?» 15, *269 ].*Людина, яка у своїх вчинках керується совістю, здат­на вільно здійнятися у комунікації до шифрів, які є носіями божест­венної істини. У такому разі людина отримує статус медіума у ко­мунікативному процесі, оскільки її вустами відкривається сенс шифрів життя. Для прикладу Ясперс звертається до євангельського духу про­повідей Христових: «У правді, яку він проповідував, він перестає бути людиною, подібною до інших людей, і стає Богом» [246, *373 ).*На цьо­му прикладі він показує органічне злиття свободи, необхідності у ду­ховному вимірі й чистоти віри.

Любов, віра та фантазія утворюють вищу комунікативну сферу, де реалізується абсолютна свідомість. У цій тріаді ми предметно вже розглядали феномен віри. Щодо проблеми людини, то треба вказати на визначальний характер віри: «Ідея людини як екзистенції є вірною для нас, оскільки ми віримо у неї» [142, *280].*Віра може спричинити колізію між волею і здоровим глуздом. Однак тільки екзистенційна довіра зумовлює відкритість до буття, яка є «надією, що не руй­нується» [142, *281]*і тому полишає людину останньою. Ця глибинна надія людини на краще породжує повсякденну активність віри, визна­чає доброчинну мотивацію поведінки. Щодо інших форм виявленн абсолютної свідомості у культурі, то сюди віднесено також іронію, с ром, гру та незворушний спокій. Взагалі, на наш погляд, постановку проблеми абсолютної свідомості доречно було б пояснити тим самим почуттям невдоволеності, з яким Ясперс закінчував працю «Витоки історії та її ціль». Кредо філософа — «виходити за власні межі» — спра­цювало проти екзистенційної концепції. Уникаючи обмеженості, він звертається до історизму, феномена віри, абсолютної свідомості.

Безпосередньо до антропологічної проблематики у дусі справжньої філософської антропології Ясперс звертається на схилі життя у по­лемічній розвідці «Людина, як завдання самої себе» (1964). У вла­стивій йому манері філософ намічає низку питань — напрямів розроб­ки проблеми людини: «Звідки походимо ми, люди? Що є метою нашого життя? Як вимірюється сучасний смисл окремої людини, народу, люд­ства? Якими є наші можливості й межі? Хто ми, власне, такі? Що таке наші прагнення, які змінюються відповідно до ситуації? [145, *1121).*З висоти свого життєвого досвіду і світового визнання Ясперс робить тонкі зауваження щодо ситуації свободи та її сучасного осмислення. Філософ зауважує, що новітня історія породжує «зовсім іншу несвобо­ду», ніж її попередні форми. Вихід з повоєнної руйнації бачиться йому у вивільненні від несвободи раціоналізованої техніки, яка має постати поруч з іншими несвободами, що супроводжують людство. Ясперс ра­зом із Гайдсггсром були одними з тих небагатьох, хто застерігав світову цивілізацію не тільки від небезпеки екологічних катастроф, а й від виникнення загрози буттю людини. Пріоритет технократичних цінностей є джерелом тотальної несвободи. Світло у кінці тунелю не­свободи, на думку Ясперса, може чекати на людину лише на шляху до правди.

У сучасній філософії техніки Німеччини прижився яспсрсівський підхід, який, на противагу гайдеггерівському тотальному запереченню техніки як соціальної цінності, визнавав за технікою вивільнення лю­дини від тяжкої фізичної праці, полегшення її існування. Проте голо­вний акцент ставився на творення нею нової несвободи. В плані сучас­ного бачення проблеми техніки позиція Ясперса займає проміжне по­ложення між матеріальним і ціннісним детермінізмом. Ця позиція «вважається гарантом людського розвитку і соціального поступу, проте спричиняє нелюдські руйнівні наслідки. В утопіях вона прославляється як носій визволення, а в антиутопії критикується як засіб бездуховного і бездушного маніпулювання. її вітають як послідовне продовження Відродження, раціоналізму та Просвітництва, і вона ж засуджується художниками, романтиками та екзистенціалістами» [47, *89 ].*

Серед представників німецької екзистенційної філософії Ясперс вирізняється оптимістичною вірою у долю людини, хоча майбутнє здається йому не безхмарним. Авансуючи людину, мислитель бачить її у борні за самоопанування, у виборі між насолодою і владою, за гідні людини виміри духовності. Позбавитися декларативності цих вимог, на думку філософа, можна лише шляхом антропологічного поглиблен­ня у «знання про людину» [145, *1124].*Людина розкриває себе на глибшому рівні закономірності, ніж всі інші істоти, вона завжди знає сама, що становить дещо більше, ніж усе те, про що йдеться в антро­пології, психології, соціології. Розлучаючись з надією на подолання зовнішнього підходу до людини, Ясперс спрощує завдання, відмовля­ючись від засобів традиційної науки для вирішення життєво значущих проблем людини, обмежившись екзистенційним досвідом переживання невдач, сподівань і надії. Цей гіркий досвід становить єдине, мерехт­ливе, а часом й згасаюче джерело світла, з яким людина йде своїм «життєвим шляхом, навіть не знаючи певно куди» [145, *1124].*

Сучасне усвідомлення проблеми людини сягає старих, притаман­них кожній культурі уявлень про долю. Знання про своє призначення веде до усвідомлення необхідності, яка опановує людиною, проте по-іншому, ніж «природне буття, історія чи космічний порядок» [145, *1125).*Думка, що людина не здатна зрушити або відвернути ходу не­минучості, розвивається не у дусі античного фаталізму, а скоріше у світських ремінісценціях християнського провидіння Божої волі як сприйняття його любові. Проте всі вони належать минулому, яке ста­новить культурософське тло «сучасного буття людини в його модерній перспективі» [145, *1126].*

Оптимістичне бачення майбутнього людини, що апелює до свідомого сприйняття історичних колізій, на перетині зі сферою екзи-стенційного буття породжує спектр есхатологічних тлумачень конеч­ності буття. Сприйняття завершеності буття — чи то людського, чи культури або цивілізації — виступає неодмінним компонентом, який набуває важливого ціннісного виміру, доповнюючи екзистенційний принцип відкритості буттю. Стоїчний мотив гідного людини сприйнят­тя неминучості виходу з тотального комунікативного зв'язку зі світом зумовлений конечною природою людини як живої істоти. У духовній сфері цей вихід пояснюється невгамовною фаустівською жадобою до оволодіння світом через його пізнання. Екзистенційне тлумачення мудрості як свідомого прийняття конечності власного життя й прими­рення у свідомості дисгармонії між цією конечністю людини як мікрокосму і безконечністю проявів людини у світобудові стає масш­табом для глибшого осмислення становища людини.

Саме зараз, на думку мислителя, «поширюється епохальна свідомість, яка полягає у зміні, але не стільки того, що сталося до «те­пер», а історії взагалі» [145, *1126 ].*Як і чому відбувається це зрушення у свідомості сучасної людини? Відповідь на це запитання вбачається у всеохоплюючій кризі буття, яку вона переживає. Але свідомість фіксує цю кризу як ціннісний вакуум.

Турбота про долю людства в цілому та європейської культури зок­рема виявляється у критиці Ясперсом хибних ціннісних засад. Спон­танне формування ціннісної ієрархії призвело до того, «що культурний синтез відбувався або на засадах етичних уявлень без певного зв'язку, або тільки загальними зусиллями цивілізуючого впливу техніки, або ж малозначущими абстракціями всезагальності, які є виявом самовдо-воленої поверховості та призводять до нівелювання цінностей» [145, *1127].*Вихід із цього становища бачиться йому не тільки у перегляді системи цінностей, як це вже було зроблено у філософії Ніцше, а у комунікативній борні за власне самоствердження: «Екзистенційне спілкування з історією продовжується боротьбою» [145, *1127].*Проте усталені структури свідомості у цій борні неспроможні виконати функцію неупсредженого віддзеркалення сенсу історії. Напружений пошук нових засад свідомості приводить його до необхідності «обґрун­тувати нові прояви вічної екзистенції» [45, *1127].*

Розглядаючи екзистенційну концепцію людського буття, вкажемо на її характерні риси: комунікативність й історизм як тло вирішення антропологічної проблематики. Як зазначав сам Ясперс, при оцінці ду­ховної ситуації «для мене існував лише один безперечний вибір: або ніщо, або абсолютна історичність власної основи» [85, *378 ].*Отже, він пристав до досвіду історичності, тоді як Мартін Гайдеггер створив ек­зистенційну онтологію буття людини, виходячи з «ніщо».

Філософія нашого століття, особливо мислителі її гуманістичного напряму, зазнали потужного впливу німецької екзистенційної філософії. Серед її представників найпомітнішою фігурою є Мартін Гайдеггер (1889—1976), який виступає як фундатор екзистенційної онтології. До духовно близького оточення філософа зараховують 0. Больнова, Л. Бінсвангера, М. Бубера, Г.-Ґ. Ґадамера. К. Левіта, 0. Пьоґлера, Е. Штайгера.

Виокремлюючи у теоретичній еволюції М Гайдеггера феномено­логічний та герменевтичний періоди, розглянемо звернення до пробле­ми буття людини під час формування концепції книги «Буття та час» (1927). Смілива новизна цього твору, на думку Ю. Габермаса, «по­лягала в рішучому й аргументованому кроці до подолання філософії свідомості» [69, *332 ].*На противагу марним сподіванням класичної бюргерської філософії на раціоналістичне вирішення проблеми люди­ни, Гайдеггер в езотеричному за стилем викладі наблизився до осяг­нення ірраціонально-втаємничених у своїй глибині онтологічних підвалин конечної екзистенції людини. Прагнучи до автентичного ро­зуміння витоків проблеми людини у філософії античності та середнь­овіччя мислитель спромігся вибудувати тематично розгорнуту візію онтологічного статусу людського буття в історії філософської думки.

Метафізична традиція філософії свідомості пояснювати існування людини виходячи із cogito — її мислення постала як історично обме­жений, сповнений суперечностей етап осмислення феномена людини. Тому, за Гайдеґґером, європейська метафізична традиція має пере­орієнтуватися з онтичних, зовнішніх людині засад буття, на онто­логічну природу її екзистенції.

Виходячи із зазначеного, на наш погляд, некоректно викладати антисцієнтичну за духом специфіку екзистенційного мислення Гай­деггера, звертаючись до усталеного категоріального дискурсу. До того ж мислителю було притаманне введення до філософського обігу деяких термінологічних новацій, зокрема таких як «темпоральна онтологія», «Dasein», «Mansagt», екзистенціалів «турбота», «страх», «в-світі-бут-тя», які на кінець XX ст. уже увійшли до категоріального апарату су­часного філософського мислення. Проте введення неологізмів не було чимось самодостатнім, просто філософ прагнув увести читача до прин­ципово нового бачення відношення людини до світу. Визначаючи місце філософа, Томас Ренч відмітив основні складові трансцендентальної антропології М. Гайдеггера — фундаментальну онтологію та екзи­стенційний аналіз [192, *369].*Намічена у період роботи над книгою «Буття та час» програма творення фундаментальної онтології мала фе­номенологічний та екзистенційно-антропологічний зрізи. Переосмис­лення онтологічних уявлень попередньої філософії спирається на ме­тодологічне підґрунтя феноменологічної методології Е. Гуссерля, гер-

меневтики В. Дільтея, філософії життя Ф. Ніцше. Концепція Гай­деггера є продовженням філософських традицій його попередників: К'єркегор — Гайдеггер — екзистенціалізм; Гуссерль — Гайдеггер — феноменологічна онтологія; Ніцше — Гайдеггер — аксіологія і філософія культури; Дільтей — Гайдеггер — Гадамер — філософська герменевтика; Шелер — Гейдеґґер — Сартр — філософська антропологія. Внесок Гайдеггера в антропологічну проблематику полягає у Спробі описати герменевтичну ситуацію переживання людиною свого життєвого світу (die Lebenswelt). Оригінальність гайдегтерівського тлумачення екзистенційної сфери буття людини полягає в феномено­логічному описі онтологічного статусу її складових-екзистенціалів з позицій Dasein. Зазначимо, що зміст поняття «життєвий світ» у за­гальних рисах було окреслено у праці Е. Гуссерля «Криза європейсь­ких наук і трансцендентальна феноменологія». З античного спадку за­позичується також концепт «етосу». У «Нікомаховій етиці» Арістотель визначав етос як здатність людини до осягнення буття на засадах прак-сису, який визначає гносис — пізнання. Як зазначав Гадамер, праксис життя визначає в екзистенційній онтології Гайдеггера «фундаменталь­ний погляд на життєву природу людей» [122, *339].*

Гайдеггер звертається до спадку герменевтики Дільтея, спрямова­ної на пізнання духовного життя в його універсально-історичному взаємозв'язку. Онтологічний статус знання універсально-історичних взаємозв'язків особистості та світу людини можливо виявити лише на рівні виявлення «структури історичного образу» [19, *254].*Зазначимо, що світовідчуття Дільтея «Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen» (1911) є близьким до ре­акції романтизму на просвітницьку візію історичного прогресу. У «на­уках про дух» «Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften» (1910) Дільтея сформовано нове розуміння історизму як специфічного чуттєво-образного ставлення людини до світу. Гайдеггер надає історичності значенню фундаментальної ознаки сутності людини. Він поділяє сферу «вкоріненості» людини у відчужене їй соціально-історичне буття на дві частини — «невласну» сферу «чужого» людині буття та «власне історичну». Екзистенційне звернення до значущої для людини історичності фіксує втрату фунда­ментальних смисло-життєвих орієнтацій людини у світі. У «Бутті та часі» концепцію історичності втілено у Dasein, де онтологічний поділ проходить поміж existentia — наявним існуванням людини та essentia — власне «історичною екзистенцією» [133, *125].*

Гуманізм екзистенційної філософії випливає з глибокого осмислен­ня долі людини. XX сторіччя зробило людину заручником сцієнтичної візії удаваного всесилля науково-технічного поступу. На тлі цієї просвітницької ілюзії екзистенціалізм розвиває тему трагічної закину-тості буття людини в сучасному світі. Критична переоцінка усталеної у метафізичній традиції системи технократичних цінностей, надала . гуманістичного пафосу екзистенційному філософствуванню, визначи­ла риси духовного обличчя новітньої філософії. Визначивши чільне місце конечної екзистенції людини в осмисленні онтологічних підвалин її буття, він як речник історії, на думку Ґ. Марселя, «нашу епоху документував» [123, *395].*

Загальна візія епохи у Гайдеггера відтворює засобами філософської мови занепад істини сущого, який відбувається, по-перше, «у вигляді руйнації світу, втіленій у метафізиці, і по-друге, у вигляді спустошен­ня землі, яким віє від метафізики» минулого [73, *216).*Його бачення людини, вимушеної у своїх блуканнях перетинати цю пустелю земного спустошення, робить метафізику подією у самому бутті, а подолання когнітивних вад метафізики минулого мислиться як подолання відчуженості людського буття.

Його бачення краху та спустошення сягає своєї повноти у тому, «що — animal rationalis — людина метафізики утверджується в статусі працюючої тварини» [73, *216].*Ця працююча тварина закинута у світ і полишена дихати чадом своїх досягнень, з тим щоб розтерзати саму себе та перетворитись на нікчемне «ніщо». Сукупності цих істот, які репрезентують сучасне людство, на думку філософа, «відмовлено поки що у потаємній істині буття» [73, *215].*

Отже, Гайдеггер вважає метафізику не тільки вищім щаблем світового історико-філософського процесу чи ознакою європейської культури Нового часу, а й однією із визначальних рис природи самої людини: «Метафізика притаманна природі людині» [73,*216]*— ствер- • джує він. Людська істота поділена на animal (чуттєвість) та rationale (позачуттєве), які власне й окреслюють межі людського існування все­редині традиційної метафізики. Дуалізм свідомості й тіла з часів ме­тафізики Декарта уже містив у собі в нерозвинутій формі ті глибинні протиріччя, які набули свого вираження в екзистенційній онтології. У подальшій теоретичній еволюції раціоналістична метафізика Нового часу заходить при визначенні природи людини у глухий кут штучних дефініцій, оскільки пов'язана з невизначеним у філософському дис­курсі й тому незрозумілим розрізненням між сущим і буттям. Тому проблема людини, на його думку, має вирішуватись на іншому рівні її постановки, а саме — що таке сама природа? Що таке сама ме­тафізика? Хто така, всередині цієї природної метафізики, сама люди­на? Може вона є простим «Я», що вперше по-справжньому стверд­жується в своєму «Я» тільки через звернення до «Ти», оскільки існує у відношенні «Я» до «Ти»? Раціоналістично орієнтована метафізична думка залишає ці фундаментальні питання без відповіді.

Загалом висновок філософа песимістичний — у присмерку західної культури метафізика (речник її істини) прямує до свого кінця. Духов­на ситуація повоєнної Західної Європи розглядається як перебіг остан­ньої стадії метафізики, свідченням чого є впорядкування ме­тафізичного мислення технікою історіографії: «Це упорядкування є ос­танньою організацією звершеного як видимості «дійсного», яка діє не-зворотно тому, що вона налаштувалася обійтися без розкриття істотного змісту буття» [73, *215 ].*

Переглядаючи спрямованість попередньої історіографії на об'єк­тивність, тобто на виявлення закономірностей історичного процесу, Гайдегтер шукає у герменевтичній традиції розуміння теоретичні відповідники суб'єктивному сприйняттю смислу історії. Отже, по­долання метафізики старого зразка мислиться на засадах суб'єктивної візи історичності. Два контексти подолання — власне метафізичний, який зумовлює повернення метафізиці її істини (шляхом створення нової «метафізики метафізики»), та історико-філософський, що є про­довженням інтерпретації метафізики Шопенгауером та Ніцше — звер­нені до реалій духовної ситуації нашого часу. Вихідною спрямованістю нової метафізики є осмислення сутності буття в контексті екзистенції, а культурософський контекст відтворено у напруженому апокаліп-тичному чеканні руйнації духовних засад європейської культури. Пе­ресічність сфери повсякденних проявів буття несумісна, за Гай-дегтером, з трансцендентуючою природою людської екзистенції, що не тільки відкрита буттю, детермінована ним як підпорядкованим не­обхідності бування людини серед уречевленого світу, а й фундується відкритістю свого буття, яка визначає найістотнішу ознаку існування людини — свободу. «Екзистенційно-часова інтерпретація в-світі-бут-тя, — пише філософ, — розглядається у трьох аспектах: а) часовість передбачуваної турботи; б) часовий смисл модифікації етосу як інтен-ції стурбованості стосовно наукового розуміння світу і внутрішньої ре­альності; в) часова проблема трансценденції світу» [133, *364].*

Зазнавши впливу герменевтики Дільтея та феноменології Гуссер-ля, Гайдегтер прзгнув синтезувати ці протилежні методологічні напря­ми, що зумовило неоднозначну методологічну спрямованість самої книги «Буття та час». У подальшому, в праці «Кант і проблема ме­тафізики», простежується також вплив Макса Шелера. Та й сам Ше-лер зазнав впливу ідей книги «Буття та час», з якою 1926 р. Гайдегтер ознайомив його в рукопису.

Екзистенційна онтологія виходить із самоцінності життя, проте, на відміну від антропологічного підходу, замість феноменологічного поняття «die Lebenswelt»(cflit людського життя) вводиться поняття «логос» в його герменевтичному розумінні. Іншими словами, робиться спроба поєднати феноменологічний опис інтенційної природи свідомості з герменевтичним переживанням історико-культурних смислів, символічний світ яких підпорядковано слову-логосу в його історичних виявах. Гайдеггер прагне відродити первісне значення ло-госа-слова як підручного знаряддя для промовляючого (медіума) або для «бесіди людини з людиною» [76, *43].*

У подальшій творчій еволюції та на етапі так званого звернення до мови Гайдегтер відходить від методології трансцендентальної фено­менології й цілком послідовно пристає до засад новітньої герменевти­ки, онтологічно витлумачуючи мову як «дім буття». Близький його учень Г. Ґ. Ґадамер надав філософській герменевтиці методологічного значення провідної гуманітарної дисципліни. Однак слід також зазна­чити, що в цей час П. Рікьор продовжує спроби Гайдеггера синтезу­вати герменевтику з феноменологією.

Якщо феноменологічна вимога редукції спонукала дослідника відкинути все, що стосується індивідуального тлумачення істини, з тим аби осягнути її всезагальний обрій ейдетики, то Гайдегтер, навпа­ки, предметом екзистенційного філософствування робить саме ці, відкинуті феноменологією, пласти індивідуалізованого буття, позначе­ного екзистенціалами: турбота, історичність, покинутість, усеред-неність, страх, смерть [39, *16 ].*На місце об'єктивуючого тлумачення сутності Гайдегтер вводить екзистенціали екзистенції, апелюючі до ре­альностей суб'єктивних переживань людського буття. Отже, предме­том філософствування у Гайдеггера є існування людини.

Новим типом філософствування задається також і фундаменталь­не визначення феномена Sich-an-ihm-selbst-zeigende, яке включає вже кілька рівнів його тлумачення. Перший (das Offenbare) — визначений як очевидність, відкритість, здатність до самовиявлення — відповідає загальновживаному розумінню феномена. Гайдегтер прагне розкрити глибший рівень феномена, пов'язаний з такими його індивідуальними модифікаціями, як видимість (das Schein). Поєднання ейдетичного ро­зуміння феномена з багатоманітністю індивідуальних модифікацій ви­димості становить глобальне проблемне поле книги «Буття та час», яка спочатку мислилась як виклад «науки про те, як можуть бути фено­мени» [133, *42 ].*Третє категоріальне відношення ще від Канта визна­чається подвійним співвідношенням у самому феномені, проте це відношення має тільки категоріальний статус, тобто позбавлене само­достатності предметності. Вся сукупність осягнених феноменів утво­рює універсальні «форми споглядання, які визначають феномени фе­номенології» [133, *42].*Отже, визначення феномена переноситься з площини опису свідомості та пов'язується з індивідуалізованим онто­логічним тлумаченням буття.

Перебуваючи у річищі європейської феноменологічної традиції, Гайдегтер у процесі подальшого тематичного розгортання форм інтелектуального споглядання свідомо облишає кантівське тлумачення категорій «простір» і «час». Об'єктом його критичного переосмислення стає новітня рецепція трансценденталізму, представлена ше-лерівською концепцією «Положення людини у Космосі». Просторова домінанта феноменологічної антропології Шелера наближена до по­няття «ordo: — місце, положення, порядок, яке у томізмі, навіть на­прикінці XX ст., посідає чільне місце у строї універсальних категорій, які гармонізують Всесвіт.

Власну концепцію Гайдеггер вибудовує, виходячи з протилежної категоріальної опозиції — часу. Щодо простору, то застосовуючи до споглядання феномена людини критерії «внутрішнього» та «зовнішнього», Гайдеггер зараховує антропологію до концепцій, які методологічно тяжіють до «зовнішнього» феноменологічного опису проявів людського буття. У самого Гайдеггера простір як сутнісна ос­нова тематичного впорядкування вважається категорією «онтичною», себто зорієнтованою на зовнішні щодо людини прояви буття. Осмис­люючи всю попередню історію людської думки як історію «онтичних», тобто просторового зорієнтованих філософських учень, Гайдеггер на­дає нового тлумачення «буттю» — фундаментальному поняттю онто­логії. Таке тлумачення онтології обґрунтовують виходячи з часового виміру екзистенції наявного буття людини (Dasain).

Вихідним для Гайдеггера є не природа в її природничо-науковому розумінні, a Dasein — поняття традиційної метафізики, яке Гайдеггер герменевтично тлумачить як складову двох відносно самостійних зна­чень — «da» — тут і «das Sein» — буття. Основною ознакою часового виміру існування людини є «das Endlichkeit» — конечність її земного буття. Габермас пов'язує вольову, образно-чуттєву семантику Dasein з народним світосприйняттям: «Народ повертає собі істину своєї волі до Dasein, тому що істина — це відкритість того, що робить народ у дії й знанні впевненим, світлим і сильним» [69, *337].*На наш погляд, часові експлікації екзистенції більш коректно треба вживати щодо про­цесів духовного життя особистості. Гайдеггерівська постановка пробле­ми онтології ґрунтується на приматі екзистенції індивіда перед об' єктивними проявами буття. Розглядаючи екзистенцію як «останню сутність», перед якою має зупинитися філософствування, Гайдеггер закладає основи новітньої онтології.

Виносячи на Цолліконівських семінарах питання аналітики Dasein, Гайдеггер зазначав, що «Dasein — аналітика, висловлюючись дуже формально, є онтологією певного роду. Оскільки ж вона є тією онтологією, яка опрацьовує фундаментальне питання про буття як буття — вона є фундаментальною онтологією. Звідси, знову стає оче­видним, яке непорозуміння виникає, коли «Буття та час» розуміють як антропологію» [75, *89 ].*

Феноменологічна теза Гуссерля — «До самих речей» трансфор­мується у Гайдеггера в методологічну визначеність екзистенційної он­тології — «Онтологія можлива лише як феноменологія» [133, *48].*Аналітика Dasein виробляє буттєві структури його існування. Людське буття взагалі «розуміється як Dasein і притому у виразній відмінності від визначення людини як суб'єктивності та трансцендентальної Я-свідомості» [75, *87].*Отже, феноменологічна методологія трансфор­мується крізь призму проблем, які постали перед екзистенціалізмом. Творча здатність уяви покладає у свідомості символічно вибудовану предметність. Сила ж уяви виявляється у здатності до покладання смислового рівня предметності та його витлумачення: «Оскільки сло­вом річ у термінологічному вжитку європейської метафізики іменується те, що взагалі та будь-яким чином є, остільки значення іменника «річ» змінюється відповідно до тлумачення того, що є, тобто сущого" [70, *227).*

Для екзистенційної онтології принципового значення набуває розрізнення понять «буття» та «бування». Бування становить плинний континуум зовнішньої щодо екзистенції людини реальності. Інтен-ційна спрямованість свідомості конституює цілісність буття, яке, у свою чергу, надбудовується як духовне утворення над конечним існуванням єства людини у плині природного бування. Ця антропо­логічна за своєю суттю теза формулюється Гайдеггером у неявній формі — буття являється як буття-бування, а наукою про «буття-бу-вання є онтологія» [133, *50].*

Еволюція концепції Гайдеггера від феноменології до герменевтики становить методологічне тло осягнення його онтологічного вчення. Пе­реорієнтація з феноменології на герменевтику пояснюється потребою у герменевтичному поясненні буття «як можливості екзистенції» [133, *50].*Гайдеггер уводить і природний план як «онтичну» передумову здійснення історичних можливостей. Отже, на відміну від антропології Шелера, яка виходить з конструктивного аналізу духу й матерії, лю­дини і Космосу, книга «Буття та час» була задумана у вигляд! «герме­невтики наявного буття як аналітика екзистенції» [133, *53].*

Екзистенційна тематизація логосу, як мовної сутності, теж іде у напрямі пошуків інтерпретації основних значень існування людини в його прообразах — екзистенціалах. Виходячи з того, що цілісність людського буття в європейській культурі вже втрачена, то, за Гай­деггером, втрачено й античний взірець людиномірності буття. Цей не-гативістський песимізм докорінно відрізняє екзистенціальні концепції від філософської антропології, яка послідовно виходить із прота-горівської тези про людиномірность усіх речей.

На думку Гайдеггера, вся філософія античної доби надає логосові раціоналістичного тлумачення в його різноманітних значеннях — розум, закон, судження, поняття, визначення, основа, відношення. У су­часній лінгвістичній філософії цей підхід репрезентовано у новітніх те­оріях судження. Не випадково сучасні дослідники проводять прямі па­ралелі між лінгвістичними пошуками Гайдсггера та Віттенштейна [50]. Гайдеггер, на відміну від позитивіського розуміння істини (відповідника логічним процедурам верифікації та фальсифікації), за­лучає такий людиномірний дериват істини, як правда. Феномено­логічний опис Dasein постає як мова в її гермсневтичній інтерпретації «апофатичного речення правди» [133, *46].*

На наш погляд, слушно звернути увагу на те, що книгу «Буття та час» передбачалось видати у двох томах. 1927 р. світ побачив тільки перший том. Його зміст становила інтерпретація Dasein на основі експлікації часу як трансцендентального горизонту в питанні про бут­тя. Другий, так і не виданий, том залишився у вигляді нереалізованої програми дослідження основних шляхів феноменологічного опису історії онтології у світлі проблеми часу. Завершуватися видання мало історико-філософським екскурсом, в якому передбачався порів­няльний аналіз кантівського вчення про категоріальний схематизм з онтологічною функцією cogito sum Рсне Декарта та пошуком порівнянь між феноменологічним базисом й античним розумінням он­тології.

У першому томі заслуговує на увагу малодосліджене визначення предметної сфери екзистенційної аналітики буття шляхом обмеження її у «відношенні з антропологією, психологією і біологією» [133, *53].*Застосовуючи феноменологічну редукцію щодо оптичних, або, як їх ще називають, зовнішних проявів людського буття, Гайдеггер зосеред­жує увагу на виявленні сутності наявного буття людини, яка «полягає в її екзистенції» [133, *56].*Окрім гермсневтичного розуміння екзи­стенції, як справжньої, але історично відчуженої сфери внутрішнього життя особистості, дається також суто феноменологічне визначення буття, яке «конституюється з можливих проявів ідеї екзистенції» [133, *58 ].*Отже, екзистенційна аналітика опиняється перед подвійним за­вданням — герменевтичним тлумаченням екзистенції, як відмінної від природи сфери буття, та феноменологічним описом інтенційно схоп­леного ейдетичного горизонту свідомості. За Гайдегтером, вона не спрямована на фіксацію тілесних і психічних проявів людського бут­тя — їх вивчають антропологія і психологія. Екзистенція обмежена лише існуванням людини. Першим щаблем його осягнення є рівень творчої уяви.

Виходячи з цих засад, Гайдеггер цікавиться проблемою прояву соціокультурного часу в свідомості людини. Вище досягнення феноме­нології до Гайдсггера полягало, з одного боку, у дистинкції на простір і час онтичннх явищ неживої природи і живих тіл, а з іншого — у просторово-часовій цілісності (raumzeitlichkeit) ментальності людини, в сфері якої «конституюється особисте Я, і цим воно передує рефлексії» [138, *352 ].*Гуссерлю притаманне симетричне уявлення просторово-ча­сової опозиції: і простір, і час виступають як рівноцінні елементи ка­тегоріальної пари.

У Гейдеггера простір уже не постає як складова категоріальної опо­зиції «простір — час». Тому екзистенція структурується лише на тем-поральній основі. «Турбота» є тим з екзистенціалів, який має репре­зентувати часову тривимірність людського існування. Екзистенційна аналітика Гайдеггера бере сьогодення як вихідний параметр Dasein. У бутті виявлено дві похідні екзистенції — ідею екзистенції та її бу­денні прояви. Означена тільки артиклем «das» — «воно» — пе­ресічність повсякденних проявів наявного буття стоїть на перепоні адекватному осягненню екзистенції, яка водночас і відкрита буттю, і здатна у трансценденції виходити за його межі.

Щодо буття-в-світі, то цей вихідний вимір людської екзистенції підкреслює нерозривну вкоріненість людини у сьогоденні. Він уособ­лює античний арістотелівський етос, прагматику якого він протистав­ляє когнітивному трансценденталізмові феноменології Е. Гуссерля. Цей темпоральний модус в екзистенційній філософії не тільки фундує пізнавальне ставлення людини до світу, він також є визначальним чинником природи людини.

14\*

Високо оцінює спрямованість молодого Гайдеггера на плине розрізнення явища і реальності, побіжного опису феномена і глибинну аналітику його внутрішньої природи відомий американський філософ Р. Рорті: «Цю полеміку ранній Гайдеггер, подібно Дьюї, будує на твер­дженні про первинність світу (Welt) по відношенню до дійсності (Wirklichkeit), підручного (Zuhanden) відношенню наявного (Vorhanden) і тлумачення (Auslegung) щодо судження (Aussage). Як­що читати розділи 31—33 «Буття та часу», то можна помітити, що Гайдеггер робить теорію інструментом практики. У судженнях він ба­чить інструменти людського проекту» [51, *133—134].*Звичайно, роз­гляд Гайдеггера в одній площині з Дьюї, як на нашу думку, є цікавою авторською гіперболою, але прагматичне відчуття пружного пульсу життя не зраджує автора «Буття та часу». Автентичною, гадаємо, є оцінка темпоральної структури в-світі-буття Людвігом Бінсванґером, який наголошує на введенні її до психоаналітичного дослідження ти­пології переживань та образу світу пересічної людини, яка існує поза світосприйняттям інтелектуальної еліти. Саме орієнтація на масо-подібність екзистенції становить той гуманістичний потенціал, із засад якого ведеться аналіз до- та позанаукових форм Dasein [94, *16 ].*

Буття-упередження, як проективне винесення екзистенції у май­бутнє, підкреслює ситуаційну багатовимірність людського існування. Гайдеґгер зважає на здатність індивіда завдяки пам'яті та уяві вільно переміщуватися по темпоральній школі екзистенції. Скажімо, яскраві спомини дитинства здатні так само актуалізуватися в інтенційному акті свідомості, як і переживання невідворотності смерті у майбутньо­му. Темпоральна цілісність буття відтворюється завдяки проективності буття-упередження.

Як чинник людської природи здатність проектувати екзистенцію у майбутнє є тим цілющим джерелом, з якого життя набирає сил. На думку Гайдегтера, сила життя індивідів є похідною від здатності уяви повноцінно відтворюва.и образи минулого та майбутнього. Цей, запо­зичений з платонізму мотив мемнезису — згадування душею свого ми­нулого життя — наповнює змістовним міфологічним контекстом індивідуалістичний монологізм самовираження екзистенції. Тому ре­альність екзистсиційного буття завжди буде більшою, ніж, скажімо, усвідомлення історичності людського буття, або відчуття природного стану людської тілесності. Пронизуючий людське існування страх, як наслідок закинутості у жорсткі, відчужені від справжньої екзи-стенційної комунікації відносини індивідів в їх бутті-в-світі, певним чином компенсується завдяки цій можливості реалізувати свою екзи­стенцію у майбутньому. Даний темпоральний модус визначає таку важливу ознаку людської природи, як відкритість, незавершеність проекту людського існування не тільки в часі, а й у сутності людини.

У Гайдегтера проективна здатність екзистенції набуває двоякого тлумачення. Феноменологічний підхід розглядає цей темпоральний модус у контексті утопізму, притаманному людській природі. Ілюзія утопічного позбавлення від відчуження супроводжує людину протягом усієї історії світової цивілізації. Філософські ремінісценції цієї теми представлені у стоїчному філософствуванні на самоті, у дусі Марка Аврелія, які є інституйованою гуманістичною традицією, що дає змо­гу, хоча б подумки, зглянутися над недолею людського існування. Гер- • меисвтичне тлумачення релятивізує сутнісний зміст природи людини. Герменевтика тяжіє винятково до ситуаційного контексту тлумачення екзистенції як того, що завжди вже не є. Поміщена між миттєвостями «вже не є» та «ще не с», екзистенція сприймається лише у перетині з несправжністю людського буття. У цьому темпоральному модусі рельєфно відображене переосмислення шелерівського уявлення про пануючу гармонію людського мікрокосму (екзистенції) з макрокосмом (Всесвітом). Гуманізм екзистенціалізму полягає у тому, що цей на­прям на боці самотньої, відчуженої людини, якій він залишає останній шанс — мужньо коритися власній долі та стоїчно зносити незгоди жит­тя.

Третій темпоральний модус визначається у відношенні до світу предметності. Значуща для існування людини предметність є визна­чальним чинником її особистого життя. «Підручні» — так називає Гай­деґгер предмети побуту та знаряддя праці — протистоять наявності світу техніки, відчуженого від людського виміру. У Німеччині Гай­дегтера, окрім його внеску в екзистенційну філософію, вважають ще й фундатором філософії техніки [91}. Екзистенційна критика технок­ратизму Виявилася ефективною контраверзою до біологічної апології техніки у соціальній антропології Арнольда Гелена. Гайдеґгер обстоює втрачене у сучасній цивілізації античне розуміння techne. Його кри­тика сучасної системи цінностей, цілком орієнтованої на техніку, значно вплинула на дослідження генези технічних наук Дессауера, а також на критичне осмислення проблем техніки Ґ. Маркузе та на фор­мування філософії комунікативної дії Ю. Габермаса.

У невеликих роботах «Die Technik und die Kehre» та «Frage nach der Technik» Гайдеґгер веде полеміку з поширеним поглядом на техніку як сферу застосування досягнень науки і висуває тезу про за­початковане в часи Відродження розуміння техніки як сутності науки. Серед численних дослідників поглядів Гайдегтера звернемо увагу лише на дві крайні точки зору. На думку фрідріха Раппа, метафізичну інтерпретацію техніки варто доповнити «філософським аналізом, менш абстрактним, ніж буття сущого. Конче потрібен такий рівень дослідження, який поєднував би безпорадне споглядальне «пригаду­вання» сущого з бездумним практицизмом технічної діяльності" 147, *31).*

З пієтетом аналізує його філософію техніки Вітторю Гьосле, за­значаючи, що де Гайдегтера техніка оцінювалась, по суті, позитивно у контексті філософії культури, або філософії історії. Від Ф. Бскона до О. Шпенілера суспільна думка розглядала її як одну з вищих цінностей європейської культури, але як проблема філософської ант­ропології техніка опинилася десь на другому плані. Гайдеґгер перший побачив у техніці загрозу для людини. Проте зробив цю ситуацію про­блемою не антропології, а метафізики, яка має «сутність сучасної техніки за значну зміну в інтерпретації світу та способі спілкування з ним» [77, *145].*

|  |
| --- |
|  |

Антропологічний підхід, на думку Гайдеґґера, обмежується тривіальним питанням — що стоїть за технікою? І такою ж відповіддю — людина. Суто інструментальний чи антропологічний підходи до техніки висвітлюють лише зовнішний бік цього складного явища. Тому тільки метафізика зберігає шлях до осягнення сутності техніки, яка визначається «долею (Geschick), тобто тим, що консти­туює різні способи відкритості, або інакше, різні форми відношення людини до істини. (...) Шанс на свободу існує для людини лише тоді, коли вона уважно прислухається до долі. (...) Загрозу з боку техніки Гайдегтер бачить не в появі машин, здатних завдавати смерть. Загроза значно більше зачіпає саму сутність людини» [77, *¡42—143].*Як ба­чимо, для Ґьостле філософія техніки Гайдеггера — це не анемічні ру­дименти платоністичного мислення, а самобутня мова, втаємничена у загадки буття, з допомогою якої встановлюється невтішний діагноз хворої європейської цивілізації.

Однією з визначальних ознак екзистенційної онтології є її нега-тивістське вирішення проблеми буття. Інновація Гайдеггера полягає в тому, що сутнісний вимір існування людини вбачається у Nicht — «ніщо». У метафізиці Нового часу смерть розумної істоти, а саме так визначалась людина, розглядалась як щось зовсім стороннє їй, існуюче об'єктивно поза і незалежно від неї. Навіть у XX ст. цей стиль мис­лення відтворюється, скажімо, у проблемі медичного безсмертя люди­ни, яка постає у геронтології, тоді як в екзистенційній філософії усвідомлене людиною, смертною за своєю суттю, переживання самої невідворотності смерті становить глибинний смисловій підмурівок її існування саме тому, що кожне індивідуальне життя закінчується смертю. Тобто кінцем екзистенції є смерть, яка перетворює людину на «ніщо». Ця спрямованість існування людини в ніщо відтворює при­таманне винятково людині «розуміюче» ставлення до буття.

Історико-філософський досвід вирішення проблем онтології, за Гайдегтером, приводить до основного питання метафізики: Чому вза- , галі існує сутнісне і немає багатоманітності небуття? Від часів Лейбніца ця проблема межових визначень сущого постала перед європейською філософією в усій її актуальності. Вивчаючи досвід ре­флексивної філософії онтологічного обгрунтування суб'єктивності, Гейдеггер дійшов висновку, що всюди вона тлумачить сутнісну приро­ду «ніщо» як «для-себе-мислиме». Екзистенційна онтологія зміщує на­голос з традиційного визначення на нове тлумачення «ніщо» як «для-себе-існуюче». Нове визначення відтворюється у відношенні до пред­метності буття аналогічно тому, як індивідуальне Я ідентифікує себе як Nicht-Gegenstande — «не-предметність». Визначене таким чином існування людини становить межу в екзистенційній онтології між змістом відношення буття і «ніщо», з одного боку, та методами побу­дови онтології — з іншого. Цей поділ між предметом і методом було введено Бергсоном та Дільтеєм щодо персоналізму й усіх тенденцій у філософській антропології.

Маніфестоване у «Бутті та часі» подолання філософської антропо­логії викликало більш ніж стриману реакцію філософської громадсь­кості Німеччини. У такому масовому виданні, як «Німецька літературна газета» за 1930 р., імітуючи гайдегтерівську термінологію, рецензент зазначав, що екзистенційна онтологія у ставленні до антро­пології «не-розуміє-саму-себе» 1137, *1068].*Природно, Гайдегтер на­магався поглибити власну концепцію людини. Свідченням зближення з антропологічною проблематикою є присвята Максу Шелеру книги «Кант і проблема метафізики». Звертаючись до філософської спадщини Канта, а саме до його славнозвісних питань — Що я можу знати? Що я можу робити? У що мені варто вірити? — Гайдегтер вважає слушним доповнити їх питанням Е. Кассірера: Що таке людина? Запропонована тавтологічна дефініція — антропологія — це знання про людину — наповнюється складним тлумаченням людини як «тілесно-душевно-духовної сутності», яка у своїх межах має визначити всю природу лю­дини [132, *¡88].*У сутнісний план екзистенції вводяться притаманні тільки їй виміри існування як «того-що-вже-відбулося» та «того-що-ще-не-відбулося».

З'ясуванню відношень між філософською антропологією та екзи-стенційною онтологією присвячено дослідження з історії європейського нігілізму, яке увійшло до його книги «Ніцше». Тут наведено стислий виклад попередніх досліджень, які відзначаються: 1) способом, який людина як людина є самою собою; 2) проекцією сущого на буття; 3) обмеженням природи істини сущого; 4) тим, звідки людина щоразу отримує і визначає міру істинно сущого [71, *262 ].*

На тлі широкої історико-філософської перспективи також розгля­нуто найбільш яскраві персонали — Протагор, Декарт та Ніцше. Про­логом до екскурсу в історію екзистенційної онтології стає герменевтич-не тлумачення відомого вислову Протагора — людина є мірою всіх речей, сущих — що вони існують, не сущих — що вони не існують. У дусі наведеної схеми софістика, в тому числі й учення Протагора, інтерпретується як різновид античної онтології. Софістичне розуміння буття виділяє у ньому «присутність» та «непотаємність» (алатею). Мірою присутності та непотаємності є людина — гармонійне поєднання макро- і мікрокосму. Метафізика Декарта як виразника он­тології Нового часу сутнісно далека від античності. Тому при повер­ховому розгляді проблеми існує загроза підмінити автентичне тлума­чення протагорового вислову (з притаманним йому «техне» — спе­цифічним стилем античного мислення) картезіанським методо-логізмом і виведенням існування з мислення.

Непересічним внеском Декарта в онтологічну проблематику є ро­зуміння сущого, в основі якого лежить «subjectum». Справжнім суб'єктом метафізики Нового часу стала людина з її дуалізмом душі та тіла. її мисляче Я — Cogito — набуло субстанційного визначення. На місце середньовічного розуміння свободи (з його невід'ємною вірою у чудо одкровення та спасіння душі у потойбічному світі) прийшло раціоналізоване уявлення про ступінь свободи тіла у природному кон­тинуумі, який було задано системою математичних координат.

Когнітивний раціоналізм опису природних явищ доповнюється тріумфом чуттєвості з її нестримною сваволею, яка рвала пута релігійно підпорядкованої моралі середньовіччя. Завдяки герменевтич-ному тлумаченню Гайдеггер повертає декартову тезу «Я мислю» у до­бре розроблену ним екзистенційну проблему — «що таке мислення?» Потім, у контексті онтологічної проблематики простежується перехід до сфери рефлексійної філософії, яка трансформує картезіанське Cogito в уявлення, що «свідомість людини є, по суті своїй «са­мосвідомістю» [71, *277].*У подальшому Гайдеггер переводить розгляд цієї проблематики в ірраціоналістичний контекст, який відповідає ду­хові екзистенційного філософствування, котре виходить не з раціонального «Я мислю, отже, я існую», а з чуттєвого — «я уявляю, отже, я існую».

Новітні досягнення у розвитку онтології Гайдеггер пов'язує з філософією Ніцше, в якій буття розглядається в аксіологічному кон­тексті — як цінність. Не приховуючи власних симпатій перед філософією життя, Гайдеггер мусить визнати, що у відношенні до Де-карта онтологічна позиція самого Ніцше складається з хибних інтерпретацій та глибоких прозрінь. Виходячи із засад психологізму, Ніцше вважав, що теза Декарта є лише різновидом наукової гіпотези, яку було висунуто для отримання «відчуття сили та впевненості». Тоб­то картезіанський суб'єкт онтології та гносеології трансформується у суб'єкт праксеології й волевиявлення: «Для Декарта, — зазначає ек­зистенціаліст, — людина є мірою сущого у смислі наміру зробити своє уявлення всеосяжною достовірністю. Для Ніцше діло людини — втілення волі до влади — є не тільки уявлення, а й способом форму­вання світу» [71, *305].*

Праксеологія Ніцше органічно випливає із світоглядного уявлен­ня — нової для філософії того часу форми духовного освоєння світу. Зосередивши увагу на елітарній концепції надлюдини, Ніцше, гадає Гайдеггер, упередив тотальне нівелювання особистісної сфери у сере­дині XX ст. Започаткована у філософії життя переоцінка цінностей, як своєрідний інтелектуальний суд над «знелюдненим» світом, на­прикінці XX ст. вилилась у передбачену Ніцше боротьбу за світове панування між філософськими вченнями, які забезпечують людині ме­тафізичну компетентність, з допомогою якої світ осягається як ціннісна цілісність.

Висновком з аналізу попередніх учень є визначення питань щодо з'ясування істинно сущого. До таких Гайдеггер зараховує самоуособ-лсння людини серед сущого, автентичність витлумачення істини су­щого, визначення і визнання міри (критерію) істини сущого. Сама на­явність цих інваріантів свідчить, що людина в усі часи «залучена» до онтологічного вирізнення параметрів буття, вона сама с відмінністю.

Більш того, «філософська і світоглядна метафізика живиться енергією цієї відмінності, тримається у її силовому полі і вважає власним пра­вом говорити та судити про сутність сущого» [72, *307].*

У пізній період творчості Гайдеггера турбує доля людини, проте він ухиляється від розгляду її у площині праксеології, як то, скажімо, робив Ніцше або Сартр. Ці відповіді він шукає у слові, тлумачачи мову як «дім буття»: «Мова під тиском новоєвропейської метафізики суб'єктивності безупинно випадає зі своєї стихії. Мова вже не виказує нам своєї суті: того, що вона — дім буття. Мова, навпаки, піддається нашій волі та активності, тому послуговує лише знаряддям нашого па­нування над сущим» [72, *316].*Тобто до екзистенційного вирішення проблем гуманізму він підходить не праксеологічно, а герменевтично. Людина, яка у ситуації духовної кризи повоєнної Європи опинилася перед спокусою «публічності» та неміччю «приватності», на думку Гайдеггера, має відкритися до вимог буття — «тільки так слову знову буде подаровано безцінність його єства, а людині — кров для існування в істині буття» [72, *319].*

Це герменевтичне ухиляння від актуальних проблем сьогодення не було підтримане новою повоєнною хвилею німецьких демократично настроєних філософів. Зокрема, Габермас та Фаріас вважають, що за «захисною реакцією» Гайдеггера проглядає «грубий антиамериканізм, відраза до азійського, боротьба проти загрози латинізації греко-ні-мецької сутності, ксенофобія та сентиментально-ліричне оспівування батьківщини — ці похмурі елементи пангерманського націоналізму, які передували Першій світовій війні, зберігають ту саму карбуючу силу, чи виступають вони в оголеному вигляді, чи накидають на себе гельдерлінові шати» [69, *349—350 ].*

Щодо мови, то саме це у різкій формі також критикує Теодор Адорно, аналізуючи низку визначень людини, наведених Гайдеггером у праці «Про гуманізм», і зазначає, що проблема екзистенції введена Гайдеггером в особливий ступінь мовної манери, яка є різновидом про­фесійного арго — філософського жаргону. Амбіційні проекти Гай­деггера щодо злиття феноменології та герменевтики на основі цього жаргону та створення на його засадах онтології Dasein у другій поло­вині XX ст. були розвінчані та артикульовані у стильовому відношенні, прийнятному для професійної філософії. Тобто реальний зміст філософських проблем нарешті набув нормального вираження. Жар­гон, як обернена форма мови, нездатний своєчасно та адекватно реа­гувати на зміни. Адорно наголошує на небезпеці «невідповідності жар­гону реаліям сучасного гуманізму», значний вплив на формування якого справило вчення Гайдеггера. Якщо перевести жаргон, як особ­ливе інтелектуальне відношення до дійсності, у форми ідеології, то він постає як скепсис, що обґрунтовує «ніщо» негативного філософству­вання, яке сприяє руйнації ціннісних форм гуманістичної традиції.

Як слушно зазначив Мартін Бубер, близько знайомий з Гай-дегтером, «хоча сам Гайдеггер не вважав своє вчення філософською антропологією і не бажав, щоб вона розглядалася у цій якості, нам треба все ж оцінити ступінь істинності та узгодженості її антропо­логічного змісту, адже це вчення розробляє конкретність людського життя, яке становить предмет філософської антропології. Іншими сло­вами, всупереч загальному смислові вчення ми повинні піддати його критичному аналізові як внесок у спробу вирішити антропологічне пи­тання» [9, *¡18].*

На противагу усталеним онтологічним уявленням філософії свідомості Гайдеггер як екзистенційний мислитель переглянув уявлен­ня традиційної метафізики про онтологію як наріжну підвалину філософського знання. На різних щаблях творчої еволюції він звертав­ся і до феноменологічного опису екзистенціалів Dasein, і до герменев-тичного розуміння мовних проявів буття. Досвід цих методологічних пошуків згодом визначив основні напрями німецької філософської ан­тропології другої половини XX ст. Проте інноваційні визначення Гай-дегтером предмета та методу екзистенційної онтології залишилися у річищі суто філософського європейського мислення. Відділити гу­маністичний зміст екзистенційних ідей від елітарно-езотеричного сти­лю німецької університетської екзистенційної філософії спромоглися французькі та іспанські екзистенціалісти. Звернувшись до найширшо-го громадського загалу вони трансформували екзистенціалізм у демок­ратичну за змістом парадигму повоєнної світової гуманістичної думки.

# Антропологія французького екзистенціалізму

Після Другої світової війни центр гуманістики змістився від ні­мецької екзистенційної філософії до французького екзистенціалізму. Сам термін екзистенціалізм асоціювався з демократичним стилем мис­лення французьких філософів, які відмовилися від важкого, понятійно ускладненого викладу академічних за духом творів К. Ясперса та М. Гайдегтера і, активно використовуючи засоби мистецтва, літерату­ри та масової інформації, звернулися до щонайширшого загалу різних верств Західної Європи. Відкритий дух філософствування теоретиків екзистенціалізму, швидко поширившись в усьому світі, зробив зворот­ний вплив на німецьку екзистенційну філософію, активізувавши про­цес так званого її «позитивного» подолання.

Ж.-П. Сартр досить іроніино реагував на зрослу популярність екзистенціалізму, який, ставши філософською модою, чимось на зразок авангардизму у живописі, втратив первісне суто теоретичне значення. Філософ змушений був дати нове визначення екзистенціалізму, поклавши в основу ставлення його представників до релігії: «Існують два різновиди екзистенціалістів, по-перше, це християнські, до них я відношу Ясперса та Ґабріеля Марселя, який сповідує католицтво; та, по-друге, екзистенціалісти-атеїсти, до яких належить Гайдеггер і французькі екзистенціалісти, у тому числі я сам» [56, *321].*

Наведена Сартром дефініція справедлива лише почасти. Скажімо, Гайдеггер пройшов складний шлях еволюції від ревносного католика до віри в античного Бога. На цю еволюцію релігійного світогляду вка­зує Юрген Габермас [69, *327—353].*На наш погляд, близька до Гай­дегтера і світоглядна позиція Альбера Камю. Його університетська дипломна робота «Християнська метафізика та неоплатонізм» визна­чила коло проблем, які вирішувалися в його подальшій творчості. Окрім живого інтересу до метафізики, теології та античності, Камю, як і Гайдеггер, сповнений песимізму у погляді на повсякденне існування людини, так само апелює до міфу як універсального масш­табу людиномірності буття, проте йому чуже відсторонене споглядан­ня колізій людської долі.

Завдяки есе «Екзистенція та об'єктивність» (1925) і книзі «Ме­тафізичний щоденник» (1927) Ґабріеля Марселя (1889—1973) Франція зберігає пріоритет країни-фундатора екзистенціалізму. У 1928 р. Марсель приймає католицтво і у своїх подальших творах вис­тупає як релігійний мислитель. У книгах «Буття та володіння» (1935), «Homo viator» (1945), а також у п'єсах «Іконоборець» (1923), «Розко­лотий світ» (1933) постає образ людини як мандрівника, приреченого на поневіряння у цьому світі. Цей образ органічно вписується у томістську ієрархію цінностей і містить подвоєння екзистенції на суто індивідуальний рівень існування (existencia) і рівень присутності бо­жественного в людині (presencia). Після офіційного визнання > папській енцикліці «Humani generis» екзистенціалізму як вчення, не­сумісного з томізмом, Марсель зараховує себе до послідовників сокра­тичного філософствування у дусі «християнського сократизму». При­наймні у цьому дусі витримано його двотомну книгу «Таїнство буття» (1951). Релігійно орієнтований екзистенціалізм представлено проте­стантською діалектичною теологією — К. Барт, Р. Бультманн; екзи-стенційним іудаїзмом — М. Бубер; Ґ Марсель сповідує католицький варіант екзистенціалізму.

Як релігійний мислитель, Марсель вбачає основну загрозу у витісненні філософської та теологічної думки на узбіччя пануючої кар­тини світу. У статті «Версія конкретної онтології» він закликає нагаль­ним чином протидіяти тяжінню філософської думки до об'єктивізації, бо це веде до її теоретичного виродження. У конструктивному плані це означає заклик до створення антисцієнтичного вчення, здатного протиставити свої цінності науковій картині світу. При реалізації цього задуму в духовній сфері розрізняється «мисляча думка» — la pensйe pense та «думка мислима» — la pensйe pensante, тобто думка, в якій істину вже об'єктивовано. Джерелом засилля об'єктивованої думки Марсель вважає ідеалізм гегелівського та лейбніцівського ґатунку, з характерною для них гносеологічною інтенцією. Тому перед філософією постає єдиний плідний шлях, який на його думку, полягає у спробі піднятися над обмеженістю суб'єктивно-об'єктивного відно­шення і досягти мислительської єдності поза понятійним виразом істини в її антиномічному протиставленні «проблеми» й «таїні».

Шукаючи чуттєво-образні виразники екзистенційного мислення, Марсель визначає проблему людини у ситуаційному контексті людсь­кого існування, як те, що «при зустрічі перегороджує мені шлях» [168, *100].*Вдаючись до опису суб'єктивних вражень, він зазначає — я підхожу до неї, я прагну розглядати її об'єктивно, як таку, що пере­буває поза мною, незалежно від мене. Проблема знаходиться у сфері логічного, тоді як «таїна, з одного боку, є дещо, що захоплює мене самого, і сутність чого, отже, не може в цілому постати переді мною. У цій царині межа між в-мені переді-мною ніби втрачає своє значен­ня» [168, *100].*Метафізика, за Марселем, — це вчення, істотну час­тину якого становить онтологія «таїни». На противагу природничо-на­уковому мисленню, Марсель тлумачить екзистенційну думку як «ре­флексію, вплетену в таїну» [168, *26].*

Фундаментальна онтологічна вкоріненість таїни звернена до світу особистості. Екзистенційна рефлексія веде до осягнення межі зіткнення людської думки і «потойбічного», підносить думку до над-раціональної єдності суб'єкта й об'єкта, яка тьм'яно відображується в образах, поняттях і словах. Істина, що осягає людину в цьому сход­женні у світ горніх цінностей, не потребує доведення — вона є «опо­середкованою безпосередністю». Причетність до онтології таїни просвітлює особистість.

Хоча Марсель свідомо виходить із феноменологічного вчення про інтенційність свідомості, проте у центрі його уваги постає емоційна інтуїція: «Моє мислення бере свої витоки у почутті» [169, *561 ].*Пере­буваючи загалом у річищі картезіанської орієнтації, він трансформує декартове «Я мислю» в екзистенційне «Я відчуваю». Світ, який про­тистоїть суб'єктивній перцепції, постає перед людиною через сприй­няття конкретної істини. Вимога конкретності екзистенції означає, що одиничне набуває визначення всезагальної універсальності.

Інтерсуб'єктивність, на думку Марселя, мас заступити місце уста­леного у метафізиці опису уречевлених відносин. Предметом нового типу філософствування мас стати не традиційна рефлексія над відношеннями «Я — суб'єкт», «Я — об'єктивоване», а відношення суб'єкта до суб'єкта. Проте для Марселя суто гносеологічне визначення є недостатнім. Його думка розгортається у сфері буття персони і визначає свій предмет як відношення «Я» до «Ти», визначальною ка­тегорією якого стає «презенція».

Персоналістська семантика презенції однаково зберігається і коли ми розглядаємо існування індивіда, і коли йдеться про Боже буття. Відношення Христа до світу — це любов. У світлі християнського вчен­ня про дієву любов як визначальний спосіб життя людини на місці причинно-наслідкової детермінації опиняються повсякденні мо­дифікації прояву любові: віра, прихильність, вірність, відповідаль­ність, повага, послух, відкритість. Так витлумачена інтерсуб'єктив­ність задає визначальну онтологічну шкалу цінностей, вихідним для якої стає «бути — це перебувати у стані любові». Саме цей контекст надає нового значення «Ти», яке філософ відрізняє від об'єктивованого «Він». Саме інтерсуб'єктивність задає комунікаційний механізм міжособистісного спілкування, вищій прояв якого становить прилучен­ня до «абсолютного Ти» — Бога. Отже, напружена драматургія екзи-стенційної думки філософа розгортається між полюсами божественно­го і тварно-предметного вимірів буття. Зазначена комунікативна структура має трансцендентний характер, який випливає з природи таїни, проте саме вона надає досвідно-трансцендентального характеру її основному функціональному призначенню — визначати основні цінності міжособистісного спілкування «добірної», як для Марселя, ча­стини людської спільноти — братів і сестер у Христі.

Керуючись приписом практичної філософії християнства — imitatio Christi — наслідування Христу, його страстотерпінню та актом свідомого прийняття Божої волі, Марсель створює систему цінностей, яка стала б духовним притулком сьогоденної людини. Скажімо, про­блема відповідальності, розглянута у контексті Святого Письма як співвідношення відповідальності Бога-батька за Бога-сина, втрачає су­то теологічні риси і тлумачиться як проблема відродження невпинного діалогу поколінь. Благо кожної людини вбачається у свідомому при­лученні до християнської традиції. Це єдиний вибір, як вважає Мар­сель, на користь не тільки спасіння власної душі, а й персоналістських цінностей, через які власне, адекватно репрезентується Божа пре­зенція.

Філософ не обходить актуалізованого у психоаналізі відношення «бути», «мати», «володіти». У контексті свого дослідження він розгля­дає цю проблематику у двох основних вимірах «буття — володіння» та «буття — втілення». В основу понятійної дистинкції покладено відому онтологічну конструкцію: мати і володіти — це відносини уре­чевленого буття, тоді як бути — невіддільне від мене. З позицій кри­тичного переосмислення досвіду попередньої філософії «втіленого» Марсель розглядає вихідну тезу матеріалістичної антропології Фейербаха: бути — це означає бути тілом. Полемізуючи з ним, він зазначає, що тільки у суто натуралістичній редукції «Я» постає вторинним. У масоподібній пересічності самоідентифікації людини сучасного європейського суспільства відношення до тіла є лише одним із багатьох відношень, вищі сфери яких оповиті таїною. Приєднуючись до афори­стичного стилю викладу Фейербаха, Марсель заперечує йому: «Я» — це не тільки моє тіло, а й «моє життя». Не щось предметне, що чекає на об'єктивне пізнання, а відкрите у своїй плинності для суб'єктивного переживання, вольових рішень і дій.

Втілення означає таку модифікацію існування людини, яка б зня­ла з людини виснажливий вибір між душею і тілом. Оскільки і «світ», і «душа» ще від часів Канта тлумачаться як трансцендентні поняття, то ставити людину в ситуацію вибору поміж ними не тільки безглуздо, а й жорстоко. Сам Марсель у суто філософському вжитку схиляється до визначення душі не у метафізичному кантівському значенні, а он­тологічно — як чистого буття. Світ для людини, за Марселем, існує лише тією мірою, якою вона входить у відносини з власним тілом. Єдиним критерієм цього відношення є суб'єктивне відчуття — «наскільки мене втілено» [169, *562].*

Духовно-релігійний фон «втілення» орієнтує виступи у публіцис­тиці з критикою самої ідеї соціалізації людини, яка у повоєнний період призвела до ціннісної деградації «людини масової». Марсель проти­ставляє цьому псевдодемократичному концептові людини свій проект. «Людина-віатор» — це особистість, яка прагне розкрити своє призна­чення у суспільстві шляхом поглибленого суб'єктивного відчуття про­цесів власного духовного життя. Людина-віатор живе не оточенням, а надією. «Надія» Марселя постає по той бік об'єктивованого світу з його причинами і законами: її суть полягає у подоланні людиною розпачу від життя на шляху отримання справжньої віри.

Розмірковуючи у статті «До трагічної мудрості та за її межі» (1968) над стрімким розпадом ціннісного ядра людини, незворотним процесом її особистісної децентралізації, філософ розглядає відношення людини до суспільства, техніки, які становлять одночасно і силу й драму існування: «Сьогодні більш ніж сумнівною уявляється здатність люд­ської істоти, якою б вона не була, нащупати, виділити в собі якесь відчутне ядро, котре можна було б назвати сутнісним єством. Маємо визнати, що такого роду заперечення єства стає побічним запрошен­ням до всякого втручання, для різноманітних вторгнень суспільства» [36, *406—407].*

Прагматичним цінностям технократизму, які остаточно підпоряд­кували відносини у соціумі, він протиставляє майже забуте, шановане у філософії і культурі минулого слово «мудрість». Враховуючи по­воєнні реалії Франції — інфляцію, невпинне зростання цін, падіння купівельної спроможності — філософ зазначає, що у зверненні до історії людської думки постають вартості іншого гатунку. До таких він зараховує і мудрість, зазначивши, проте, що вона «метатехнічна, тому що змушує ставити під сумнів технічні прийоми і техніку як таку» [36, *404 ].*Що мається на увазі, коли мудрість стикається з жор­стокістю сьогодення? Філософ задає інший, більш високий вимір буття. В об'єктивній реальності соціуму і техніки метатехніка становить суб'єктивну царину творчих рішень, які не підлягають безпосередньо детермінації «об'єктивного стану речей», а у своєму неповторно-інди­відуальному вимірі визначають науково-технічний прогрес, а відтак і стан суспільних відносин.

Засилля раціонального, або техніки, в екзистенційному плані є оз­накою «нашої фундаментальної незабезпеченості, яка невідступно присутня у нашій свідомості». Такі мислителі Сходу, як Ганді, проти­ставляють йому дієву відмову. У західноєвропейській культурі, побу­дованій на засадах раціональності й технічного прогресу, «відмова від техніки, від світу технічних засобів не йде далі своєрідного інфан­тилізму» [36, *408].*Не витримує критики й технократичний оптимізм Тейяра де Шардена, «надія» якого становить особливий вид містики. Більш близькою до справжнього виміру екзистенції людини, на думку Ґ. Марселя, є філософія техніки Гайдеггера , але й вона, особливо у такій визначній темпоральній рисі його онтології, як zum Tode sein, втрачає міру відношення життя і смерті, яка притаманна мудрості. На його думку, кожний з нас причетний до буття-проти-смерті не тільки завдячуючи інстинктові самозбереження, а й більш глибокому й інтимному сенсі — проти смерті того, кого він любить і хто для нього означає більше, ніж він сам. Отже, людина у Марселя існує — не тільки за своєю природою, а й за «своїм призначенням — «децент­ралізованим або поліцентричним існуванням» [93, *418].*

Філософ впевнений, що у майбутньому контраверза «технократів і статистиків, з одного боку, інквізиторів і катів, — з іншого», зникне, якщо людина прилучиться до ціннісного сприйняття світу «не у вузь­кому сенсі Umwelt (навколишнього світу) або Umgebung (довкілля), а світу, який зачіпає ті глибини нашої душі, куди найкращий психоа-налітик лише прочиняє доступ» [93, *419],*3 наведеного ми бачимо, що й на останніх щаблях творчої еволюції філософ зберігає власну он­тологічну концепцію екзистенції, щоправда, адаптуючи її до реалій сьогодення та обмежуючи античну безмежність проявів любові ін­тимним почуттям до найближчих, любих серцю людей. Можливість реалізації людської надії у майбутньому становить одну з відмінних рис екзистенційної концепції «людини проблемної» Ґ. Марселя. У вітчизняній філософії з'явилися перші розвідки з філософії Марселя, в яких його творчість розглядається у контексті розбудови української духовності |26[.

В англомовному виданні «Філософської енциклопедії» філософськ і драматургічна творчість пов'язується з «трагічним екзистенціаліз­мом». Елітарна спрямованість Марселя до мудрості, її сократівського духу протиставляється егалітарним цінностям праксеологічної спрямо­ваності Сартра. На відміну від темпоральної онтології Гайдеггера, в його концепції екзистенції розглядається буття «Бога як абсолютна презентація» (170, */89].*

У багатогранній творчості Жана-Поля Сартра (1905—1980) про­блема людина посідає чільне місце. Еволюція його філософських ідей, тісно пов'язаних із громадсько-політичною та літературною діяль­ністю, зазнала впливу феноменології Е. Гуссерля, онтології М. Гай­деггера, марксизму та психоаналізу. Сартрові спроби синтезувати оз­начені філософські напрями значно сприяли формуванню теоретичних підвалин екзистенціалізму.

Окрім послідовної антирелігійної орієнтації марксизму та фрейдиз­му, на нього значно впливала й атеїстична традиція Франції, пред­ставлена такими мислителями, як Руссо, Дідро, Вольтер, Гольбах. За­галом французький екзистенціалізм він розглядав як одну з останніх спроб філософської думки XX ст. зробити, виходячи з атеїстичної по­зиції, належні критичні висновки щодо недосконалості релігійного ос­мислення проблеми людини. Однією з хиб релігійного екзи­стенціалізму Ґ. Марселя та К. Ясперса, гадає Сартр, є те, що в їхньому філософствуванні сутність передує існуванню. Уособленням суто релігійного підходу до антропологічної проблематики є відоме філо­софське уявлення про існування «природи людини».

Сартр критикує попередні уявлення про природу людини, вира­жені поняттям «людина», яке безпідставно поширювалось на всіх лю­дей. На його думку, сутність релігійної точки зору, яка протистояла загальній лінії філософського розвитку, починаючи від французьких матеріалістів XVIII ст. і до Канта, полягала у тому, щоб кожну особу розглядати як окремий випадок загального поняття «людина». Тобто вважалось, що в індивідуальному бутті людини реалізуються універ­сальні поняття, зміст яких сповнює еманація божественного розуму.

Сартрова програма знебожнення світу як форми світського звіль­нення людини, перенесена в площину філософських абстракцій, по­стає у вигляді критики гегелівського провіденційного тлумачення історизму та позитивістських уявлень Конта — Спенсера про незво­ротність всесвітньо-історичного прогресу.

Проблема історизму в концепції Сартра розглядається як зітк- . нення реальності з уявою. Уява, спрямована на образ, тлумачиться Сартром у дусі гуссерлівської феноменологічної психології. Із задума­ної ще у довоєнний період книги «Образ», або «Уявні світи» перед війною вийшла лише невеличка психологічна розвідка «Уява» (1936),

і тільки 1940 р. було опубліковане її продовження — «Уявлене. Фено­менологічна психологія уяви». У них розуміння образу подається без удавання до його реконструкції в уяві за аналогією з речами предмет­ного світу: «Чиста та апріорна теорія, — підкреслює Сартр, — пере­творює образ у річ. Тоді як внутрішня інтуїція сповіщає нам, що образ не є річчю» [54, *101*]. Іронізуючи з побутуючої у психології початку XX ст. наївної онтології образу як «недосконалої речі», або ж речі у «мінімальному ступені», він звертається до думки А. Бергсона, який нехтував навіть такою сутнісною характеристикою свідомості, як ре­флексія, для того щоб усунути розбіжність між свідомістю і світом. Бергсон зводить свідомість до психологічного різновиду епіфеноме-нального буття, прояв якого «можна описати, але неможливо поясни­ти» [54, *104).*

Отже, на відміну від Ясперса, який шукав у феноменології мето­дологічні засади для досягнення цілісної картини психічної реальності, Сартр вважає теорію свідомості, не оперту на образ, «хибною пер­цепцією», бо саме «образ, — на його думку, — є певною психічною реальністю, яку неможливо звести до чуттєвого змісту, або конститу­ювати її на основі цього змісту» [54, *105).*Він також вважає, що пси­хологи підходили до образу з ідеєю синтезу, замість того, аби вибуду­вати ідею синтезу із рефлексії над образом. Сартр виступає також про­ти пануючого на той час уявлення про атомістичну будову образу. На його думку, образ органічно входить у потік свідомості лише тоді, коли він сам має синтетичну природу, отже, не є елементом. Головний вис­новок з психологічних розвідок Сартра полягає у тому, що не існує образу в свідомості, як це розуміли до Гуссерля: «Отже, образ є певним типом свідомості, він є «свідомістю про щось...» (54, *115].*Перехід від проблем уяви до загальнометодологічних засад свідчить, що Сартр ос­таточно пристає до інтенційної теорії свідомості трансцендентальної феноменології Гуссерля.

Слідуючи настановам гуссерлівського «епохе» — затримки уваги на істотному, з подальшою процедурою очищення свідомості від неістотного, Сартр вважав неістотним її пластом хибну віру, яку він сподівався подолати засобами філософської рефлексії. Атеїстичні вис­новки Сартра були зумовлені усвідомленням того, що релігійні уяв­лення перетворюють таке сутнісне визначення людини, як трансцен-денція, у зовнішню щодо людини цінність, якій людина має прислу-говуватись і яка розглядається поза ситуацією існування людини. Релігійна екзистенція випадає з контексту свободи і стає похідною від Божої презенції. Радикалізм позиції Сартра полягає у визнанні того, що проблема існування людини має замінити проблему існування Бо­га. Але оскільки реальність людської екзистенції зіткана з пристрастей протилежних, а подекуди і просто несумісних з пристрастями Христовими, то сама ідея Бога, на думку Сартра, веде людину в оманливу царину безплідних ілюзій. Конструктивний прояв свободи людської екзистенції бачиться філософові у свідомій реалізації людиною влас­ного життєвого проекту на засадах атеїзму.

Виходячи з марксистських уявлень про становлення людини у про­цесі соціалізації та антропосоціогенезу, Сартр не поділяє думку про первинність сутності людини щодо її існування. Більше того, він ра­дикально її заперечує: «Людина тому не піддається визначенню, що від початку нічого собою не уявляє. Людиною вона стає лише надалі, причому такою людиною, яку вона з себе зробила сама. Таким чином, немає ніякої природи людини, як нема і Бога, який би задумав цю природу. Людина просто існує, і не тільки такою, якою себе уявляє, але й такою, якою сама хоче стати. І, оскільки вона репрезентує себе і виявляє свою волю уже після того, як почне існувати, то вона є лише тим, що вона із себе робить сама. Це є першим принципом екзи­стенціалізму» [56, *323].*

У власній дефініції людини філософ дотримується темпорального визначення людини, яке у нього склалося під безпосереднім впливом Гайдегтера. Людина, на його думку, це істота, «яка спрямована у май­бутнє та усвідомлює, що вона проектує себе у майбутнє. Людина — це, насамперед, проект, який переживається суб'єктивно (...), якщо існування справді передує сутності, то людина відповідальна за те, чим вона є. Таким чином, екзистенціалізм віддає кожній людині у во­лодіння її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування» [56, *323 ].*Тут ми простежуємо прямі впливи гайдеїтерівського тлума­чення проективності екзистенції: «План, начерк є екзистенційна буттєва влаштованість...» [74, *б.].*Щодо загального поняття людини, то воно, на думку Сартра, має сенс лише тоді, коли людина обирає свій проект майбутнього. У цьому вільному акті екзистенційного ви­бору, «вибираючи себе, — пише філософ, — я обираю людину взагалі» [56, *324].*

Проводячи прямі паралелі між гайдеггеровою онтологією Dasein і власною праксеологічною концепцією, Сартр намагається адаптувати його вчення про екзистенціали людського існування. Зокрема, він, ви­ходячи із соціокультурних реалій свого часу, дає більш екзотеричне, порівняно з гайдеггерівським, тлумаченням «тривоги», «закинутості» та «відчаю». «Тривога» у нього втрачає трансцендентальні визначення і розглядається лише у контексті поведінки людини, як притаманна лише їй відповідальність за інших. У Сартра «турбота» не обмежується сферою свідомості людини, а розуміється у широкому праксео-логічному контексті — як фундаментальна складова діяльності люди­ни. «Турбота», каже філософ, означає лише те, що «людина ... на щось зважилась і усвідомлено вибирає не тільки своє власне буття, бо вона законодавець, який обирає разом із собою і все людство, — тому не може уникнути відчуття повної і глибокої відповідальності» [56, *323 ].*

Щодо «закинутості», то Сартр, на противагу релігійно мислячим екзистенціалістам, не визнає, що людина може сподіватися на отри­мання ззовні, у вигляді знамення Божого, дороговказу для вибору сво­го особистого життєвого шляху. Він також не визнає універсального характеру описаної Ясперсом антропологічної здатності пересічної лю­дини до прояснення змісту шифрів буття. На думку атеїстично мисля­чого Сартра, на сучасну людину «завжди чекає незвідане майбутнє. Але це означає, що людина закинута» [56, *328 ].*На його думку, ніяка мораль не може допомогти людині прийняти рішення у кожній конк­ретній ситуації. «Закинутість» у нього означає лише те, що людина має сама обирати проект власного буття і несе, врешті-решт, за це повну відповідальність. Як ностальгічно зауважує Сартр, відчуття за­кинутості приходить до людини разом із тим почуттям тривоги, яке неможливо забути. Екзистенціал «відчай» у контексті праксеології теж набуває прозорого визначення. Для його автентичного розуміння, на думку Сартра, варто взяти до уваги «лише те, що залежить від нашої волі, або суму ймовірностей, які роблять можливим наші дії» [56, *331 ].*

Розгорнутого викладу антропологічна концепція Сартра набула в його книзі «Буття і ніщо. Нарис феноменологічної онтології» (1943). Основною відмінністю її від екзистенційної онтології Dasein Гайдегтера є звернення до конкретної особистості, з її індивідуальними свідомістю й тілом, з усім розмаїтим спектром відносин з іншими людьми. Істотно відрізняється «Буття і ніщо» від «Буття і час» у тлумаченні феномена. Якщо Гайдеггер прагне описати форми самовиявлення, видимості та прояву феноменів у темпоральному контексті переживання екзи-стенціалів, то Сартр ніби опиняється на роздоріжжі онтологічних тлу­мачень екзистенції. Він безпосередньо звертається до першоджере­ла \_ вчення про сутнісну інтуїцію — Wesenschau Едмунда Гуссерля — і надалі торує власний шлях до феноменологічної онтології. Його тлумачення сущого відмінне від традиції трансценденталізму, яка від часів Канта виходила з основоположного відношення між феноменом і ноуменом. Особливість екзистенційної концепції полягає у тому, що в ній не приймається теза про ноуменальність світу. Отже, поза плинністю феноменів у сартрівській онтології немає нічого. Тому ос­мислення «ніщо» становить надзавдання сартрівського дослідження.

Онтологічна даність постає у сартрівській онтології у вигляді то­ненької плівки «ніщо», яка вирізняє буття-предмет від буття-абсолю-ту. Треба нагадати, що у книзі Гайдегтера «Буття та час» третім і ос­таннім модусом феномена є Erscheinung — проявлення, з якого, влас­не, тільки починається визначення феномена у Сартра: «Якщо сутність прояву (феномена) у проявленні, то цілком правомірно вини­кає проблема буття цього проявлення. Це і є та проблема, якою будемо тут займатися і яка буде відправним пунктом у нашому дослідженні буття із ніщо» [201, *7].*

Сартр поділяє їх на «феномени буття» та «буття феномена». Ця дистинкція має на меті з'ясувати фундаментальне для будь-якої онто­логії питання ідентифікації феномена буття з буттям феномена. Фе­номен буття є онтологічним лише у тому сенсі, коли «ми говоримо про онтологічне доведення св. Ансельма і Декарта. Він є покликом до бут­тя. Як феномен він вимагає якоїсь основи, що є трансфеноменальною. Феномен буття, — підкреслює Сартр, — вимагає трансфеноменаль-ності буття» [201, *9*]. Для екзистенційної концепції стає непридатним старе тлумачення траі.сфеноменальності як чогось, що криється за буттям, як 1 зведення феномена до «прояву», позбавленого будь-якого сутнісного змісту. Вихідним, а значить і фундуючим, є феномен буття вже тому, що він не вичерпується у спогляданні, а значить «не може бути предметом феноменологічної уяви, яка існує до того часу, поки вона себе проявляє і, отже, вона перевершує знання, яке ми маємо про нього, і забезпечує основу такого знання» [201, *9].*

Трансфеноменальність феномена визначається через його співвід­ношення з трансфеноменальністю буття свідомості. На думку Сартра, існує «онтологічне доведення», яке випливає не з рефлективного cogito, а з дерефлективного буття percipiens [62,*124 ].*Сартр прагне ' узагальнити досвід Гуссерля та Гайдеггера у власному визначенні інтенційної природи буття свідомості: «свідомість є буттям, для котрого у своєму бутті є питання про своє буття, оскільки це буття містить у собі якесь інше буття, ніж воно саме. Звісна річ, це буття є іншим лише як нелроявлене буття явищ, а не якесь ноуменальне буття, що ховається за ними» (62, *127].*

Визначивши свідомість людини як онтологічне підґрунтя феноме­нології, Сартр переходить від «чистого явища» до розгляду по­вноцінного буття людини, вводячи вихідні поняття гегелівської «Фе­номенології духу»: «в-собі-буття», «для-себе-буття» та «буття-для-дру-гого». У відомій передмові Гегель писав про істинну дійсність як то­тальну систему, в якій лише індивід як недосконалий дух здатний на нове формотворення, в якому «вже немає потреби обертати наявне буття у форму в-собі-буття, а навпаки, уже відновлене у пам'яті обер­нути у форму для-себе-буття» з допомогою розсудкової роботи. Діяльність розсудку шанобливо називається силою і роботою здорового глузду — «вражаючою і величезною або, краще сказати, абсолютною потужністю (...) у тому, що зв'язане і справді тільки у цьому зв'язку отримує власне наявне буття й уособлену свободу, в цьому прояв­ляється велетенська сила негативного; це енергія мислення, чистого «Я» [29, *16-171*

У Сартра ці категорії набули нового екзистенційного змісту суб'єктивної філософії. Онтологічним підґрунтям синтезу зазначених напрямів екзистенції є сфера реальностей людського існування. При­кладом синтезу є звернення до марксистської праксеології з одночас­ним збереженням в екзистенціалізмі ідеалістичної теми трансцен-денції. В-собі-буття мислиться, приміром, реалістично — як прояв бут­тя на певній основі існуючого. Смисл буття розкривається у свідомості — це феномен буття. Цей смисл сам маєтесь буття, грун­туючись на якому, він себе проявляє" [200, *25 ].*ці, відома від часів схоластики аргументація створює антиномічне протистояння двох то-тальностей — трансценденції буття та свідомості. Відчуття анти-номічності долається у процесі критики теологічних уявлень про при­роду буття. У вченні про креацію, тобто творення світу, буття розгля­дається як щось невизначено пасивне, створене Богом ex nihile — з нічого. В-собі-буття, якщо воно навіть було створене, — а це Сартр, безумовно, заперечує — не має пояснення у самому акті творіння, оскільки воно постає і відновлюється по той бік містичного творіння у своєму реальному соціоприродному вимірі. Тому з феноменологічних засад постулюється нестворюваність буття. При більш детальному роз­гляді проблеми Сартр заперечує думку про те, що буття породжує само себе, бо звідси випливав би телеологічний парадокс Щодо буття, яке здатне передувати собі. А звідси залишається лише крок до теології. На противагу цьому Сартр постулює: «Буття є самик собою. Це озна­чає, що немає ні активності, ні пасивності. Обидва Ці поняття суто людські, означають людську поведінку або ж засоби людської по­ведінки» (201, *271*

У когнітивному контексті, завдяки силі розсудкової аналітичної здатності, рефлексія проникає крізь зчепленість буття-в-собі. Сартр вдається до прямої аналогії з гегелівським подвоєний ментальності на свідомість і самосвідомість для пояснення синкретичності в-світі-буття з його тяжінням до іманентного стану аналітична'автології: «Воно є таке, яким є саме по собі» [201, *27 ].*Цим визначенням задається єдина сфера буття-в-собі, яка включає і зворотну дефініцію через заперечен­ня, як таке, «що не є» і не таке, як є" [201, 27]. Наступним кроком у висвітлення первісного відношення людини до буття є «запитування» буття: «З цієї точки зору, питання є різновидом очікування: я чекаю відповіді від буття, яке запитують. Тобто на підставі дозапитальних тісних стосунків з буттям я очікую від цього бутті або «так», або «ні». Це призводить до існування двох рівноцінно об'єітивних і протилеж­них можливостей, які у принципі відрізняють питання від ствердження і заперечення. Існують питання, які, на перший погляд, не дозволяють давати негативну відповідь — наприклад, подібне до того: «Що це ставлення нам відкриває?» Але тепер ми бачимо, на ці запитання завжди є відповідь: «Нічого», або «Нікого», або «Ніколи». Отже, у цед момент, коли я запитую: «Чи є якась поведінка, яка здатна виявити мені зв'язок людини зі світом?», то у принципі я допускаю можливість негативної відповіді: «Ні, такої поведінки не існує». Це означає, щ0ми припускаємо існування перед трансцендентальним фактом небуття такої поведінки" [201, *35].*

Буття-в-собі визначається трьома характеристиками: перша ха­рактеризує його іманентну ізольованість, відсутність будь-якого зв'яз­ку з тим, чим воно не є. Сартр намагається зблизити свою екзи-стенційну аналітику як із діалектичною традицією, вводячи до пози­тивного визначення буття його розгляд у контексті становлення: «Бут­тя є буттям становлення і внаслідок цього є поза всяким становлен­ням» (201, *29*], так і з досвідом побудови гайдеггерівської темпоральної онтології Dasein, зазначаючи, що буття-в-собі «уникає часового пли­ну» [201, *29].*Друга — на ментальному рівні становить свідомість то­го, чим буття-в-собі вже не є. На онтологічному рівні це означає пе­рехід позитивності у свою протилежність. Саме у цій площині діалектичної негації Гегель тлумачить природу становлення. У Сартра буття-в-собі зберігає ознаки простої метаморфози позитивності: «Воно було, а зараз є інше буття: от і все» (201, *29].*Остання, третя харак­теристика стосується визначення в-собі-буття як існуючого у відношенні між категоріями можливого і неможливого, випадкового і необхідного.

Усі ці ідеальні опозиції не описують вичерпно онтологічний статус позитивного «буття є», надлишок онтологічного змісту в-собі-буття, як приміром, визначення можливості його проявів, що змістовно можуть бути розглянуті вже на іншому рівні — для-себе-буття. Який смисл буття, якщо воно містить у собі два регіони буття? На це питання не змогли дати вичерпної відповіді ні ідеалісти, ні реалісти. Сартр, дотри­муючись реалістичної позиції у розв'язанні даного питання, бачить у проблемі «ніщо» ширше світоглядне тло, яке грунтується на герме-невтичному відношенні «людина — світ». Проте й тут Сартр прагне до синтезу цього категоріального відношення, запозиченого з Weltanschauungslehre Вільгельма Дільтея, з біхевіористським зведен­ням проявів людської реальності до опису поведінки людини: «Отже, нова компонента реальності приходить, щоб нам проявитися: небуття. Внаслідок цього наша проблема ускладнюється, буття є буттям-в-собі, але також є зв'язком буття з небуттям, тобто зв'язком людського не­буття з трансцендентним буттям» [201, *36],*

Порівнюючи дослідження негації з концепцією «ніщо» Гайдегтера, бачимо як Сартр підходить до цієї проблеми. У стоїцизмі його цікавить вчення про «lecton» — концептуальну єдність негативних суджень, які не містять жодної ознаки реальності. У діалектиці Регеля йому імпонує категорійне протиставлення буття і ніщо — як тези та антитези, які тлумачаться як логічні протилежності. Сартр робить зауваження щодо коректності логічного тлумачення «ніщо» як протилежності — «за логікою, ніщо є наступним щодо буття, оскільки воно є буттям, що спочатку встановлене, а потім заперечене. Тому неможливо, щоб бут­тя і небуття були з однаковим змістом» [201, *27].*Виходячи з неди­ференційованості небуття, Сартр робить перехід від буття до небуття, використовуючи визначення Спінози — omnis determinatio est negatio. у Гуссерля він запозичує тлумачення ноеми (думки) як кореляти інтенційного акту свідомості, в якому висвітлюється зміст речей. У но-емі розрізняються два онтологічні рівні — смислове поле специфікації предметності та ейдетичний рівень чистої предметності.

В екзистенційній онтології над ноематичним рівнем Сартр надбу­довує вчення про негацію, яка на рівні людської реальності є відповідником руйнації буття: «Існує трансфеноменальність небуття і буття» [201, *84].*Трагічний досвід Другої світової війни докорінно відрізняє тлумачення негації у Сартра від її довоєнного тлумачення у Гайдеггера, де негація пов'язується з духовною природою людини. Для Сартра руйнація зводиться до проявів у людини бездуховного біологіч­ного рівня, з якого виводиться первісний смисл і мета війни, що «містяться у тендітній тілобудові людини. Отже, необхідно добре уяс-нити, що руйнівність є суто людським феноменом і що саме людина є тим, що руйнує свої міста...» [300, *83].*Ця інтерпретація негації по­лишає межі онтології й переміщується у новий контекст екзи-стенційного психоаналізу. Можна знайти прямі паралелі між пробле­мою руйнації та вченням про «людину-деструктивну» в гу­маністичному психоаналізі.

Перехідною формою від вихідної онтологічної абстракції в-собі-буття до персоналістського визначеного для-себе-буття у Сартра так зване «фактичне в-собі-буття», яке, не маючи визначеного осо-бистісного підґрунтя, лише маніфестується як порожня присутність.

В ієрархії екзистенційної онтології щабель для-себе-буття є не­гоцією в-собі-буття. Буття-для-себе є негацією з невід'ємним від неї «нічим», яке становить підґрунтя будь-яких відношень, що виявляють сутність цього рівня — бути бутгевим відношенням. У персо­на лістському контексті, а саме він є визначальним масштабом розгля­ду антропологічної проблематики, для-себе-буття постає як невдача, яка є усвідомленням відчуженості мого буття, дійсним уярмленням, джерелом якого стає екзистенція інших. Тому таке первісне відно­шення, як ненависть, сповнює для-себе-буття відчуттям невдачі, суть якої полягає в неусвідомленому проекті скасування інших свідомостей. Ці проекти ставлять буття-для-другого у прямий зв'язок з іншими, визначальним сенсом цих відношень є конфлікт.

Ще раз повертаючись до пояснюючої аналогії з гегелівською «ф. номенологією духу» про відношення між свідомістю та самосвідомістю зазначимо, що для-себе-буття постає як самосвідомість недостатності в-собі-буття, яке Гегель, а згодом його послідовники у Оранці, Ж. Валь, А. Кожев, Ж. Іпполіт, визначали як «нещасну свідомість» Як бачимо, їхні погляди поділяв і Сартр. Самосвідомість не вичерпує а визначає один, власне раціональний понятійний «тип відношення між в-собі та для-ссбе-буттям» [16, *240].*Зазначимо також, що кате­горіальні конструкції у Сартра мають підпорядкований характер, по суті ж, його екзистенційна онтологія є прямою спадкоємницею ірраціональної екзнстенційної філософії М. Гайдегтера. Тому автен­тичним дериватом для-себе-буття є Dasein «Буття та час».

На рівні для-себе-буття людська реальність усвідомлює себе як не­завершене, трансцендентуюче за свої межі буття. Сартра вирізняє на­прочуд чітке у термінологічному відношенні визначення такого спеку­лятивного поняття, як «трансценденція». По-перше, на думку Сартра, вона задається відношенням в-собі-буття з буттям-для-себе; по-друге, розглядаються детермінуючі чинники трансценденції; по-третє, сама трансценденція взята в контексті людської поведінки, де виявляються її кількісні та якісні, потенціальні та інструментальні параметри. Справжнім масштабом, який у Сартра замінює провіденціальний історизм, виступає світовий час, який, як і в Ясперса, задає смисловий обрій знанню про існування для-себе-буття.

Залишаючи поза розглядом усталену аксіологічну проблематику, Сартр розглядає для-себе-буття як буття цінності. Оскільки людина на ступені для-себе-буття навіть в ідеалі неспроможна досягнути тотожності з відчуженим екзистенційним проектом свого буття, то їй залишається у трансценденції керуватися втраченими цінностями. Сартр тлумачить людську реальність існування як поле страждань, оскільки у своєму недосконалому для-себе-бутті людина переймається примарними прагненнями. Тому образ втраченої повноти буття знавісніло переслідує людину. У сфері цінностей неподільно панує почуття норма. Скажімо, вдаючись до самооцінки власної поведінки, людина, як їй лише здається, удавано покладає ці норми для себе сама. Насправді, цінності для-себе-буття у світі людини випливають з об'єктивної «потреби дсиовнюьаності екзистенції, яка детермінує саме існування і етичної тотальності потреб» [201, *136].*

Визначивши структуру для-себе-буття, Сарір детально розглядає часову природу трьох темпоральних вимірів екзистенції. Він зважує на плюси та мінуси часової онтології гайдеггеричькоїх) зразка та и рефлексивне відношення між фізичною й особист існою ісмпоріальністю.

Відмовляючись від такого усталеного у філософській антропології поняття, як «природа людини», Сартр замінює його вченням про про­тивність людської екзистенції, основні риси якої розкриті на треть­ому щаблі його феноменологічної онтології — бутті-для-іншого. Це вчення відзначає усвідомлена конкретність ситуації існування, відтво-рюваність місця індивідуальності з усім спектром її особливих проявів у часовому плині цієї самої ситуаційності. Проте не тільки відчуття повноти проявів людської реальності вирізняє цей рівень від для-себе-існування. Визначальною рисою цього рівня стає, насамперед, здатність людини до співпереживання екзистенції «іншого». Саме існування «другого», який володіє свободою, докорінно змінює вияв екзистенції особистості, яка його сприймає. Це той рівень постійного утвердження особистості, про який образно писав Ясперс, як про лю­бов через ненависть. На цьому найвищому щаблі у становленні екзи-стенційної онтології Сартр виходить з факту самосвідомості, яка досліджується рефлекторними методами, проте дійсну мотивацію люд­ської поведінки, на його думку, становить не раціональна сфера, а саме пристрасті. Цей рівень, зафіксований ще як для-себе-буття, розгляну­то у відтворенні зусиль особистості по збереженню ціннісної автоном­ності власної екзистенції у відношеннях з іншими.

У. стихії чуттєвого буття-для-другого Сартр виділяє три різновиди прояву «йxtasis» — коли самосвідомість набуває здатності виходити по темпоральній шкалі у повноту переживань сьогодення, минулого або прийдешнього. Часовий йxtasis у загальних рисах знайшов феномено­логічний опис в онтології Гайдегтера. Рефлексивно-мислительне тло задає сферу, де рефлексивний йxtasis намагається трансцендентувати від філософського дискурсу. Третій йxtasis представлено формами чуттєвих переживань буття-для-другого.

Ренесансна невичерпність повноти плюралізму у відношеннях до другого загрожує релятивізацією ціннісного підґрунтя екзистенції, становить той небезпечний «риф соліпсизму» [201, *303],*який пород­жується суб'єктивно- об'єктивною схемою, когнітивним тлом якої по­стає субстанційне тлумачення свідомості. Сартр відмовляється від ціннісного пріоритету пізнання щодо інших сфер людського буття. Замість визначення людини у контексті cogito, сартрівська онтологія прагне до феноменологічного опису масоподібних структур екзи-стенційного досвіду індивідів у непересічності їхніх життєвих ситу­ацій. З нового онтологічного тлумачення самосвідомості випливають і певні антропологічні наслідки.

У пошуках адекватного опису відносин буття-для-іншого Сартр ре­тельно вивчає теоретичний спадок Гегеля, Гуссерля, Гайдеґґсра і не знаходить нічого, окрім відношення «Я» до мислення, реальності, знання. Навіть міжособистісні стосунки уявлялися йому за аналогією з рефлексивним самопізнанням "Я". На думку Сартра, виникла потре­ба покінчити з цим «монологізмом Я» і звернутися до автентичного «Ти» іншої людини. Але залишаючись у гносеологічній сфері суб'єктивно-об'єктивних відносин, він не знаходить радикального рішення. Замість гносеологічної вихідною обирається людська ре­альність, яку Гайдегтер визначив екзистенціалом «в-світі-буття». Про­те Сартра не вдовольняє і гайдеггерівське трансценденталістське тлу­мачення екзистенціалів, коли «існування опиняється поза мною» [300, *336].*Такий підхід, на його думку, у методологічному ключі таїть за­грозу підпорядкування індивідуального загальному, оскільки є новітнім різновидом «неоплатонізму» [201, *336].*Основним у критиці методологічного «неоплатонізму» є визначення обмеженості способу пізнання «другого» як якогось об'єкта, що існує «поза-собою-в-іншому». У реальних життєвих відносинах людей, на його думку, існування «другого» осягається позарефлекторним шляхом.

Сартр постулює ірраціональну онтологічну тезу, що екзистенція «другого» постає переді мною як непередбачуваний факт: «Ми наштов­хуємось на «другого». Ми не можемо конституювати його» [201, *336].*Розглядаючи «другого» як феномен, який іще не досліджений у філософії, Сартр зважується описати його. Але якщо «для-себе-буття» є детоталізованою тотальністю, то сенс існування-для-другого полягає у радикальному відмежуванні від будь-яких схем та уніфікуючого син­тезу. У цьому методологічному підході полягає новий погляд на «якості другого».

«Погляд» — принципово новий підхід опису феномена «другого». На нашу думку, навіть такий загальний термін як опис не відтворює своєрідності цього підходу. У ньому органічно сполучаються образність і гостра дотепність французького есеїзму з глибиною феномено­логічного розуміння людини. Для автентичного сприйняття терміна погляд треба звернутися до ранніх творів з феноменологічної психо­логії, де розрізнялися акт безпосереднього бачення, приміром, перехо­жих на вулиці, та сутнісне феноменологічне бачення предмета, яким він постає в інтелектуальній інтуїції. У найзагальнішому визначенні «другий» являється перед очима духовного бачення. Через те, що у понятті «другого» не припускається наявність якоїсь всесвітньої свідомості, яку людина просто нездатна осмислити, істина другого по­лягає в особливому відношенні «бути під поглядом другого».

Тлом відношення до «другого» є суб'єктивність особистості. Це відношення розглядається як антиномічна цілісність (тотальність) людської екзистенції, яка сповнена драматичної боротьби: «Що спра­ведливе щодо мене, справедливе і стосовно другого. Поки я намагаюсь вивільнитися з лабет другого, другий намагається вивільнитися з моїх власних лабет; поки я намагаюсь підкорити собі другого, другий на­магається підкорити мене. Справа зовсім не в якихось односторонніх відносинах з деяким об'єктом-в-собі, а у взаємних і рухливих відносинах» [55, *207].*Вдаючись до психоаналітичної термінології, Сартр залучає до розгляду «другого» поняття «володіння», беручи до уваги такі його онтологічні модуляції, як оволодіння мною у спогля­данні, здатність другого при цьому маніпулювати моїм образом. Але найістотнішим моментом, на думку Сартра, є те, що «другий володіє таїною: таїною того, чим я є» [55, *207 ].*Це відношення утворює он­тологічну структуру моєї відповідальності за своє буття-для-другого. Ствердження власного буття Сартр розглядає як поглинання, бороть­бу, присвоєння собі свободи іншого.

Проблема тіла в екзистенційній онтології Сартра є проміжною ланкою у тематиці «Буття-для-іншого» між розділами «Існування дру­гого» та «Конкретні відносини з другим». Сартр виходить з двох фактів, які не можна усунути: факту моїх відносин з другим і факту буття мого тіла. Перший факт породжує низку первинних і вторинних онтологічних відношень до другого. Другий факт виходить не з ато­марної чи молекулярної будови тіла з води та елементів вуглецю, калію, кальцію, фосфору, а з того, що над хімічним, біологічним та рівнем організації нервової системи тіло становить той регіон, в якому навіть серія рефлексивних актів не здатна поставити під сумнів чи ре-лятивізувати абсолютне щодо тіла визначення «моє». У своєму відношенні до свідомості тілесна орієнтація у світі стикається, на дум­ку Сартра, з протидією. Тіло є стартовою позицією, яку вже потім отримує думка, репрезентуючи кожний індивідуальний прояв життя завдяки його здатності визначати це життя ніби зі сторони. У цьому сенсі свідомість є реагуванням типу внутрішньої інтуїції, яка вияв­ляється лише специфічним відношенням до тіла.

Фактичність тіла і онтологічному сенсі виявляється тільки на рівні для-себе-буття. Про тривку здатність цього факту протидіяти ана­літичній силі розуму свідчить досвід історичного розвитку європей­ської думки, яка ні на крок не пішла далі від декартівського визначен­ня дуалізму душі й тіла. Виходячи з самого змісту цієї опозиції, Сартр вважає, що ніщо не осягає так глибоко cogito, як тіло. У цьому спе­цифічному когнітивному контексті тіло-в-собі невичерпне, проте його сутність визначається лише у відношенні буття-для-мене, яке тільки краєм зачіпає регіон чистої свідомості. Надаючи онтологічного значен­ня фактологічності тілесного способу орієнтації у світі, Сартр тим са­мим протиставляє світську концепцію екзистенціалізму релігійним уявленням про тіло як храм душі. Сартр також вважає тілесне відношення до світу первинним не тільки у процесі соціалізації особи­стості, а й у процесі антропосоціогенезу.

Домінуюча у попередньому розвиткові філософії первинність мо тивації знання була піддана сумніву у кардіософській мотивації тіла у Блеза Паскаля. Сартр, безумовно, приєднується до цієї традиції націо­нальної філософії. Отже, на його думку, без мотивації тіла в екзи­стенції людини не відтворюється повноцінне сприйняття «цілісності світу» {201, *406],*тому що ціннісний релятивізм спричиняє не тіло, а саме знання. Тотальність загального у світі знання, як і його співвідносна онтологічна компонента — функціональна єдність тіла — доповнюється фактичним плюралізмом існування одиничних тіл.

Уведене у персоналістський рівень екзистенційної онтології тіло як один із феноменів буття-для-другого означає, за Сартром, «суто екс-тернальне відношення» [201, *445].*Тобто лише тіло становить пози­тивне підґрунтя, на якому вибудовується сартрівська концепція «ніщо». «Тільки тіло, на думку Сартра, є те, в чому нігілюється «Я» [300, *409 ].*Виходячи з цієї специфіки, Сартр пропонує три онтологічні виміри тіла: перший — Я існує у моєму тілі, другий — моє тіло пізнається другим, третій онтологічний вимір — коли я «існую-для-себе як тіло, пізнане другим» [201, *460).*У просторовому вимірі саме завдяки тілові людина здатна відчувати себе існуючою у центрі Всесвіту.

У бутті-для-другого французький філософ виділяє три первісні відношення до другого — любов, мову, мазохізм. Сартр зазначає, що єдність з другим нездійсненна ні фактично, оскільки цей феномен не становить окремої індивідуальності, ні юридично, оскільки він не має соціального статусу. Єдине, на що здатний цей ментальний механізм самозаперечення, це «діяти на внутрішнє заперечення, через що дру­гий трансцендентує мою трансценденцію і змушує мене існувати-для-другого, тобто діяти на свободу другого» [55, *210].*В ірреальній сфері «ніщо» цей нездійсненний ідеал другого може постати в образі ідеалу любові. На відміну від християнського тлумачення цього поняття у Марселя, Сартр надає йому цілком світського значення — земного ко­хання чоловіка й жінки. Цей ідеал становить «рушійну силу, мету і власний зміст» таких відносин. Звичайно, попри всю новизну драма­тичного змалювання фізичних, ментальних чинників любовної при­страсті, власне онтологічний сенс екзистенційної проблематики вияв­ляється в описі прагнення люблячих володіти свободою як свободою. Адекватність цього почуття вимагає уникати як детермінізму при­страсті, так і недосяжної свободи: «ми хочемо свободи, яка грає роль пристрасної натхненності» [127, *212).*Суттєва відмінність цих відношень від гегелівського опису панування і рабства полягає в особ­ливому статусі свободи, де «люблячий, передусім, вимагає від люби­мого вільного рішення» [127, *216).*Повертаючись до проблематики «погляд», філософ дас сповнене невимушеної грації французького імпресіонізму визначення цього чарівного почуття: «Любов є погляд» [127, *218).*

Драматургія почуттів Сартра сягає до запровадженого ще Паска­лем визначення «розбрату розуму і пристрастей у людині. Будь у неї тільки розум... Або тільки пристрасті ... Але наділена і розум, і при­страстями, вона безперервно воює з собою, бо примиряється з розу­мом, тільки коли бореться з пристрастями, і навпаки. Тому вона за­вжди страждає, завжди роздирається суперечностями» [40, *178].*

Для розгляду іншого модусу буття-для-другого Сартр залучає мо­ву. Ще раз наголосимо — філософ не поглиблюється у спеціальні фа­хові проблеми мовознавства, його цікавить, насамперед, фундамен­тальний онтологічний модус мови як посередника у відношенні до дру­гого: «Мова не є феноменом, доданим до буття-для-другого, тобто є той факт, що деяка суб'єктивність сприймається в якості об'єкта для іншого» [55, *216].*Заперечуючи саму правомірність вживання поняття «людська природа» для мови, він припускається застосування цього терміна, але через його формальне заперечення — мова є частиною нелюдської природи. Отже, мова розглядається у щонайширшому кон­тексті соціокультурної та екзистенційної онтології, як знаковий вираз людської комунікації, яку репрезентує мова поз, виразів і слів. Філософ звертається до архаїчних пластів мовної семантики для опису екзистенційної онтології: «Слово святе, коли використовую його я, і магічне, коли його чує інший. Таким чином, мова, моя мова, відома мені не більше, ніж власне тіло — як його бачить інший. Я не можу ні почути своєї мови, ні побачити своєї посмішки. Проблема мови, відповідно, паралельна проблемі тіла, і опис, придатний в одному ви­падку, годиться і в іншому» [55,*221 ].*

Для опису останнього відношення до другого Сартр знову звер­тається до любові, розглядаючи мазохізм, як проект людської по­ведінки, приреченої на невдачу. Цей своєрідний квазі-синтез справж­ньої любові й мови зберігає у перетвореному вигляді пристрасть по­чуття і паталогічно спотворену мову поз: «Мазохізм — це спроба не причарувати іншого моїм об'єктивним змістом, а причарувати мене самого моєю власною об'єктивністю для-других, тобто примусити дру­гих зробити з мене об'єкт настільки, щоб перед лицем того в-собі-бут-тя, яким я виступаю в очах інших, я неавтентично сприймав свою суб'єктивність як ніщо. Мазохізм можна характеризувати як рід запа­морочення — запаморочення голови не перед кам'яною прірвою, а пе­ред прірвою чужої суб'єктивності» [55, *227).*

Загалом, конкретність відносин з другим розпадається на пер­винні — любов, мову, мазохізм — та вторинні — індиферентність, по­тяг, ненависть, садизм. Ці рівні є передумовою для опису «буття — з...» Синтетична форма цього співіснування, на думку філософа, має зняти обмеженість попередніх рівнів в інтерсуб'єктивному чутті «Ми». У чуттєвому переживанні на рівні емоцій «ми» асоціюється з супро-тивом, героїчним закликом до атаки, організованої колективної дії. У «ми» Сартр розрізняє «ми-об'єкт» і «ми-суб'єкт».

Вирішення проблеми свободи, яке принесло філософові світове визнання, є своєрідним підсумком його онтологічної концепції. Цю проблематику розглянуто у ключі провідних категорій екзи-стенційного психоаналізу — «мати», «володіти» і «бути», «які є кар­динальними категоріями людської реальності» [201, *557].*Кате­горіальне відношення «володіти» і «мати» визначає користування. Сво­бода у цьому категоріальному контексті постає як похідна кате­горіальної взаємодії бути і володіти. Три ступені свободи утворюють готовність до дії, свобода і фактичність (ситуація, свобода і відпові­дальність).

У тлумаченні свободи Сартр кардинально розходиться з поперед­ньою бюргерською традицію індивідуалістичного тлумачення свободи як «свободи-від...». Ця традиція, на думку філософа, вичерпала себе, її має заступити нове ставлення, відповідальне за свободу інших. Цей екзистенційний вимір «свободи-для...» тотально залучає кожну цивілізовану особистість до боротьби за ствердження справжніх гу­маністичних цінностей, репрезентованих екзистенціалізмом.

У багатовіковій традиції гуманізму, яка бере початок від studia humanitatis Ціцерона, сам термін humanismus означав і людську при­роду, і духовну культуру взагалі. У цьому значенні він проіснував до епохи Відродження, яка породила плеяду орієнтованих на самоцін-ність особистості діячів — humanista — гуманістів. Гуманісти Від­родження, а саме відтоді це слово набуло усталеного зараз змісту, на­дали ціцеронівським гуманітарним студіям розширеного світського значення, залучивши до розгляду людини новий, звільнений від релігійної догми, науковий матеріал, отриманий у природознавстві, історії, географії, мовознавстві, етиці та праві. Саме ці людиномірні цінності було покладено у підґрунтя розвою класичної доби розвитку європейського громадського суспільства. Проте варто зауважити, що у світосприйнятті цієї епохи титанічного творчого злету містився заро­док індивідуалізму, який у подальшому призвів до кризи ціннісних засад західноєвропейського суспільства. Сартр, який критично ставив­ся до передуючого етапу бюргерського гуманізму, вважав, що усталене у сучасному європейському суспільстві розуміння гуманізму як теорії, що розглядає людину як вищу мету і цінність, було доведене до аб­сурду. До цього, на думку філософа, призвів замкнений характер гу­манізму.

Сартр відмовляється розглядати людину як мету, посилаючись на прийняте у сучасній антропології розуміння людини як незавершеної істоти. Тому ним пропонується нове визначення гуманізму: «Гуманізм треба розуміти в іншому сенсі. Людина постійно перебуває поза собою. ' Саме проектуючи себе і гублячи себе ззовні, вона існує як людина. З іншого боку, вона може існувати, прагнучи тільки трансцендентних цілей. Стаючи таким виходом за власні межі, схоплюючи об'єкти тільки у зв'язку з цим подоланням самої себе, вона перебуває в сер­цевині, у центрі цього виходу за власні межі. Немає ніякого іншого світу поза людським світом, світом людської суб'єктивності. Цей зв'язок конституючої людину трансцендентності (не у тому сенсі, в якому трансцендентний Бог, а у сенсі виходу за власні межі) та суб'єктивності (у тому сенсі, що людина не замкнена у собі, а завжди присутня у людському світі) і є тим, що називається екзистенційним гуманізмом» [56, *343—344].*

Як свідчить останній етап творчої еволюції Сартра — «Критика діалектичного розуму» — він прагнув засобами марксистської праксе-ології подолати монологічну обмеженість екзистенційної філософії першої половини XX ст., як це одночасно з ним робили: у Німеччині — О. Ф. Больнов, в Італії — Н. Аббаньяно, у Франції — А. Камю.

В останній двотомній «Критиці діалектичного розуму», перший том якої побачив світ у 1960 p., Сартр продовжує синтезувати мето­дологічні установки психоаналізу, феноменології з категоріальним ла­дом історичного матеріалізму. Проте розголосу у філософських колах цей компроміс не знайшов як серед західноєвропейської інтелігенції, так і серед ортодоксальних прибічників марксизму. Вичерпавши себе у філософській теорії, Сартр глибоко зневірився, коли його лефтизм маоїстського гатунку не підтримали французькі робітники.

Екзистенціалізм в його сартровій спробі адаптуватися до нових по­воєнних реалій зійшов зі сцени як провідний напрям гуманістично орієнтованої філософії, проте його пафос ствердження гідності існу­вання людини, її усвідомленої відповідальності за свободу вибору ор­ганічно засвоїли його наступники — герменевтика та філософська ан­тропологія.

Пафос громадянської позиції учасника французького руху Опору ("Краще померти стоячи, ніж жити на колінах") надихнув Альбера Ка­мю (1913—1960) на перехід від релятивістського погляду на людину як «істоту абсурдну» до борні за гідне її існування. Цьому сприяв також і напружений, внутрішньо суперечливий діалог із Сартром у драма­тургії та філософії. Наслідуючи кращим зразкам вітчизняної філософії, Камю трансформує cogito ergo sum Декарта у власне кре­до — «Я бунтую — отже, ми існуємо».

Лауреат Нобелівської премії за 1957 р., Камю у своїй промові на церемонії вручення нагороди виступив від імені тих, хто разом із ним переживав «ту саму історію, хрест нещастя і факел надії»: виникнення фашизму і перших революційних процесів, жахи Другої світової війни та осмислення Апокаліпсису ядерної катастрофи. Він сказав: «Це по­коління отримало у спадок спотворену історію — суміш розгромлених революцій, збожеволілої техніки, померлих богів і революцій, які вже видихалися, де теперішні пересічні правителі, уже не вміючи переко­нувати, здатні все зруйнувати... Зважаючи на те, що це покоління, спираючись тільки на власне зневір'я, спромоглося відродити хоч малу частку гідного людини ставлення до життя та смерті, то ніхто не має права «вимагати від них оптимізму» [28, *360].*Камю не без підстав вважає це зневір'я соціальним підґрунтям розквіту європейського нігілізму. Проте це ж покоління, на думку філософа, знайшло у собі сили, переживши тяжкі випробування долі, перейти до пошуку нових цінностей, які наповнюють сенсом життя.

Всі минулі покоління приходили з вірою у свої сили перетворити світ, а повоєнне покоління спромоглося усвідомити особливість свого завдання, «яке насправді, можливо, ще величніше. Воно полягає у то­му, щоб не дати загинути світові» [28, *360].*У своїй творчій діяльності Камю-художник, зважаючи на шляхетність свого ремесла, прагнув до­тримуватися обітниці — «відмовитися брехати про те, що знаєш, і про­тидіяти злу» [28, *359].*У душі митця він бачив арену борні між без­надійними спробами утвердити художні образи у руйнівному урагані історії. Як бачимо, Камю позбавляє історію права виступати чинником природи людини, як то роблять Ясперс чи Гайдеґґер. Вона постає як безжалісна щодо людини стихія, яка випробовує долю цілих поколінь. Його, як художника, гіпнотично манить таїна істини, «яка вічно вис­лизає від осягнення, її необхідно завойовувати знову й знову. Свобода небезпечна, володіти нею так само важко, як і захоплююче» [28, *361).*

На наш погляд, світоглядна позиція Альберта Камю має точки до­тику з ученням Гайдеггера. Його університетська дипломна робота «Християнська метафізика та неоплатонізм» визначила коло проблем, які філософ намагався вирішити у подальшій творчості. Окрім живого інтересу до метафізики, теології та античної філософії, А. Камю, як і Гайдегтер, сповнений песимізму у погляді на людину, так само апелює до міфу як універсального масштабу людиномірності буття, проте йому чуже відсторонене споглядання колізій людської долі.

Умовно поділяючи філософську творчість Камю на два етапи — філософію абсурду і філософію бунту, розглянемо його перший про­грамний твір «Міф про Сізіфа. Есе про абсурд». Над ним автор пра­цював від 1936 по 1941 р. Зміст книги становить досвід переосмислення творчості таких мислителів, як К'єркегор, Достоєвський, Паскаль, Пруст, Мальро, Ніцше, Шестов, Ясперс. Єдиною серйозною філософ­ською проблемою, на думку Камю, є проблема самогубства. Решта висновків, які не впливають істотно на поведінку самого філософа, ма­ють другорядне значення. Отже, як відповісти на питання про сенс життя?

Камю спиняється на двох методах вирішення цієї проблеми: пер­ший — це шлях Ла Палісса, який веде до загибелі, і другий — Дон Кіхота, який вдесятеро примножує бажання жити. Предметом дослідження, яке синтезує обидва шляхи, постає питання — «якою мірою самогубство є виходом з абсурду?» [27, *26 ].*Необхідно також звернути увагу на стиль дослідження — традиційну для французького філософствування блискучу есеїстику, яка вирізняє твір із ряду посе­редніх досліджень щодо проблем суїциду. Крім цієї проблеми, виділяються ще дві — дослідження «ухиляння» від смерті, в якому на рівних беруть участь мотивації тіла та розуму. Причому Камю віддає пріоритет тілу, з його несвідомою орієнтацією у бутті: «Ми звикаємо жити задовго до того, як звикаємо мислити» [27, *27).*І останньою те­мою есе постає надія. Філософа цікавить надія тих людей, які живуть не задля самого життя, а задля «великої ідеї, яка перевершує і підносить життя, надає йому сенсу» [27, *27).*

Уперше проблему суїциду як наслідку моральної відповідальності поставив Ґабріель Марсель, звернувшись на Конгресі боротьби за сво­боду культури до людей доброї волі: «Не будемо навіть говорити разом зі стоїками, що за людиною зберігається рятівна можливість самогуб­ства: це вже не так, оскільки вона може опинитися у такому стано­вищі, що вже не схоче вбити себе, коли самогубство здасться її неза­конною шпаринкою, тому що вона не тільки вважатиме себе зобов'яза­ною відбути покарання, але навіть бажати покарання, належного за злочини, котрі вона, можливо, собі припише, не вчиняючи їх» [93, *406].*Це звертання релігійно мислячого філософа до втраченого по­чуття суверенності Камю адаптує до світського тлумачення глибинних ціннісних підвалин внутрішнього суду совісті західноєвропейського суспільства XX ст.

У концепції абсурду «інша людина залишається для нас непізна-ваною. У ній завжди є дещо не зводиме до нашого пізнання, вислиза­юче від нього» [36, *29].*Філософ, наголошуючи на невловимості по­чуття абсурду, підкреслює можливість практичного визначення ірра­ціонального почуття, яке, проте, недоступне раціональному аналізові. Отже, ставлячи питання про співвідношення почуття й поняття «аб­сурду», філософ визначальним вважає почуття, яке наповнює змістом поняття. Віддавши багато душевних сил театрові, Камю у свою філософську творчість переносить цей досвід. Навіть сотий перегляд гри актора на сцені не дає підстав твердити, що грунтовно знаєш його: «Це парадокс, та разом із цим — і притча. Мораль її у тому, що людина визначається комедіями, котрі вона розігрує, не менше, ніж щирими пориваннями душі» [27, *23 ].*

# Подолання екзистенціалізму: позитивні варіанти філософії людини

На хвилі подолання неподільної монополії екзистенційних кон­цепцій М. Гайдеггера та К. Ясперса у повоєнній філософії з'явилися праці Ф. Гайнемана [233, *234],*які поставили під сумнів життєдайну силу цього філософського напряму. Віддаючи належне непересічному значенню піднятих в екзистенціалізмі проблем існування людини, Гайнеман звернувся до теоретичного джерела екзистенціалізму — про­блеми відчуження — і виявив, що її екзистенційна інтерпретація по­сягає на перегляд універсалістського визначення людини у попереднь­ому раціоналізмі, пориває з ним і, переходячи на засади ірраціо­налізму, стає заложником історичної ситуації, яка її породила. Бюргерська свідомість зазнала потрясінь від катаклізмів світових війн, що, у свою чергу, призвело до кезворотних процесів у ціннісному сприйнятті життя пересічного європейця.

У соціальному плані при відносній стабілізації соціальних процесів у повоєнний час філософія, яка продукувала у суспільній свідомості крайній щабель відчуження як своєрідну «норму» світосприймання, там самим ізолювала людину від людини, людину від соціуму. Екзи­стенціалізм в його класичному вигляді об'єктивно ставав перепоною колективних зусиль по впорядковуванню суспільного буття. Тому по­долання монологізму екзистенційного стилю мислення на засадах діалогу відповідало соціальному запитові повоєнного часу.

Одну з перших спроб конструктивного використання екзи-стенційної філософії зробив швейцарський психіатр Л. Бінсвангер (1881—1966), який переорієнтував глибинний психоаналіз від несвідомого, на дослідження свідомого «Я» — «Ego». Наступним його кроком до екзистенціалізму стала концепція «аналізу існування», або «екзистенційного аналізу» [94 ], в якій переосмислено негативну онто­логію Гайдеггера.

Власна онтологічна антропологія Бінсвангера поєднує екзи-стенціалістське тлумачення наявного буття як екзистенції з психоа­налітичними уявленнями про типологію свідомості: свідоме, несвідоме і підсвідоме та їхні архетипи. З цих засад переосмислюються гай-деггерівські дистинкції наявного буття (Dasein) на існування за усе­редненими кліше «як всі» анонімного, невласного (Mansein) та схова­ного у потаємних глибинах екзистенції «власного буття» (Selbstsein). Фундаментальним виміром сутності екзистенції для Бінсвангера є не турбота, як у Гайдеггера, а любов, що здатна поєднати екзистенційне відчуження справжніх і несправжніх форм буття. Саме діяльна сила любові становить інтродукцію до самоусвідомлення місця людини у світі і нової моралі, яка б замінила абстрактний імператив «Возлюби ближнього свого». Антропологія «основних форм» прагне виявити осо-бистісний зміст через переживання соціокультурного простору і часу.

Формування терапевтичної антропології виявилося реакцією на засилля описових методів у психології та психотерапії. Навіть у пси­хоаналізі, насиченому філософською і культурантропологічною термінологією, домінував редукціонізм — метод пояснення цілісності буття людини через зведення його багатоманітності до часткових, фрагментарних проявів у сновидіннях або невротичних фантазіях. Ви­хований на класичних уявленнях, що сутність особистості містить у собі весь світ людини, Бінсванґер намагався підняти психологічне дослідження на рівень аналізу категоріального співвідношення «буття» й «сутності».

Бінсванґер прямо вказує на запозичене у М. Шслера феномено­логічне бачення статусу персони в ієрархії духовних цінностей. Зви­чайно, феноменологічний підхід потребує точного опису ознак або рис, «але не для того, щоб використовувати їх як елементи понять, а для того, щоб, спираючись на них, знов звертатися до речей, до спогля­дання самого предмета» [8, *128].*Предметом у терапевтичній антро­пології виступає Dasein.

Власна концепція психоаналізу наявного буття, яка зробила Бінсвангера одним із уславлених психологів XX ст. виходить із кон­статації екзистенції як особливої смислової структури людського бут­тя, з прийняття трансценденції як такого способу людського буття, що прагне вийти за межі світу існування. У теоретичний підмурівок його концепції було покладено дві традиції у розумінні людини — феноме­нологічну (Гуссерль, Шелер) та екзистенційну (Гайдеггер). Сформо­вана у цій філософській традиції антропологічна установка прямо про­тилежна психоаналітичному зведенню сутності людини до сновидінь.

Фрейдистське сексуально-гедоністичне тлумачення просвітниць­кого уявлення про «природу» людину у Бінсванґера замінюється ант­ропологічно обгрунтованим психологічним пізнанням, в якому психо­логія підіймається на світоглядний рівень антропології: «Антропо­логічним наше дослідження є остільки, оскільки воно саме спрямоване на «істину людини», від нього можна чекати лише, що воно, як міркування щодо основних форм і пізнання людського наявного буття, зможе запропонувати масштаб до того, чи відповідає певна ідея люди­ни і воля до пізнання людини людському буттю й істині" [94, *18].*

Пошуком внутрішніх резервів екзистенціалізму знаменується творчість італійського філософа Ніколо Аббаньяно ("Структура екзи­стенції" (1942), «Позитивний екзистенціалізм» (1948) та інші). Як видно, пріоритет у позитивному переосмисленні негативістської то­нальності німецької екзистенціальної філософії належить саме Аббань­яно. Провідною темою його філософії стає дослідження екзистенції як свободи. Відмовляючись від будь-якого метафізичного чи онто­логічного обґрунтування свободи, Аббаньяно розглядає свободу навіть не ситуаційно, як то, скажімо, Ясперс визначає ситуаційність у ко­мунікативному контексті. Для італійського філософа свобода набуває антропологічного визначення — бути для людини відкритою пробле­мою. Визначення етичних засад у праці «Антропологічна природа мо­ралі» теж пов'язане з проблемою свободи. Проблема свободи в її ме­тафізичній постановці означає лише порожню цікавість, яка не спро­можна залучити до дослідження увесь світ «Я» з його глибинними інтересами і несвідомими потягами: «Вирішити для самого себе пи­тання про свободу означає визначення більш широкого питання про природу відношень, які зв'язують мене з іншими людьми і світом» [2, *147).*

У ході постановки проблеми кожна людина приходить до осягнен­ня парадоксу свободи. Людина, що узвичаєно сполучена інтересами, пристрастями, сподіваннями і мріями з людьми і світом у цілому, «не в силах розірвати тисячі невидимих ниток, які зв'язують внутрішні спонукання з різного роду зовнішніми детермінантами. Те, чим є кон­кретна людина, що вона робить, здається цілком і повністю залежним від її становища у світі. Це і вважається, з одного боку, цілком до­статнім обґрунтуванням; з іншого боку, щоб остаточно вирішити своє завдання, вона має бути вільною. Та сама ситуація, яка детермінує її, вимагає від неї свободи» (2, *147).*

Характерно, що Аббаньяно каже саме про парадоксальність, а не антиномічність класичного співвідношення свободи й необхідності, свободи та обов'язку. Класичне посилання на об'єктивність розуму є фундаментальною можливістю. Від часів Гегеля, Аббаньяно, мабуть, вперше гостро, критикує кантівську спробу реалізувати розуміння сво­боди, що ґрунтується на європейській традиції сприйняття людини як розумної істоти. Раціональність у Канта стала засобом негації життя особистості. Вирішення проблеми свободи переносилося у деперсо-налізований інтелігібельний світ. Об'єктивований розум став тим кон­тинуумом, де визначалися межі життя. Об'єктивність розуму, яка по­стала на межі багатоманітності конкретних проявів людського існування, апелює до експресивного прояву сфери персонального, підводячи її під зверхність ідеалу. Прийняти поняття інтелігібельної свободи для Аббаньяно було тим самим, що й «елімінувати проблему свободи, тому що це означало б перенесення свободи в інтелігібельний світ, який є чистим запереченням людського існування як такого» [2, *1481*

Не є фундаментальною засадою можливості свободи і суб'єктив­ний розум, якщо припущення об'єктивного розуму зводить прояви життя конкретної людини до інтелігібельного світу, то суб'єктивний розум претендує «на обґрунтування свободи, виходячи із зв'язку між існуванням людини і необхідним порядком моментів абсолютного Суб'єкта» (2, *149].*На думку Аббаньяно, екзистенція припускає відношення людини до Абсолюту, але не детермінується навіть Абсо­лютом.

Вихідним методологічним чинником концепції Аббаньяно є фено­менологічне визначення горизонту існування особистості: «Горизонт цієї проблеми слід бачити у фундаментальній структурі людини, яку варто розуміти як відношення до буття... Екзистенція, як відношення до буття, включає в себе: 1) трансцендентність буття, його «буття-за» конечність людини; 2) подолання людиною власної конечності, для то­го щоб воз'єднатися з буттям" [2, *J50].*Наведена схематика є стислим викладом методологічного доробку у вирішенні проблеми свободи у феноменологічній антропології Макса Шелера, біологічній антропо­логічній концепції А. Ґелена, екзистенційних концепціях Гайдеггера та Ясперса. Визначальна хиба екзистенційного розуміння свободи по­лягає у негативному визначенні екзистенції, яка виключає «всяке ро­зуміння свободи... Якщо екзистенція містить відношення до трансцен-денції, то вона є фундаментально непохитною неможливістю; якщо ж вона — неможливість, вона — необхідність... Якщо екзистенційний аналіз «хоче» і «бажає» бути розумінням і реалізацією свободи людини в її справах, то, передусім, необхідно гарантувати та обґрунтувати по­зитивність екзистенції" [2, *153 ).*

Розгляд попередніх концепцій негативного визначення людського буття через трансценденцію і «ніщо» свідчить про тлумачення екзи­стенції, яка принижує або ж руйнує себе. Тому для Аббаньяно оче­видною є хибність попередніх учень, які виходили з «неадекватної ек­зистенції» [2, *153].*Оскільки історизм Ясперса та онтологія-існування Гайдеггера призвели до кризи екзистенційного руху, Аббаньяно вва­жає, що екзистенція «повинна визнаватися не абстрактно або об'єктивно, а з допомогою акту продуктивного рішення або доцільного виконання. Оскільки можливість відношення, тобто сутнісна пробле­матичність самого відношення, — це умова екзистенції, тому вона ста­новить мету (телос) екзистенції. Визначаючи цю можливість як вихідну, своєрідну і конституючу себе, екзистенція покладає її як фінальну межу і приводить її у дію при складному рішенні» [2, *153— 154 ].*

Щодо концепції Ясперса, то Аббаньяно зазначає притаманну їй розсудкову розведеність буття і людини: «Людина не є буттям, буття перебуває за її межами ... володіючи зникаючою трансценденцією; з іншого боку, людина спаяна зі своїми межами, зі своєю обмеженістю, з ситуацією, яка визначає її» [2, *150 ].*Помірковане ставлення Ясперса до раціональності сприяло поглибленню стосунків людини зі світом ре­чей і комунікативними відношеннями з іншими людьми, проте вихідне ставлення буття і людини не припускає ґрунтовного вирішення про­блеми свободи, хоча сама трансценденція визнається конструктивним вирішенням проблеми свободи.

Основний пафос подолання звернено в Аббаньяно на іншу інтерпретацію екзистенції в її відношенні до буття — негативну онто­логію людського буття Гайдеггера, в якій екзистенція конститується через «ніщо». Людина, закинута у світ повсякденних клопотів, за Гай-дегтером, мас піднятися до усвідомлення своєї конечної природи і муж­ньо зазирнути у лице «ніщо». Екзистенційний вибір відкриває перед людиною два шляхи: або не прийняти гайдеггерівської тези про фун­даментальну вкоріненість екзистенції у «ніщо», або ж визнати, що ця «вкоріненість» у «ніщо» та «її результат — смерть — становлять справ­жню природу людини... Емоційною тональністю такої свободи до смерті є страх» {2, *151).*

Позитивна концепція екзистенціалізму вносить уточнення у виз­начення свободи через вибір, який має бути фундаментальним для вільної людини. У попередніх концепціях свобода вибору не досягалася через те, шо «екзистенція не може і не повинна робити вибір між двома неможливостями, до яких призвели два основних напрями екзи­стенційного аналізу, тобто між неможливістю не бути ніщо і немож­ливістю не бути трансценденцією. Вона повинна усвідомитися і ре­алізуватися у самій собі, у можливості, їй притаманній та її консти-туюючій» [2, *153).*

Акцентуючи увагу на екзистенції як відношенні до буття, Аббань­яно виділяє дві сторони: відношення людини до буття і відношення світу до буття, де свобода визначається конституюючим фактором як для буття «Я», так і для буття світу. Таким чином, позитивна інтер­претація екзистенції дає змогу подолати її ізольованість і через вибір свободи здійснити перехід екзистенції до буття. Проте перехід до буття в Аббаньяно не означає реанімації онтології гайдегтерівського зразка. Позитивного характеру його концепції надає нова установка, яка за­вершує і «знімає у собі» відношення людини до буття і природи до буття. Це третє, останнє і вичерпуюче, значення екзистенційної сво­боди полягає у переході існування до буття, де «свобода як конститу­ювання «Я» і буття світу отримує буття і стає основою міжособис-тісного порозуміння. Усвідомлення можливості відношення до буття — це засіб до консолідації цього відношення, оскільки у ньому дося­гається перехід спільного існування до буття» [2,*157].*

Гуманістичний пафос позитивної концепції екзистенціалізму по­лягає у подоланні апокаліптичного жаху, яким просякнуто світо­сприймання класичного екзистенціалізму. Покласти край його від­творенню у західноєвропейській філософії — означало вивільнити лю­дину від страху і повернути обличчям до свободи, до свідомої відпові­дальності за неї як за найвищу гуманістичну цінність: «Це означає бути вірним самому собі, не зраджувати своєму призначенню у сутичці з серйозністю та опором світу і рятувати солідарність поміж людьми» (2, *157).*

Наріжна тема Аббаньяно «екзистенція — єдино можливий гори­зонт для розуміння людини як свободи» та її високий фаховий рівень осмислення здобули визнання як у повоєнній Італії, так і взагалі ввели його до кола визначних мислителів XX ст. Досвід позитивної рецепції екзистенції, теоретичні висновки і понятійний доробок Аббаньяно ста­ли надбанням різних за методологічною орієнтацією напрямів сучас­ного гуманітарного знання. Звертання Аббаньяно до потужної традиції гуманізму, зокрема італійського, вигідно вирізняє поміркований оп­тимізм його концепції у полеміці з А. Банфі, Б. Кроче, Р. Мандольфо, М. Гайдеггером, К. Ясперсом. Проте проблематичність визначення природи людини, є так само ситуаційно-релятивною, як і попередні концепції екзистенції. Самих гуманістичних цінностей виявилося за­мало для ґрунтовного подолання світосприймання класичного екзи­стенціалізму. Подальша еволюція екзистенціалізму йшла за двома на­прямами: до філософської антропології та герменевтики.

У річищі критики екзистенціалізму із засад поміркованої ака­демічної рецепції філософії життя відбувалася філософська діяльність О. Больнова, Й. Ваха, Г. Міша, Г. Ноля, X. Фрейєра. Окрім них до ортодоксально-традиціоналістського напряму належав Г.-Г.Ґада-мер — один із фундаторів нової хвилі герменевтики, яка виникає внаслідок розпаду екзистенціалізму. Ґадамер відмовляється від гай-деґґерівської концепції езотеричного розуміння і надає герменевтиці значення методології гуманітарних наук. На думку представників цьо­го напряму, усталена філософська мова та строгий академічний стиль висунули герменевтику на чільне місце як метод дослідження гу­манітарних проблем. Проте, наприклад, Больнов вважає обмеженим гадамерівське «звуження» предмета герменевтики дільтеївського зраз­ка тільки сферою гуманітарного значення й обстоює універсалістську тезу: «Все пізнання людей, по суті своїй, герменевтичне» [108, *53].*

У подальшому і Больнов, і Ґадамер започаткують різні напрями нової хвилі філософської антропології. Больнов тяжітиме до класичної антропологічної традиції, започаткованої Шелером, Плесснером, Ґе-леном, а Ґадамер виходитиме з герменевтичної традиції дільтеївського вчення про світогляд і формальну антропологію з широким залучен­ням компаративістики та психоаналізу.

Як член геттинґенського гуртка представників філософії життя, Больнов грунтовно досліджує екзистенціалізм як філософське явище у працях: «Екзистенційна філософія» (1943), «Німецька екзи-стенційна філософія» (1953)."Екзистенціалізм (Сартр, Камю)" (1947), «Ґабріель Марсель (Християнський екзистенціалізм)» (1948), «Фран­цузький екзистенціалізм» (1965). Під час Другої світової війни, коли у фашистській Німеччині масово поширилися ніцшеанство і гай-дегтерівська концепція екзистенціалізму, Больнов видає невеличку книжечку «Проста чуттєвість» (1944), де обстоює гуманістичну тра­дицію толерантного ставлення до світу людських почуттів, що існують поза монополією будь-яких ідеологічних чи філософських течій. На сторінках філософської періодики він також висвітлював дискусію у спільності німецьких філософів щодо подальшої долі екзистенціалізму. <

У 1995 р. учений видає програмну книгу «Новий порядок. Пробле­ма подолання екзистенціалізму», в якій виступає за переорієнтацію філософської думки від екзистенційної проблематики до традиційних засад філософської антропології та герменевтики. Лейтмотивом праці є заклик подолати песимізм і нігілізм у світосприйнятті людини й культурі, а також повернути людині відчуття довіри до буття. На його думку, замість страху має прийти широкий спектр позитивних цінностей, які мають формувати розмаїту палітру настроїв людини за­собами педагогіки, етики, поезії, релігії.

У методологічному плані Больнов стоїть на позиціях розуміння проблеми в її класичному вирішенні Дільтеєм у науках про дух. Як відомо, у центрі «наук про дух» поставлено особистість, її духовний світ, який становить вихідну реальність, що постає у формі світогляду. Три форми освоєння історії — розуміння, віра та почуття — покладено в основу вчення про три типи світогляду — філософський, релігійний та поетичний. Академізм «наук про дух» прагне захистити духовні цінності, які відкриваються у цих формах відношення людини до світу, від плину часу. Власне завдання Больнов вбачає у гармонізації взаємозв'язку творчої суб'єктивності з силою життя. їх збіг у пізнанні досягається через звертання до критеріїв «загальнозначущості», що ви­водить гуманітарне пізнання із суб'єктивної обмеженості екзи­стенціалізму до нового тлумачення суб'єктивності.

Першим і визначальним у новому позитивному вимірі суб'єктив­ності є обійстя її внутрішнього діяльного буття, яке живиться інтересом до життя, до змісту і істини. У цьому контексті тлумачиться вислів К'єркегора щодо себе — «я — об'єктивний мислитель». Змістовним підґрунтям цього вислову є об'єктивність процесів внутрішнього життя мислителя. Гносеологічним висновком є твердження про відсутність строгого розрізнення між «людиною в її існуванні та змістом її пізнання» (101, *87].*

По-друге, у випадку, коли суб'єктивність не виступає предметом дослідження, вона ніколи остаточно не може бути ілімінованою з пізнавального процесу. Вона присутня у ньому, залишаючись певною «умовою, суб'єктивним чуттям, особливою здатністю, досвідом або будь-яким із настроїв, які сприяють формуванню поглядів на речі, або ж просто симпатією» [101, *87].*Больнов вдається до персоналістської частини шелерівської антропології — вчення про симпатію як тло інтенційних переживань особистості — симпатії, любові та ненависті. Порівняно з кантівством тут робиться подальший крок у розумінні притаманного лише людині ціннісного переживання, що випливає не з гносеології, а з причетності всього розмаїття проявів її екзистенції до буття. Тобто цей вимір суб'єктивності визначає примат філософської антропології та вибудованої на її засадах аксіології перед цінностями гносеології.

По-третє, щодо гносеологічної сфери, то найбільш адекватним тлу­маченням суб'єкта пізнання зі збереженням специфіки суб'єктивного є, на думку Больнова, суб'єкт «наук про дух» Дільтея, тому що у цій суб'єктивно-об'єктній схемі домінує суб'єктивне начало, яке консти­туює ціннісну ієрархію світу людини в історичних типах світогляду.

Четвертим і останнім різновидом суб'єктивності Є «схильність до саморефлексії, свідомої роботи людини над самою собою, нахилу до особистісних переживань і мистецтва» {101, *89).*Цим самим типологія суб'єктивності закінчується закликом до служіння музам — со-кратівською чеснотою, яка стала спадком європейської культури.

Екзистенційна концепція суб'єктивності поглибила протиставлен­ня мислення життю і їому наштовхнулась на проблеми, які ведуть до деградації мислення. Больнов пропонує новий підхід у тлумаченні ро­зуміння, позбавлений надмірностей сцієнтизму та антисцієнтизму. Для подолання методологічних ускладнень висуваються три умови ро­зуміння:

1. протистояння предметності, здатність людини чуттєво сприйня­ти опір, який предметність чинить її діяльності;

2. інтерсуб'єктивність як здатність людей протиставити світу пред­метності світ свого спілкування;

3. взаємозв'язок пізнання сутності речей з «внутрішньою прав­дивістю» людини, яка пізнає [105, *¡40—141].*

Полемізуючи з екзистенціалізмом, Больнов досліджує проблему розуміння у контексті відчуження, що, на його думку, має відповісти на питання: як у мислительній діяльності конкретної людини, а не аб­страктного суб'єкта гносеологічної схеми, відбувається розуміння бут­тя, порозуміння з іншою людиною? Для відповіді на це питання залу­чається розроблене ше Дільтеєм вчення про розуміння, як пізнання за аналогією, яке використовується і в сучасній психолінгвістиці [37, *245—265 ].*Процес розуміння не виходить за межі суб'єктивності, за­значає Больнов, проте все ж є можливість говорити про пізнання над-особистого або загальнозначущого, тому що його осягнення відбувається аналогічно процесам, які проходять у свідомості того, хто пізнає. Людина розпізнає «чуже» співвідносячи процес його пізнання з самоідентифікацією, тобто розумінням самої себе. У цьому разі ро­зуміння розглядається як універсальна мислительна діяльність, що од­наково поширюється на духовне життя особистості і зовнішній відносно неї світ. «У потаємних сферах душі, — пише Больнов, — па­нує, зовнішньо не проявляючись, неупереджена нічим ідентифікація внутрішнього і зовнішнього. Це ірраціональна глибина, з котрої ми всі виходимо, але не здатні вичерпно виразити її» [105, 106]. Цим кон­статується, що межі розуміння не поширюються на все буття людини, оскільки його фундаментальні внутрішні структури поринають у внутрішні потаємні регіони свідомості. Те, шо навколишній світ і свідомість людини містять ірраціональну компоненту, не дає підстави екзистенціалізмові для песимістичних висновків щодо буття.

Запропоновані методологічні засоби інтуїтивного «прояснення» та «вслуховування», на думку Больнова, занадто релятивні, щоб обгрун­тувати нову «позитивну» концепцію розуміння. Якщо дійсність ірраціональна, то у ній самій треба шукати ключ до її розуміння. Вихід з методологічних труднощів, на які наразився екзистенціалізм, Боль­нов шукає у «взаємному прориві» суб'єктивного та об'єктивного [105, *176).*У цій ідеї виділяється три аспекти: а) досвід «чужого»; б) мож­ливість розуміння; в) межі розуміння. Досвід «чужого» народжується з ірраціональних глибин життя, які однаково стосуються також і гли­бин буття, і творчості особистості. Щодо «чужого», то полишаючи закріплене у міфології сакральне розуміння «чужого» як підпадаюче під «табу» — заборону у первісній племінній свідомості, Больнов звер­тається до прагматистського тлумачення «чужого» як такого, що чи- ' нить опір людській діяльності. На його думку, інструменталістське тлумачення пізнавального акту є плідним напрямом при створенні су­часної теорії пізнання.

Можливість розуміння як філософська проблема випливає з кри­тики екзистенційної концепції свідомості. Тяжіння до дотеоретичних форм свідомості, культ мови як специфічної сфери знакової діяльності, значення якої сягають архаїчного стану культури з притаманним їй міфологічним розумінням навколишнього світу, є однією з визначаль­них рис постекзистенційної філософії культури. Больнов не поділяє остаточно герменевтичного розуміння культури як тексту. Він схи­ляється до дільтеївського розуміння культури як естетичного пережи­вання стихії життя, проте згоджується, що один із заходів «терапії\* європейської культури полягає у свідомому прагненні поновити первісний «діалог» людини з культурою.

Можливості розуміння окреслені герменевтичною проблемою ко­ла, яка виникає при переході розуміння тексту від його частин до осяг­нення його цілісного задуму, а також при зворотному русі від цілого до частин. Проблему герменевтичного кола він вбачає в незнищенній межі самовираження сутності людини, яка не дає змоги їй повністю розкритись у діалозі.

Межі розуміння не фіксуються здатністю розпізнавати в усталених виразах мінливі ірраціональні образи внутрішнього спонтанного життя людини на зразок механічного відбитку, тому залишають місце уяві, на якій базується пізнання за аналогією. Перехід від сприйняття час­ткового до розуміння цілого і навпаки, гадає Больнов, масовидно відтворюється у повсякденному житті. У цьому процесі «загальнозна-чуще» активно сприяє формуванню життєвого досвіду, який є «засобом впорядкування плинності буття» [105, *¡86).*

У широкому спектрі проблем розуміння значна увага приділяється світосприйняттю, яке формувалося у «докультурних» пластах історії й передувало сучасному типові раціональності. Цьому типові розуміння Больнов приділяє значну увагу в книзі «Філософія пізнання». При створенні власної концепції пізнання він здебільшого посилається на антропологію А. Ґелена, пов'язуючи стан «передуючого розуміння» з «ірраціональною очевидністю досвіду» [108, *МО].*

Розвиваючи герменевтичну концепцію, Больнов спирається на праці своїх попередників по Ґеттінгенському університету — Т. Ліппса та 3. Кеніга. їх об'єднує думка, що герменевтику треба «вивести з-під впливу понять екзистенціалізму» [101, *40}*у напрямі, якому найбільш відповідає історична герменевтика Г. Міша. Ірраціоналістичне тлума­чення суб'єктивного досвіду надає концепції розуміння Больнова ре­лятивного змісту, тому він залучає до неї вихідні поняття аксіології М. Шелера, естетики виховання Т. Ліппса, психології первісних на­родів Е. Шпрангера. Усі ці відтінки розуміння, на його думку, можна поєднати одним єдиним «словом — чуття» [101, *38].*

Переводячи проблему герменевтичного кола у сферу теорії пізнання, Больнов вважає, що вирватися з хибного кола допоможе уже сформоване ставлення людини до світу, яке є «первинним щодо всього побаченого, почутого і т.д.» [108, *20 ].*Незважаючи на критику деяких положень сучасної герменевтики, Больнов вважає її «основним прин­ципом пізнання» [108, *25].*

Зазначаючи, що доповнення герменевтики феноменологією не виправдало себе у спробах Гайдегтера та Рік'єра, Больнов вважає за необхідне доповнити герменевтику антропологічним обгрунтуванням пізнання. Основна вада герменевтики (починаючи з теорії розуміння Дільтея, а потім онтологічного визначення «Dasein» Гайдеггера, і, на­решті, герменевтичного тлумачення судження Ґадамера) полягає в то­му, що всі вони перебували у сфері чистого мислення, тоді як антро­пологічний принцип, навпаки, «у своїх засадах виходить з найширших взаємозв'язків людини» [108, *25].*

Новий підхід веде також до пошуку плідних паралелей між герме-невтичною логікою та антропологічним обгрунтуванням філософії пізнання. Необхідність в антропологічному доповненні викликана об­меженістю герменевтики, яка звернена до вже об'єктивованих проявів культури, тобто ретроспективна у своїй інтенпії і тому не здатна дати позитивної відповіді на актуальні проблеми сучасності. Отже, допов­нення герменевтики антропологічними установками на дослідження людського чуття є нагальною потребою.

Синтез герменевтичного історичного чуття з досвідом соціального біологічного, психологічного, духовного, космічного та інших антро­пологічних досліджень людини має відбуватися на грунті, попередньо звільненому від абстрактно-раціоналістичного її виміру. Як філософ­ська антропологія наповнила конкретним сучасним об'єктивним змістом герменевтичний історизм, так і екзистенціалізм справив свій вплив на формування сучасної філософії людини. Увага філософів бу­ла зосереджена на реаліях і фактах об'єктивної історії, а екзи­стенціалізм уперше звернувся до непорушного зв'язку історії та лю­дини. Його позитивним доробком виявилася «постановка проблеми історичності як особливої структури, що притаманна історично сфор­мованому суб'єктові. Історію у філософській антропології зведено до суб'єктивної історичності людини» [103, *¡12].*

У філософській антропології адекватне розуміння буття людини досягається у відношенні людини до власних внутрішніх і загально­людських цінностей, яке відбувається у процесі вибору дії: «Дія, — підкреслює Больнов, — стає внутрішнім зв'язком між герменевтичною логікою і глибинним антропологічним аналізом природи людини, лан­цюгом, що єднає етичну і логічну проблематику» [108, *9].*Найбільш близькою до сучасності, на думку Больнова, є праксеологія А. Бергсо-на, яка спростувала однозначну детермінованість пізнання, притаман­ну класичній філософії.

Звертаючись до прагматистського тлумачення практики, Больнов залишає традиційне для німецької філософії взагалі та екзи­стенціалізму зокрема уявлення щодо сутності речей, яку ми пізнаємо, тільки виходячи з «практичного використання речей. Розмірковуючи про речі, ми охоплюємо їх лише у теоретичному розгляді» [108, *37].*Але цей погляд пізнаючого інтелекту не здатний осягнути сутність життя: «Життя, — пише він, — не охоплюється засадами теорії» [108, *38).*Єдиний шлях до його автентичного пізнання пролягає через де­формацію теоретичних уявлень про світ. Ця деформація «розумної» картини світу відбуватиметься при зверненні до пізнавальних можли­востей, закладених у людині самою природою. Такими антропо­логічними властивостями є воля, почуття, переживання, розуміння. Пошуки подолання методології екзистенціалізму приводять Больнова до необхідності змін у предметі й методі, які трансформувалися у по­глиблене розуміння суб'єкта герменевтичної та антропологічної філософії. Значна увага приділяється подоланню гносеологізму попе­редньої філософії на засадах оновлення ціннісного, морального, есте­тичного та релігійного сприйняття життя. Поглиблене дослідження природи чуттєвого світосприйняття, інтуїтивного споглядання, пере­живання культурних цінностей приводить філософа до антропо­логічного розуміння суб'єкта — людини. Актуалізація проблеми лю­дини в постекзистенційній філософії спонукала Больнова перейти від питань пізнання до проблем філософської антропології. На першому етапі творчої еволюції до філософської антропології він притримується методів інтуїтивного розуміння природи людини: «Пізнання люди­ни, — пише він, — невід'ємне від опису її волевиявлення, почуттів та настроїв» [107, 70].

На противагу гайдеггерівській негативній онтології Больнов при­тримується еволюційного розуміння відносин людини із суспільством у дусі «формальної антропології» Дільтея: «Суспільство складається з індивідів і у ньому проявляються ті ж закономірності, що і в індивіді. Суб'єктивна, іманентна доцільність індивідів, — зазначає Дільтей, — виражається в історії як еволюція» [24, *36].*

У Дільтея формальна схожість людей грунтується на природній здатності до взаєморозуміння. «Формальна єдність» людства орієн­тована лише на зовнішнє пізнання людей за аналогією, якщо, звичай­но, правомірно говорити про «зовнішній» підхід у пізнанні людини, оскільки пізнання сутності не може бути таким. Дільтей усвідомлював неможливість пізнати сутність людини: «Нам не дане, — пише він, — сутнісне розуміння внутрішнього життя» [109, *195].*

Проте при всьому пієтеті до спадщини Дільтея Больнов мусив виз­нати, що інший представник філософії життя, а саме Ф. Ніцше, більш імпонує завданням нашого часу. У Ніцше його цікавить переоцінка цінностей західноєвропейської культури, а також алегоричний, не-оміфологічний стиль мислення. Притягальна сила культу життя і бла­гоговіння перед ірраціонально-творчою всепороджуючою силою спону­кань Больнова доповнити герменевтичні засади дільтеївської «фор­мальної антропології» ніцшеанським волюнтаризмом. Виходячи з цих засад, Больнов формулює власну антропологічну концепцію, яка по­лягає у критиці одновимірності просвітницького раціоналізму та по­шуку компромісів між раціоналізмом та ірраціоналізмом.

Розглядаючи джерела формування екзистенційної концепції лю­дини, Больнов поряд із феноменологією Гуссерля і герменевтикою Дільтея виділяє також релігійну філософію К'єркегора, християнську містику та медитативну практику буддизму. У цьому широкому історико-філософському та культурному контексті виявляється відсут­ність в екзистенціалізмі принципово нового вирішення проблеми існування людини. По суті, зауважує Больнов, концепція людини в екзистенціалізмі є «поверненням до К'єркегора» [103, *17].*Самого ж К'єркегора Больнов вшановує за введення до космічного масштабу «відношення людини до Бога та смерті» [103, *27].*Тема релігійного переживання становить солідну площину перетину філософських • інтересів Больнова та засад екзистенціалізму.

Середньовічна містика розглядається Больновим як вирішальний етап у формуванні специфічних рис європейської культури. На його думку, середньовічна ієрархія духовних цінностей не тільки присутня у свідомості сучасного європейця, а й визначає її інтенційну спрямо­ваність. Такі цінності цієї ієрархії, як віра, добродійність, відчуття провини за неприборкане гріховне волевиявлення, потреба у благо­даті, становлять типологію справжніх життєвих цінностей, які нівелюються технократичними стандартами життя західного сус­пільства. Посилаючись на поетичне світосприйняття Рільке, Тракля, Гофманшталя, Больнов намагається використати поетичний символ безсмертя душі як вирішальний аргумент для апології релігійного світосприйняття [109, *259).*

Значний вплив на екзистенціалізм справила медитативна практи­ка буддизму. Буддизм сьогодні, — пише німецький письменник Ґер-ман Гессе, — не пов'язаний з азіатським ареалом свого виникнення: «Він пустив коріння на Заході й в Америці як релігія високої моралі та великої споглядальної сили. Десь на початку XX ст. до нього при­лучилась еліта німецької Інтелігенції» [136, *301 ].*Вивчаючи паралелі між гайдеґгерівським метафізичним тлумаченням «ніщо» і тим, як у буддизмі зосереджуються зусилля на спогляданні містичного «ніщо», яке здатне позбавити мирських страждань» [136, *29],*Больнов зазна­чає, що у буддизмі «ніщо» відповідає такому космічному феноменові як «нірвана», а в екзистенціалізмі «ніщо» є антропологічною вла­стивістю людини — її відкритістю буттю. Екзистенційна концепція ча­су, зазначає Больнов, відрізняється від буддистської «загостреним відчуттям історизму» [103, *ЗО].*Тому подолання екзистенційної кон- . цепції людини вимагає, на думку Больнова, переосмислення концепції часового виміру буття.

У результаті змін у духовній атмосфері повоєнної Європи екзи-стенційний підхід до свідомості людини зазнав радикального переос­мислення. Проведена Гайдеггером дистинкція часу на незворотний од-нонаправлений фізичний час і часову природу процесів внутрішнього переживання людини зачепила актуальні проблеми часу у творчості, мистецтві, де духовне переживання часу набуло таких специфічних суб'єктвиних ознак, як свідома спрямованість, зворотність. Водночас, плюралістичне витлумачення соціального за своєю природою просто­рово-часового аспекту у відношенні людини до світу висунуло на чільне місце проблему його філософського обґрунтування.

Ще до війни, у рецензії на книгу Гайдеггера «Сутність підґрунтя», Больнов зазначав, що обмеження антропологічних проблем і вирішен­ня їх у контексті удавано-нейтрального Dasein людини є для екзи­стенціалізму небезпекою впасти в абстрактний вимір людини. Тому він доходить висновку, що позитивна постановка проблеми людини має доповнити сформоване в екзистенціалізмі розуміння людини но­вими даними, отриманими з «дитячої психології, психіатрії, історії мо­ви, культури й мистецтва, а також з різних галузей науки» С102, *180— 181 ].*Позитивна постановка проблеми існування людини є передумо­вою її позитивного вирішення.

Істотним недоліком екзистенціалізму є обмежене уявлення про си­лу і багатоманітність проявів життя. Коли життя, з якого, так чи інакше, виходять усі екзистенційні теорії, визначається так, що в ньо­му відсутня дійсна його повнота, то забувається, що саме життя є життєдайною силою: «Цю силу, відкриту, але незриму, ми маємо висвітлити для того, щоб обгрунтувати довіру до нашого власного жит­тя. Це я називаю подоланням екзистенціалізму» [104, *24].*

Справжній вимір життя, на думку Больнова, полягає у безперер­вному борінні життя та смерті, в якому обидві сторони виступають як моменти буття людини, а не як гіпостазовані метафізичні сутності. Люди переживають кожний історичний проміжок часу як власну дійсність. Але ця дійсність, зауважує філософ, завжди постає перед людьми «як криза, тобто як форма часового плину, у котрому відобра­жено наявність буття окремої людини, що одночасно підпорядковане первісному ритмові життя» [104,*419].*

Підпавши під вплив часового виміру антропології екзистенціаліз­му, філософи залишили поза увагою просторовий вимір буття людини, наче забули про те, що людина здатна переживати не тільки час, а й простір. Отже, теоретичний бік філософського подолання екзи­стенціалізму пов'язаний з вивченням «просторових структур, якими вони постають перед конкретною людиною в її переживаннях» [102, *398 ].*До того ж простір, даний у переживанні, не розкривається у ди­скурсивному мисленні: «Ми, — зауважує Больнов, — повсякчасно жи­вемо у ньому і водночас не думаємо про нього» [102, *398].*На проти­вагу координатам об'єктивного простору у просторі переживання з усією гостротою постає питання про «нуль-пункт», з якого проводиться подальший відлік. Якщо у психології вважається, що просторовий відлік сприйняття ведеться від переднісся, то, досліджуючи просторове переживання, ми спираємося лише на аксіологію життєвого досвіду . людини. Больнов звертає увагу на принцип організації просторових опозицій «верх — низ», «попереду — позаду», «праве — ліве». «Цей простір, — пише він, — впорядковується на основі суб'єктивного сприйняття людиною власного тіла» [102, *400].*

У загальнометодологічному плані Больнов розвиває тезу Дільтея. «У нас міститься все зовнішнє. Поза нами самими для нас не існує ніякого масштабу», — зазначає він у праці «Побудова історичного світу в науках про дух» [114, *225).*У духовній організації простору люди вживають топоніми, іноді навіть приймаючи їх із втраченим зна­ченням. Проте фундаментальні характеристики просторового пережи­вання пов'язані з глибоко особистісним його сприйняттям. Вихідною точкою відліку просторового переживання, зауважує філософ, для лю­дини завжди є її дім: «Власний дім є вихідним щаблем, з якого людина відтворює світ буття» [102, *400].*Екзистенційний параметр просторо­вого поділу (на зовнішний щодо будинку та простору захищеного люд­ського помешкання) дає підстави визначити переживання «простору будинку як регіону безпечного та захищеного буття», в якому людина здатна «повернутися до самої себе» [106, *401—402 ].*Концепції просто­рового виміру існування людини та захищеності людського буття були покладені в основу його книги «Новий порядок. Проблема подолання екзистенціалізму» (1955).

У працях Аббаньяно та Больнова розкриті соціально-психологічні чинники виникнення екзистенціалізму, який, на їхню думку, «увібрав усі страждання, перенесені у Другій світовій війні. Все інше у ньому — духовна гра, в якій це тотальне потрясіння знайшло свій вираз» [104, *24 ].*Якщо у кризові часи духовних потрясінь звернення до екзистенції, культивування її справжніх цінностей, втеча від хаосу навколишнього буття у внутрішній світ особистості, як панацея від розпачу і розча­рувань, були цілком слушні та виправдані, то перехід на засади нової позитивної філософії можливо порівняти хіба що зі зверненням люди­ни у стані розпуки до наново відкритої нею віри. Іншими словами, позитивне подолання означає водночас і збереження екзистенційного інтересу до емоційної сфери смислово-життєвих переживань особи­стості, і обґрунтовану переорієнтацію від песимізму, самотності, відчуття закинутості у чужий світ до віри у власні сили і загальноз-начущість результатів власної діяльності, широкого спектра позитив­них настроїв, що становлять емоційне підґрунтя загального відчуття захищеності людської гідності й віри у майбутнє.

Ідеї позитивного подолання екзистенціалізму були покладені в ос­нову «теорії навчання», світоглядні й методологічні засади якої були вперше сформульовані Больновим у праці «Сутність настроїв». З ог­ляду на сучасну ситуацію у визначенні стратегічних напрямів станов­лення освіти в Україні заслуговує на увагу викладений у книзі ме­ханізм конвергенції тоталітарної системи освіти довоєнної Німеччини до демократичних цінностей громадянського суспільства. Існуюча на той час педагогіка включалась у систему цінностей базисної, або інтегральної антропології. До теоретичного апарату нової філософії пе­дагогіки залучається термінологія з філософської антропології Г. Плес-снера: ексцентричність, відкритість, ціннісна нейтральність. Антропо­логічний вимір, застосований Больновим у працях «Екзистенційна філософія і педагогіка», «Виховання та життя», «Педагогічна атмосфе­ра», «Мова і виховання», «Нова картина людини і завдання педа­гогіки», полягав у тому, що педагогічні інституції було переосмислено з позицій загальнозначушості сутнісної природи людини. Нова освітянська ідеологія була спрямована на пояснення звичайній пе­ресічній людині сенсу її буття, вселяла в неї надію і спокій, повертала цивілізоване відчуття порядку і соціальної захищеності.

Больнов вперше звернув увагу на те, що такі базові поняття кла­сичної педагогіки, як сумління, обов'язок, честь, у тоталітарній сис­темі зазнають значного викривлення і, як відчужені надособистісні цінності, можуть спрямовуватись пануючою ідеологією проти самої людини для маніпулювання її внутрішньою мотивацією. Незмінним у своєму гуманістичному потенціалі залишається лише душевний настрій всіх тих людей, які оточують особистість. Саме особистість, як носій і реципієнт настроїв людей, її здатність до співчуття виступають надійною засадою, на основі якої має здійснюватися виховання. Проте реальний виховний процес відбувається не у філософській абстракції, він просто немислимий у соціальному вакуумі. Тому важливою його компонентою є сама «педагогічна атмосфера» довіри, надії й спо­дівання на краще майбутнє. До понять, що характеризують процес на-учіння, залучаються поняття «відкритість людини», «розуміння», «ко­мунікація», «діалог», «взаєморозуміння», а також «самотність», «кри­за», «зустріч», «довіра до світу життя», «надія». Особливого значення надається часовим і просторовим координатам, в яких відбувається природний плин радісних і сумних настроїв. У просторовому сприй­нятті підкреслюється самоцінність переживання власного зв'язку з батьківським домом. На цьому позитивному емоційному тлі надбудо­вується почуття любові до батьківщини. Сукупно ці почуття визнача­ють масштаб людського виміру простору. Житло, захищений простір стають онтологічною підставою для людської довіри до світу.

Ідеї людиномірності просторового визначення буття застосовува­лись також у практичній роботі з дітьми-сиротами війни по їх адап­тації до нових соціальних реалій. Для цього великі дитячі будинки, де раніше панував колективізм військового зразка, переобладнували у затишні приміщення сімейного типу, в яких із групою дітей, підібра­них за психологічною сумісністю, проживали двоє—троє викладачів. Діти мали окремі кімнати і власний ключ від дому, до якого вони мог­ли запрошувати гостей на власний розсуд. Адаптація у цьому випадку досягалась за рахунок зведення до мінімуму різниці в укладі життя виховного закладу та суспільства.

Наголос при повороті педагогіки до філософської антропології ро­бився на вдумливому відтворенні адаптивної здатності людини, так­товному стимулювання її впевненості у власних здібностях і життєвій силі, а також у спроможності реалізувати їх на благо іншим людям. Саме це імпонувало численним послідовникам філософії педагогіки Больнова, які й досі працюють в освітніх закладах Австрії, Німеччини, Японії.

Завершуючи розгляд екзистенціалізму, слід відзначити його непе­ресічний вплив на філософію, мистецтво, науку, право, політику, релігію сучасної цивілізації. Звернення до реалій внутрішнього світу людини призвело до формування нових теоретичних засад гу­маністичної думки XX століття, трансформації усталених поглядів на антропологічні, онтологічні, праксеологічні проблеми існування люди­ни. Критика з боку екзистенціалістів позитивістські орієнтованих на­прямів призвела у першій, половині XX століття до розмежування філософії на сцієнтичний та гуманістичний напрями.

Пошуки конструктивних засад упорядкування життєдіяльності суспільства після Другої світової війни виявили суттєві вади екзи-стенційного стилю мислення. В процесі позитивного подолання моно-логізму екзистенційної думки сформувалися нові уявлення про діалогічну природу філософського мислення. Гуманістичний зміст ек­зистенційної проблематики було збережено і значною мірою розвинуто її теоретичними спадкоємцями — філософською антропологією та гер­меневтикою. Зараз, на межі XX—XXI століть, вони визначають ха­рактерні риси гуманістичної філософії майбутнього.

# Розділ III. НІМЕЦЬКА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

1. Макс Шелер — фундатор антропології як світоглядного вчення

2. Антропологічні концепції середини XX ст.

3. Антропологічний поворот західноєвропейської філософії.

4. Список літератури.

Німецька культура має значний досвід в осмисленні проблеми лю­дини. У теоретичному вигляді він репрезентований у «Критиках» Іммануїла Канта, в яких уже в розвинутих формах представлено когнітивний, формально-етичний та естетичний підходи до проблеми людини. Окрім поділу здатності до мислення на трансцендентальну ес­тетику, розсудок і розум та моральної колізії між відчуттям обов'язку й потягом до насолоди, у самій душі Кант теж виділяє три основні здатності: до почуття пізнавальної здатності, до почуття задоволення і незадоволення та здатності бажання [ЗО, *110].*Феномен людини в його трансцендентальній філософії вперше постав у феноменальній **і**ноуменальній постановці. Формалізм кантівської етики згодом справив визначальний вплив на формування персоналістського ядра філо­софської антропології М. Шелера. «Антропологія» (1798) Канта впер­ше виявила двояку природу існування людини й у Всесвіті, під­порядкованому природній необхідності, і в людиномірному світі, який існує за законами свободи. Ґрунтовно, із засад сучасної антропології, погляди Канта висвітлено у праці М. Гінске «Hinske N. Kants Idйe der Anthropologie» (1966).

На відміну від кантівської синхронічно-географічної візії існування людства на Землі, його колега Гердер започаткував альтернативну — діахронічну ідею поступу культури людства. На солідному компара­тивістському підґрунті постала також культурософія Вільгельма фон Гумбольдта, від якої, як плідні паростки, відгалузилися вчення Е. Кассірера (Німеччина-Англія), Ф. Боаса (США), О. Потебні (Ук­раїна).

Геґель в «Енциклопедії філософських наук» і «Філософській про­педевтиці» пише про «суб'єктивний дух» як про безпосередній природ­ний дух, що становить предмет антропології. У «Філософії духу» міститься критика романтичної концепції природної антропології Ф. Шеллінга. У гегельянському русі, який започатковується фейєр­бахівською критикою всякої авторитарної теології, визрівають ідеї еко­номічного подолання відчуження К. Маркса та нормативні засади про­тестантської етики М. Вебера. Філософія життя Дільтея є звертанням до гегелівського вчення про суб'єктивний дух, сюди залучаються ідеї герменевтики ф. Шлейєрмахера. Формальна антропологія В. Дільтея, як одна з дисциплін «наук про дух», успішно конкурувала з феноме­нологічною концепцією інтенційності свідомості Е. Гуссерля.

У подальшій своїй еволюції історизм у рецепції «Weltanschauung­slehre» не спромігся сформулювати таку потужну методологічну і світоглядну засаду, як «Lebenswelt», на якій учень Е. Гуссерля М. Ше-лер вибудував віталістське підґрунтя персоналістської антропології. Історизм у підході до проблеми людини зберігав позиції в екзи­стенціалізмі та марксистській філософії. Після розпаду екзистенціа­лізму як самостійної течії ремінісценції історизму зберігала філософ­ська герменевтика Г. -Ґ. Гадамера, яка певний час виступала методо­логічною альтернативою вихідним феноменологічним позиціям філософської антропології. Проте у 70-ті роки новітня філософська герменевтика увійшла до антропологічного річища у семитомній «Neue Anthropologi». Новий поворот до антропології стався у західноєвро­пейській філософії у 70—80-ті роки XX ст. Поділяючи тезу Протагора щодо людини як міри всіх речей, новітня генерація антропологів приєдналася також до думки М. Гайдегтера, що антропологія обґрун­товує філософію.

# Макс Шелер — фундатор антропології як світоглядного вчення

Загальновизнаним фундатором європейської філософської антро­пології є Макс Фердинанд Шелер (1874—1928). Він народився у про­тестантській родині правника у баварському містечку Кобус. З 1894 р. він студією психологію, медицину, соціологію, філософію. Згодом стає асистентом Р. Ейкена. Від 1901 р. працює приват-доцентом Йєнського університету, де підпадає під вплив феноменології Ф. Брентано і Е. Гуссерля. У тому ж році відбувається перше його особисте знайом­ство з Гуссерлем, яке остаточно сформувало його філософську по­зицію. Повернувшись до Мюнхена у 1907 p., він почав викладати в університеті, де 1910 р. отримав звання професора. Згодом філософ тимчасово припиняє викладання і переїжджає до Берліна, де живе як вільний письменник.

Найбільш інтенсивно його творча еволюція відбувається у колі Ґеттінгенського феноменологічного гуртка. На цей час припадає ви­дання його творів — «Про почуття скривдженості та моральне суджен­ня про цінності» (1912), «Феноменологія і теорія почуття симпатії, лю­бові та ненависті» (1913), «Формалізм в етиці та матеріальна етика цінностей» (1913—1916). Відгукуючись пацифістською працею «Генії війни і німецька війна» на мілітаристську атмосферу, яка панувала у Німеччині напередодні Першої світової війни, Шелер з позиції віруючої людини у праці «Про вічне у людині» (1921) піднімає на на­лежну висоту загальнолюдські цінності.

Творче обдарування Шелера ие обмежується філософськими та те­ологічними інтересами. Застосування феноменологічного методу до вирішення проблем етики і соціології започаткувало сучасну аксіо­логію та соціологію знання. Першою розвідкою з аксіології стала праця «Переворот у цінностях» (1915), в якій окреслено напрями її соціологічних та етичних досліджень. Від 1918 р. Шелер очолює Кель­нський інститут соціальних наук і стає професором соціології Кельн­ського університету. Саме у цей час виходять у світ його книги «На­риси з соціології та вчення про світогляд» (1923), «Досвід створення соціології знання» (1924), «Форми знання і освіта\* (1925), «Форми знання і суспільство» (1926). Нагальні потреби формування теоретич­них засад філософської антропології, які постали в останній період творчої еволюції, змусили Шелера перейти до Франкфуртського університету. До завершення роботи над величним задумом «Філософ­ської антропології» його спонукають книги «Ступені органічного і лю­дина» Гельмута Плесснера та «Буття і час» Мартіна Гайдегтера, які вийшли 1927 р. Важкі передчуття останнього року життя змушують філософа прискорити роботу над темою і викласти основні її резуль­тати у доповіді «Особливе становище людини» на відомому дармштад-тському зібранні інтелектуалів під проводом графа Г. Кайзерлінга, що мало назву «Школа мудрості». Суворо проведена тема «аскези духу», яка глибоко вразила слухачів, згодом була пом'якшена у нарисі про­екту майбутнього видання «Філософської антропологи», який побачив світ 1928 р. Передчасна (1928 р.) смерть обірвала стрімку творчу ево­люцію філософа.

Багатогранність творчого обдарування М. Шелера, на нашу думку, постає у цілісності завдяки оригінальному втіленню у життя феноме­нологічного методу Е. Гуссерля. Ця послідовно проведена експлікація феноменології до різних сфер духовного знання становить константу його творчої еволюції, хоча в іншому він зазнавав різних впливів (по­леміка з філософією життя Дільтея і Ніцше, віталізм теорії інтелектуальної інтуїції Бергсона). З цього приводу, як слушно заува­жував Петер Кестенбаум, Шелер все життя залишався «інтроспек­тивним і інтуїтивним філософом, який поширив на етику і релігію логіку серця Блеза Паскаля» [147, 302]. З історико-філософського спадку філософ активно залучає ідеї св. Августина, св. Франциска, І. Канта, 3. Фрейда і Хосе Ортеги-і-Гассета. Зі свого боку, Шелер справив значний зворотний вплив на X. Ортегу-і-Гассета, завдяки чо­му феноменологія поширилася на терени Франції та Іспанії.

За аналогією з античною моделлю співвідношення макро- і мікро­космів Шелер, як релігійний мислитель, розглядає людину як «мікробога», Бога у мініатюрі. Ця персоналістська установка відкриває шлях до адекватного сприйняття Бога його носієм — персоною. Лю­дина, як і Бог, у Шелера виступають співтворцями існування. Фунда­ментальним підґрунтям існування «всіх речей» є розуміння Бога. Пе­реорієнтовуючись з томізму до августинівської рецепції християнства, Шелер критикував антихристиянську спрямованість пошуків Ніцше нового діонісійського шляху до Бога. Метафізика спасіння, вважає Ше­лер, становить різновид загальної мети філософської антропології як новітнього філософського світогляду.

Практичну значущість антропологічного вчення сучасні теологи вбачають у тому, що, не конкуруючи з релігійним світосприйняттям, воно відкриває перспективу для плідного осмислення природи, сут­ності та місця у світі. У цьому полягає непересічне практичне значен­ня антропології як підґрунтя новітнього вчення про спасіння від руй­нації цінностей у самій людині.

У період засилля нігілізму у духовному житті Німеччини Шелер виступає провідною інтелектуальною фігурою, яка стала на заваді ни­щення класичних цінностей культури. Таким непересічним внеском у культурне життя постала етична і персоналістська концепція, вибудо­вана на нових аксіологічних засадах. Феноменологічний підхід до ети­ки й аксіології, ейдетична дескрипція етичного ядра мали зробити кла­сичні цінності невразливими для релятивізму. Твори Шелера відроджують традицію «звернення до почуття», представлену роман­тиками, Шлейєрмахером і Шопенгауером. Але у Шелера почуття піддано об'єктивній референції у контексті феноменологічної теорії свідомості.

Таке вихідне екзистенційне почуття, як віра, у теорії емоцій Ше­лера постає чистим суб'єктивним феноменом свідомості. Попередня рефлексивна філософська традиція, на думку Шелера, описала віру безвідносно до її внутрішньої структури. Через це вона втратила зна­чення метафізичного чинника людського існування. Віра є незмінною компонентою людського буття, тоді як настрої (ейфорія і депресія) не реферуються самі по собі, оскільки цінності, які спираються на життєвий досвід та ціннісне відчуття (Wertfьhlen), в інтенційному акті актуалізуються паралельно з перцепцією (відчуттям, сприйняттям і концептуалізацією, ідентифікацією, типологізацією і рубрикацією).

У теорії емоцій Шелера не тільки радість, чи інша позитивна . емоція є об'єктивним чинником формування досвіду суб'єкта. Об'єк­том емоційного досвіду може бути також думка, здатна як до миттєвого осягнення усієї ієрархії цінностей, так і до їх елітарної ес­тетичної рецепції. Розглянуте під цим кутом зору мислення постає когнітивною емоцією і способом визначення реальної вартості інших цінностей. Шелер ніколи не відступав від кантівського етичного фор­малізму. Стосовно цінностей він трансформував абсолютистський ри­горизм його категоричного імперативу в аксіологічний об'єктивізм, який базувався на феноменологічному описі тривіального факту, що матеріальний зміст досвіду життєвих цінностей має характер ексклю­зивної функції при дослідженні суб'єктивності. За Шелером, апріоризм Канта, переданий терміном eternal, випливає з опису не фе­номена віри, а пізнавальних властивостей розуму. Шелер виходить із відчуттів, що випливають з природи людини та конституції розуму. У цьому сенсі він обстоює «емоційність аргіогі».

Для з'ясування структури ціннісного сприйняття Шелер розрізняє вартості корисні Gьter і власне цінності Werte. Нагадаємо, що у Канта мета (Ziel) збігається з імпульсом користі, як у Уільяма Джеймса, і у практичній філософії, і у моральному житті людей. У ціннісному сприйнятті вбачаються три рівні: 1) цінності чуття — симпатія та ан­типатія; 2) цінності життя — шляхетні (edle) та пересічні (gemein); 3) цінності духовного (geistige Werte) — естетичні цінності прекрас­ного та правильного, але ще не сформованого, тобто безобразного, а також цінності релігійні: святе і не святе.

Усі ці цінності грунтуються на суб'єктивному досвіді й тому є похідними від нього, трансцендентальні, висловлюючись мовою Кан­та, але не антиномічні. Між зазначеними ціннісними контраверзами на кожному рівні працює механізм співвіднесення до «нейтрального» ціннісного значення. Ця нейтральна феноменологічна установка ейде­тичного опису ціннісного змісту, схопленого в інтенційному акті свідомості предметного «дещо», розкриває ноемагичний обрій феноме­нологічного ціннісного споглядання. Скажімо, з точки зору співвідно­шення з прекрасним, негідне, як його контраверза, містить ще й не­гативну етичну оцінку «поганою».

Ціннісні форми якісної ієрархії включали і виші релігійні уявлення як аксіологічне сприйняття. Місцеположення у цій ієрархії визна­чається феноменологічними критеріями: 1) тяглістю у часі; 2) про­тяжністю, ступенем, мірою; 3) самодостатністю, ейдетичною визна­ченістю, очевидністю; 4) відповідністю, або якістю, яка виступає як опозиція до якісної неозначеності інтенційності; 5) духовністю, як не­залежністю від тілесних функцій. Структура цінності самої по собі ру­хається по аксіологічній шкалі від (etischen Tunsollen) етичного по­чуття обов'язку до цінностей користі (ideales Seinsollen).

Синтез кантівського етичного формалізму з феноменологічно вит­лумаченою аксіологією визначив у шелерівській «феноменології сим­патії» екстенсивний аналіз цінностей. Здатність до сприйняття (Auffasung) чужих емоцій на основі симпатії або співчуття до чуттів іншого єднає нас з іншими у переживанні єдиної ціннісної тотальності. Проте ідентифікація з іншими не є обов'язковою, якщо ми не відчу­ваємо до об'єкта симпатії. Так само, як автентична симпатія не потре­бує обов'язкового злиття індивідуальних переживань. Зовнішні прояви симпатії як цінності не еквівалентні суб'єктивним переживанням.

Феноменологічний опис любові та ненависті прагне до відтворення повного загальнолюдського масштабу надісторичного смислу цих висхідних цінностей буття людини. Нове в їх осмисленні полягає у зіставленні їх із природою людини в цілому та її чуттєвістю зокрема. Шелер вважав любов спонтанним відчуттям, яке перебуває поза сфе­рою безпосередніх вольових зусиль людини. У феноменологічному сутнісному спогляданні це почуття постає як рух від люблячого до ви­щих цінностей в об'єкті любові. Отже, феноменологічний опис поза зовнішніми проявами фіксує позачасову природу ейдетичного змісту любові як духовної цінності. Любов постає у вигляді неясного уявлення образу людських можливостей, які є «sine gue non» для симпатії, і ста­новить людиномірний базис для релігійних ідеалів співчуття, милосер­дя і смиренного прийняття бездушної часової плинності світу.

Теологічний струмінь мислення Шелера висвітлює фундамен­тальні метафізичні проблеми, які постають, коли феноменологічний метод переходить від опису когнітивних та аксіологічних меж настроїв і почуттів до наріжної для богослов'я всіх часів проблеми існування іншого розуму. Розрізняючи презенцію божественного та очевидності людського розуму, Шелер цілком свідомо дистанціюється від про-томістського тлумачення Тейяром де Шарденом життєвого досвіду осо­бистості як «моря буття». Тому не дивно, що коли феноменологічний метод застосовується до теологічних проблем, то Шелер послідовно пе-реформульовує зміст традиційних теологічних суперечок із проавгу-стиніаських позицій. Невипадково своє суто філософське ставлення до релігії він називає «Wcscnsphдnomenologie der Religion» яке зводиться до високопрофесійного вирішення онтологічних проблем існування Бо­га. Шелера не влаштовує інтуїтивне маніфестування Бога у тогочасній європейській теології. Виходячи з антропологічних засад, філософ вва­жає, що сутнісною ознакою природи людини є те, що вона завжди шу­кає Бога. Основний недолік попереднього ультимативного персо­налізму криється в теологічній метафізиці, а також в його експлі-каціях в образному ладі релігійних почуттів, ритуалів і міфів не вклю­чав тези Шлейєрмахера «Кожна людина не така, як усі». Пристаючи до засад герменевтичного тлумачення людини, Шелер критично пере­осмислює його і дає повну тематичну розгортку.

В усталеній лінії історизму платоністського ґатунку (Шлейєр-махер — Геґель — Маркс — Дільтей) Шелер започатковує власне відгалуження, зрікаючись гегелівського тлумачення феномено­логічного становлення свідомості-розуму і звертаючись до духовних форм творення чуттєвості, як вихідної реальності людиномірного бут­тя. Серце людини стає обійстям вищих цінностей, оскільки тільки вона здатна ідентифікуватися з Богом, то й її власне обличчя у сим­волічному строї духовного життя європейської культури має заступити місце ідолів (Getze).

Людина як персона створює вищий ідеальний план шелерівської концепції. Вона не є ні духовною субстанцією, ні чистою спон­танністю. Активність життєдіяльності людей випливає з єднаючого їх культурного середовища, яке становить онтологічне підґрунтя людсь­кого існування. Можливі паралелі між шелерівським уявленням про місце людини у Космосі і положенням електрона на стаціонарній атомній орбіті, але, як усякі порівняння, вони однобічні. Принаймні подібна однобічність наведеного порівняння проявляється у тому, що Шелер завжди вважав реальною єднаючою силою активність духу.

Антропологічна концепція Шелера досліджує всю складність роз­різнення тварини і людини, співвідношення людського індивіда й осо­бистості, персони і духу. Щодо визначення місця (ordo), то, за Шеле-ром, його унікальність полягає в умінні гармонізувати приватні потре- • би з фактом власної приналежності до людської спільноти. Фактор Gesamtperson становить фундаментальну кореляту у соціалізації індивіда. З іншого боку, цей антропологічний параметр особистості становить підмурівок соціальної структури. Засобом досягнення від­чуття єдності із соціальною спільнотою також може бути конформізм, входження у стосунки з суспільними інституціями, дієва любов і прак­тична турбота про близьких (Mitleben). Найвища спільність дося­гається шляхом залучення до лона церкви або ж до співпраці з держа­вою. Цей процес становить реальне феноменологічне сходження щаб­лями положення у суспільстві.

Пізнати людину у переплетенні її долі з навколишнім світом люд­ського життя, за Шелером, можна лише розпізнаючи ordo amoris цієї людини. Людина, опинившись у нульовому пункті вартісних рубри­кацій та субординацій, огортається коконом ціннісної структури світу. Той же, «хто знає amoris, той володіє і духовною схемою, тим першо-витоком, який потаємно живить усе, що походить від цієї людини; більше того, він знає, чим від самого початку визначається те, що постійно готове (Meine macht) обступити людину — у просторі — його моральний навколишній світ, у часті — його доля, тобто сукупність того, що може статися лише з нею» [83, *342 ].*

У понятті ordo amoris виділяється нормативно-ціннісне та фено­менологічно-дескриптивне значення. Щодо нормативності, то ordo amoris є етосом фактичних ціннісних оцінок і ціннісних переваг досліджуваного суб'єкта: «Справжня серцевина цього етосу — порядок любові та ненависті» [83, *341 ].*Проте цей порядок звернено не до су­купності цінностей, а до аксіологічно зумовленої когнітивної здатності людини виявляти субординацію всього, «що у речах може бути гідним любові, відповідно до внутрішньої, притаманної їм цінності. Це пізнання є центральною проблемою усієї етики» [83, *341 ].*Щодо нор­мативного аспекту ordo amoris, то повноцінною нормою він стає, лише відповідаючи волінню людини, об'єктивуючись завдяки її воліючому запитові.

В аксіологічному контексті ordo amoris є похідною від волюнтари­стичних прагнень людини, а у феномснологічно-дескриптивному має «фундаментальну цінність, оскільки тут він є засобом виявлення за фактами морально релевантннх людських дій, виразних проявів, волінь, моральних приписів, звичаїв, творінь духу, які спочатку вво­дять в оману, первісну структуру найелементарніших цілей щодо діючого ядра особистості — виявити ніби основну моральну формулу, відповідно до якої морально існує і живе цей суб'єкт. Отже, все те в людині, або у групі, що ми пізнаємо як морально важливе, неодмінно має бути — скільки б не знадобилося опосередкувань — зведене до особливого устрою його актів та потенцій любові й ненависті: до па­нуючого над ними, набуваючого виразу в усіх своїх рухах ordo amoris» [83, *342].*

На тлі різноманітних соціальних ієрархій людина експонується ли­ше як сутність, котра спонтанно виявляється у суто інтуїтивній візії. Поза буденною комунікацією і теологічними та філософськими спеку­ляціями існування людини може стати предметом наукового дослідження географії, кліматології, етнографії, біології, психології. Вони досліджують ще й поведінку людини, механізми її самозбережен­ня та відтворення.

Поряд із матеріальними факторами людині притаманний і духов­ний аспект її життя. Ідеальні фактори не дають змоги звести людину до механічного агрегату. Саме праці Шелера з соціології науки є спро­бою обгрунтувати цю духовну реальність, захистити її від згубних де­структивних сил, використовуючи соціальний авторитет науки. Шелер перший підняв проблему соціології знання, спрямувавши її на вивчен­ня впливу матеріальних факторів на людину та її духовний світ.

В епістемологічній проблематиці у Шелера вирізняється певна ти­пологія знання, перший щабель якої становить широкий спектр люд­ської думки — від природничо-наукового знання до форм контролю над соціальними мотиваціями і до застосування інтелектуальної про­дукції як технології. Другий тип, який ще Арістотель називав «першою філософією», — це сутнісне пізнання. Це сфера знання того, що схо­ласти називали essentia. У Шелера вона поділяється на знання сут­ності (Wesenswissen) та знання освітнє (Bildungswissen). Останнє має виражений пристосовницький характер, основні складові якого — адаптація і контроль — у тваринному світі представлені краще, ніж у людини. Знання першого сутнісного рівня є визначальним аксіологічним чинником диференціації людей, оскільки пізнання сут­ності — характеристика людської активності. На третьому рівні ме­тафізичного, або священного, знання представлено синтез знання пер­ших двох типів. Воно визначається як знання метафізичної реальності, яке випливає з осягнення питань, що стосуються природи людини. На цьому аксіологічному зрізі знання формується суб'єктивний тип орієнтування людини, який Гайдегтер згодом визначив як введення до існування людини абсолютної точки відліку для з'ясування істини взаємозаперечуючих філософських точок зору.

У теологічному контексті людина є єдиною із створінь, яке висту­пає співтворцем ідеальної послідовності становлення власної та боже­ственної сутнісної природи. Людина, за Шелером, є тим єдиним місцем, де і з допомогою якого відбувається самопізнання людського призначення у світі, але й «вона є також те суще, у вільній рішучості якої Бог може існувати і рятувати свою чисту сутність» (84, *13].*

Онтологічним підґрунтям цієї сфери існування є презумпція раціональності та безмежності духу, яка міститься у життєвих силах індивідів. Ця сфера внутрішнього існування виявляється через супро-тив, який чинить людина чужим намірам або ж антитезі власної волі. Тут ми можемо простежувати впливи прагматизму Чарльза Пірса, якого М. Шелер також вважає представником віталізму.

Прихильно ставлячись до ідей прагматизму, Шелер критикує на­укову програму першого позитивізму Кондорс'є і Конта. На його дум­ку, спроба підвести глибинні теоретико-пізнавальні основи одночасно під дослідження суспільно-історичного розвитку та наукового пізнання є «порожньою і неплідною передумовою» [202, *9].*Одна з основних праць його соціології знання — «Наукові форми і суспільство» — за­перечує існування абсолютних історичних констант розуму, оскільки взяті догматично, вони постають перед людиною як «ідоли, на які наївно покладалася попередня теорія пізнання» [202, *9].*У запропо­нованій Шелером новій соціологічній концепції вперше у німецькій філософії порівно представлена когнітивна проблематика соціології знання та прагматика науки, яку Шелер усвідомлював через спів­відношення пізнання і праці, або «дослідження про цінності у межах прагматистських мотивів у пізнанні світу» [202, *9 ].*Його цікавить фе­номенологічний опис «форм людського знання». Тобто наука як суспільний феномен розглядається врешті-решт в її ціннісному і праг­матичному відношенні до людини.

Оптимальна конвергенція когнітивного, аксіологічного і прагма­тичного моментів досягається, за Шелером, у відповідності з ясним усвідомленням значення того, яке практично-технічне положення зай­має людина європейського Нового часу. Шелер свідомо вирізняє во­люнтаристський аспект панування людини над світом на противагу ус­таленому в метафізиці суто теоретичному підходу. Як альтернативу цінніснім зазіханням технократичного індивідуалізму Шелер прагне створити аксіологічні «основи любовного споглядання творення єдиного вихідного пункту, ідей і категоріальних форм пізнання світу» [202, *10).*

Позитивізм визначально вплинув на розвиток проблематики люд­ського знання, починаючи від часів Кондорс'є, Конта, Спенсера і до Маха, Дюркгейма та Леві-Брюля. Німецька ж філософська традиція, започаткована Кантом, опинилася на узбіччі процесу, який охопив світову науку. Шелер цілком свідомо проводить паралель між кан­тівським переворотом у метафізиці, про який йшлося у «Критиці чи-' стого розуму», та оновленням методологічних засад, з тим щоб розчи­стити місце для плідного розвитку і природничої, і гуманітарної науки. Новий підхід мав реалізувати великі проекти, закладені у німецькій класичній філософії, але для цього, на думку Шелера, необхідно по­долати принципові помилки економізму Маркса.

Шелер досліджує також сутність і поняття соціології культури. Так, поняття «соціологічне» розглядається як контраверза контівській соціологічній концепції в її статиці й динаміці. Перше зауваження полягає у тому, що соціологія має справу не з індивідуальними фак- . тами, як це постулює позитивізм, і з подіями (Ereignissen) в історич­ному часі, а скоріше, з правилами і типами, або інакше, з логічними ідеальними типами і прагне виявити закономірності. І друге: всі по­чуття (Fьlle) людського, об'єктивного і суб'єктивного змісту життя соціологія аналізує та описує як казуально завершені у своїй фактич­ності. Шелер уявляє собі антипозитивістськи спрямовану соціологію як не тільки відтворення нормативної чи ідеальної детермінованості у часовій поступовості Sukzession та одночасності форм зв'язку і відносин. В його версії соціологія має охопити ці проблеми «через лю­дину в її переживанні, волі, діяльності, розумінні, акції та реакції, які постають у реальності й каузальності такого способу, в якому сутність людини — «самосвідомість» — не розглядається як частка людини" [204, *17].*

Звернення до сфери чуттєвого є визначальним і для праксео-логічної інтерпретації нової соціології. Критикуючи марксистську праксеологію і позитивістський погляд на тисячолітню історію соціальних конфліктів як шлях від «статусу» до «контракту» (Спен-сер), Шелер пише: «Огида (Patos), яка охоплює людину при одній згадці про слово «праця», ідентифікується з духовною традицією, яка сягає часів античності із раннього християнства. Із цих зауважень життєвих і буттєвих передумов намагаються створити нову картину світу (Weltbild) й етос» [204, *193].*Почуття до праці як «єдиного твор­ця світобудови і культури» набуває в європейській культурі загостре­ного виразу, руйнуючи не тільки її духовні й релігійні цінності, а й негативно впливаючи на пізнання «сутності самої людини» [204, *193].*

Одним із конструктивних спрямувань у ціннісній переорієнтації, на його думку, має бути синтез, який би виводив розуміння людини від обмеженої однобічності «homo rationalis» та «homo faber». Соціологія має виходити із змін у суспільстві XX ст., в якому «техніка оволодіння природою тісно пов'язана із змінами у науці й технічно-машинним способом споживання продукції (Gьtterproduktion), що зу­мовлюють взаємозв'язок праці й пізнання [204, *193].*Отже, у соціоло­гії науки Шелер виступає проти вчення про працю — ціннісного підґрунтя у попередніх уявленнях про сутність людини.

Український дослідник соціології знання Є. Причепій звертає увагу на стильову єдність форм мислення та структур буття, піднятих М. Шелером. У його феноменологічній онтології виділяється ієрархія сутнісних щаблів — від надперсональної презенції Бога до предметного рівня неживої природи. Серед них соціальна реальність є первинною, визначальною, оскільки актуалізується у процесі соціалізації людині раніше від інших і тому «зумовлює вибір предметів знання і «фор­му» — категоріальну структуру та інші формальні принципи ор­ганізації знання. Але саме знання з боку змісту та предметної значу­щості «не визначається суспільством» [45, *74].*Проблема об'єктив­ності знання, її критеріїв, піднята у феноменології ще у праці Е. Гуссерля «Логічні дослідження», пов'язувалася з проблемою оче­видності й типологією реальності. У соціології Шелера проблема ре­альності вирішується шляхом перенесення первісних соціальних форм на інші види реальності, що зумовлює структурні аналогії між науко­вим, метафізичним і релігійним знанням, з одного боку, й ор­ганізацією суспільства — з іншого. Стверджується, що ідентичні структури, які можна виділити в організації суспільства і в уявленнях про світ, душу й Бога, «є особливо привабливим предметом соціології знання» [45, *74].*

Власне соціологія знання й покладені в її основу класифікації за­початковують теорію людини, або, як її називає Шелер, філософську антропологію. На останньому етапі своєї творчої еволюції Шелер на­магався втілити у вченні про людину основні духовні домінанти епохи. Ці домінанти репрезентують різні точки зору на людину, які співіснували у тодішній німецькій культурі. Перша точка зору на лю­дину позбавлена рис, властивих філософії та науці. Вона цілком ба­зується на релігійній вірі та репрезентує етичні приписи християнства. Друга випливає з досліджень людини як «homo sapiens\*, вона сягає античних часів і репрезентована у Дільтея та Ніцше, які ототожнюють розум і раціональність. Третя точка зору відноситься до натураліс­тичних, позитивістських і прагматичних концепцій людини як «homo faber\*.

Спільною рисою цих різноманітних підходів виступає уявлення, що людина не є буттям «sui generis\*, а стає чимось на зразок екстен­сивного продовження природи: тварина з великим мозком, здатна опе­рувати символами і застосовувати знаряддя. Філософія Шопенгауера відрізняється від попередніх негативізмом і песимізмом. У ній людина постає як декадент, пасинок життя. Людина — це хвора тварина, яка не «відбулася», згідно з космічними законами буття, і живе у державі патологічної егоцентричності (мегаломанії — манії величності). Згідно з цим поглядом, інтелігентність розвинулась у людині як результат усвідомлення власної меншовартості. Остання, п'ята точка зору, ре­презентує вчення про надлюдину, представлене у праці Ф. Ніцше «Так казав Заратустра» та «Етиці» М. Гартмана.

Проблема формалізму, залишаючись у сфері оригінального прочи­тання аксіологічної та етичної проблематики, виявилася дотичною як до проблем європейської метафізики, представлених у їхній кан­тівській критиці, так і до її феноменологічної рецепції у Гуссерля. Ок­ремо, поза аксіологічною проблематикою, етичний формалізм був по­ставлений Шелером у широкий культурологічний та антропологічний контекст у доповіді «Форми знання та освіта» (1925).

Ця невелика за обсягом праця стала цікавим свідченням тієї ду­ховної атмосфери, в якій зростала філософська антропологія. її фун­датор від самого початку виступив проти перших, багатьма ще не усвідомлених паростків тоталітаризму на теренах Росії, фашизму в Італії та Німеччині. В Італії часів Шелера фашизм було закамуфльо­вано під народний рух. У філософії ця атмосфера породила синтез не-огеґельянства і ніцшеанства, звідки постала нова філософія історії, яка зверталася до славетних традицій великої італійської культури як ос­нови «нового патріотизму». У Німеччині найбільш стійкими щодо роз-бещуювальної дії фашистської ідеології соціальними інституціями ста­ли вільні університети, де обстоювалися традиційні цінності бюргер­ської культури й свободи особистості. В їхніх стінах найдовше зберіга­лась духовна атмосфера, в якій ставала можливою «освіта власної душі — того освітянства, яке відповідає власній індивідуальній сутнісній своєрідності та об'єктивній серйозності культури знання на­шого часу» [81, *87).*Тлумачачи поняття «освіта» як похідне від ла­тинського cultura anima — культивування душі в людині, Шелер вва­жав, що у межах освіти здійснюється вся вільна духовна діяльність.

Розглядаючи багатоманітність проявів самобутніх форм духовного, Шелер, мабуть, першим у XX ст. дійшов висновку, що «освіта є кате­горією, яка висвітлює об'єктивний аспект існування людини як суб'єктивності й не зводиться до окремих проявів життєдіяльності, по­ведінки, дії, мови, мовчання. Тобто освіта є категорією буття, а не знання і переживання» [81, *90].*

Як оригінально та глибоко мислячий соціолог Шелер вбачав чин­ники кризової духовної ситуації у стихійному вивільненні праці від усіх форм залежності. Культурно не оформлена спонтанна стихія са­модіяльних мас породила суперечності між владою та духом. Це при­звело до зламу усталених форм ліберальної демократії. Позбавлені до­ступу до елементарних форм освіти, люмпенізовані маси завдяки зни­женню виборчого вікового цензу та надання виборчого права жіноцтву стали рушійною політичною силою нової «демократії мас, інтересів і чуттів» [81, 88 ]. Цікаво, що потім, при створенні нової етики та аксіо­логії, Шелер, як об'єктивний мислитель, прагне адаптувати антропо­логічну концепцію до рівня вихідних інтересів і чуттів пересічної лю­дини. Тільки у боротьбі за нову демократію, за новий світ може з'яви­тися нова людина. На противагу зазначеним тенденціям Шелер вису­ває спрямований у майбутнє проект світоглядного обґрунтування антропології.

Ніцше запозичує з античної міфології аполлонівський та діоні-сійський взаємовиключаючі типи ціннісної орієнтації культури та лю­дини, а Шелер використовує ідею гармонійного поєднання мікро- і макрокосму, пристаючи до однієї з потужних у філософії традицій тлу­мачення душі як мікрокосму, яка від часів Арістотеля і до Лейбніца та Сковороди зосереджувала сутнісний зміст грандіозного зовнішнього світу — «макрокосму» в індивідуально особистісному духовному центрі — «мікрокосмі». Миростановлення людської особистості у лю­бові та пізнанні — всього лише два вирази для різних розглядів одного й того самого глибинного формуючого процесу, який називається освітою" [81, *90].*Причетність людини до сутності світу визначається не тільки тілесною причетністю людини до нього, оскільки тіло є лише часткою світу, яка неспроможна ідентифікуватися з універсумом. Тільки завдячуючи душі людина стає сутністю, ідентичною світові: «Сутності всіх речей зливаються в людині і всі вони у людині солідарні» [81, *90].*

В умовах гострої духовної кризи Шелер розвиває тему причетності людини до осягнення сутнісної структури світу. Читач вводиться у стан зачарованого здивування високим покликанням роду людського. Лю­дина, міркує філософ, яка не здатна вичерпно пізнати будь-яку річ природного світу, навіть залучаючи для цього увесь історичний досвід пізнання, — ця сама людина є причетною до сутнісної структури універсуму, більше того, може «осягнути єдність сутнісної структури світу» [81, *90].*Як релігійний мислитель, Шелер припускає, що над людиною існує вища сутність, благоговіючи перед якою, людина при­пускається навіть до самообоження. Поряд із першим визначенням, похідним від «мікрокосму», згідно з яким душа людини упорядкована у сутнісній структурі універсуму, а сама людина, за Аквінатом, ста­новить, певним чином, усе (Homo est guodammodoomnia), наводиться і друге визначення: «Освіта як становлення людини — починаючи з пізнання природи від появи людини — розглянута... одночасно з досвідом понятійного самообожнення» [81, *91 ].*

Феномен людини, який постав у феноменологічному баченні перед Шелером, викликав у нього щире захоплення. «Ми ще мало знаємо про те, що таке людина», — зауважує він [81, *91 ].*З природничої точ­ки зору, тобто взята ззовні у контексті природи, людина поступається представникам тваринного світу в здатності пристосовуватися до на­вколишнього середовища. Компенсуючим фактором видової недоско­налості, найменшим за тривалістю існування людини як біологічного «виду», є надзвичайний розвиток та ускладнення нервової структури і, зокрема, формування у неї лобових частин мозку. Порівняно з най­ближчими видами людина — «раб кори свого головного мозку, ос­танній, порівняно з іншими органами тіла, найменше регенерує, філогенетично найменше здатен до подальшого розвитку, життєвий процес у ньому ніби зовсім застиг. Людина як істота найбільш «наділена мозком», сполучає у собі відносно велику тривалість інди­відуального життя з найкоротшою її видовою тривалістю» [81, *92].*

Опонуючи Ніцше, Шелер не відкидає, а загострює його тезу про людину як хвору істоту, переводячи її від планетарно витлумаченого біологізму до віталізму в його космічній перспективі. «Духовність» як новий антропологічний принцип, що виходить з «людської сутності», в людині протиставляється життю взагалі як у внутрішньому екзи-стенційному сенсі, так і з боку зовнішньо-вітальної природної еволюції життя. Аскеза цього принципу полягає в тому, що така «духовна» істота не прив'язана до потягів й до зовнішнього світу, вільна від на­вколишнього світу і тому відкрита світові. Людина відкриває для себе світ і вільно усвідомлює своє місце та призначення у ньому.

Основним аргументом проти редукції до біологізму є думка, що людина спинилася в еволюційному розвиткові і тому перша у царині живого на Землі «приречена на видову смерть» [81, *92].*У контексті космізму шелерівського віталізму ніцшсанська міфологема «надлюди­ни» виявляється блідою художньою візією, яка імпліцитно ще зберігає прогресистські рудименти. Сам Шелер схиляється до більш радикаль­ного погляду на майбутнє людини, пристаючи до думки, що людина — «глухий кут» природи, оскільки у процесі еволюції вона не змогла при­стосуватися до навколишнього середовища засобами природи, то тепер її енергія, на думку Шелера, перетворилася у дух — «духовно керо­вану і спрямовану історію» [81, *92].*

Шелер зіткнув у протиставленні таке фундаментальне поняття європейської культури, як «дух» з ніцшеанською прагматичною ге­роїкою надлюдських прагнень, нігілістичними у своєму редукцІонізмі цінностями життя. Дух історичності, надбудований над біологічною детермінацією природи людини, яка у Ніцше веде до нігілізму, висту­пає підґрунтям самодостатнього ціннісного бачення сутності людини. Останнє у Шелера відтворює «бутгєву ціннісність духовно розумної людської особистості, що перевершує всі можливості цінності людсь­ких досягнень і цінності життя» [81, *93].*Радикалізуючи ніцшеанське зведення сутності людини до біологічних проявів її життя, визнаючи конечність існування людства як біологічного виду, Шелер звертається до августинівського розуміння духовної світобудови, яка пронизує лю­дину всеосяжним фаворським світлом віри й розуму. Феноменологічна антропологія долає нігілістичне тлумачення людини у філософії жит­тя, тим самим стверджуючи позитивне бачення сутності людини, яке «є дещо інше, ніж просто глухий кут; вона є водночас світлий і чудовий вихід з цього глухого кута, істота, в якій першосуще починає пізнавати себе і себе осягати, розуміти і рятувати. Отже, людина водночас є і глухий кут, і вихід» [81, *93).*

Сутнісне розуміння людини протилежне у Шелера не тільки суто біологічному (людина як вид близький вищим людиноподібним при­матам), а й загальноприродничому (людина є природне єство). Сутнісне визначення людини, за Шелером, полягає у розумінні її як «духообдарованої живої істоти» — мікрокосму.

Саме у духовному, а не природному вимірі, відбувається паралель­ний процес самообожнення особистості та богостановлення в універ­сальній еволюції життя: «У цьому сенсі немає людини як речі, навіть як відносно константної речі, — але людина є лише вічно «можливою». У жодний момент часу гуманізації, яка вільно здійснюється, ніколи, навіть в історичний час, не зупиняється становлення людини — часто з глибокими атавістичними провалами у відносне визрівання. У будь-який момент життя у кожному з нас зокрема і в цілих народів ці атавізми борються з процесом гуманізації. У цьому полягає суть ідеї гуманізації та водночас ядро як античного, так і християнського обож­нення. Ця ідея гуманізації і водночас обожнення так само невіддільна від «просвіти», як розглянута нами ідея «мікрокосму» [81, *94 ].*

Проте ця милість дістається людині лише шляхом крайнього про­яву її людських якостей, адже «бути людиною важко... бо тільки лю­дина вперше протиставляє світові власну самосвідомість, завдяки чому вперше розділяється предметне навколишнє середовище і людина пе­реживає себе як «Я» [81, *95].*З означеної позиції випливають три виз­начення людини: 1) визначення людини тільки за змістом речей — на протилежність визначенню через потяги і потреби; 2) людина як вихід за межі всякої спонтанної зв'язаності речами, вільна від нестримного потягу любові до світу; 3) визначення через спонтанну здатність відрізняти \Vas-sein (сутність) від БаБ-Бет (наявного буття) і робити на основі цієї сутності правильні висновки. Зазначені три функції є попередніми умовами творення людиною свідомості, яка якісно відрізняється від наявного навколишнього середовища, притаманного тварині. Вони виділяють людину з царини тваринного світу. Шелер називає це відносною аскезою: «І справді, у системі органічних видів людина є відносним «аскетом життя», що цілком відповідає без­вихідному варіантові земного розвитку життя. Відтак і те, що на відміну від потягу й інстинкту ми звемо «вільною волею» людини, є не позитивна сила творчості та звершення, а сила гальмування й роз­гальмовування" [81, *96).*

Від функціонального розгляду Шелер переходить на якісно вищий методологічний щабель в осмисленні людини. Якщо біологічні й куль­турні функції описують первісні, початкові акти духу з огляду на їх місце в еволюційному плині життя, то власне феноменологічне кон­ституювання поняття «людина» вивільняється від вітального тла і спрямовується на визначення духовної сутності: «Людина є істота, у самій собі піднесена, яка піднялася над життям і його цінностями (і над усією природою в цілому), істота, в якій все психічне вивіль­нилося від служіння життю і, ставши шляхетним, перетворилось у «дух», той самий дух, якому тепер і в об'єктивному, і суб'єктивно-психічному сенсі служить саме життя»[81, *96].*

Феноменологічний опис породжує світле естетичне сприйняття фе­номена людини на тлі біологічної еволюції: «Людина — це коротке свято у всесвітній часовій протяжності універсальної еволюції життя» [176, *63].*Спрощене уявлення народного вірування, що людина має бути підготовленою до якоїсь вищої мети, У Шелера поглиблюється прийняттям важкого боріння «зі світом, у діяльній борні проти його і своїх власних пристрастей, супротиву в любові й ділі, у важких трудах і, врешті-решт, в інтенції даного акту — обожнення, того бажання лю­бити у Бозі, пізнанні у божественному світлі, яке в Августина і в Лю­тера означає невречевлений акт — аЧтісаНо» [81, *64]*(БігкаИо — лат. обожнення).

Вивільнившись від томістського догмату креації життя, Шелер прагне добудувати феноменологічне тлумачення людини авгу-стинівською рецепцією людини і світу через божественне одкровення, яке вплетене у становлення самого божества. Ідею діалектичного взаємозв'язку філософських форм відтворено у вступі до гегелівської «Феноменології духу»: «Ці форми не тільки відрізняються, а й витісняють одна одну, як несумісні. Проте їхня мінлива природа ро­бить їх моментами органічної єдності, в якій вони не тільки не входять у суперечність одна з одною, але одна так само необхідна, як і інша, і тільки ця однакова необхідність становить життя цілого» [16, *2*]. Ше­лер звертає увагу на те, що поза традиційною філософською ре­флексією, яка зосереджена на свідомості та спогляданні, існує світ та­ких розгалужених форм, як любов і ненависть, відчуття художнього смаку та стилю, ціннісне ставлення до світу та ієрархія волевиявлення.

Філософія життя Дільтея розглядала особистість як носія усталеної для кожної культурної епохи структури розуміння. Увагу герменевти­ки було перенесено на зовнішні соціальні та соціокультурні чинники структурування означених форм духовного в індивіді. Утворення подібних структур в індивиді вбачається Шелерові у колі особистостей, що становлять «той перший вихідний пункт, з якого ці структурування передаються багатьом, масі» [82, *68].*Елітарний взірець турботи інтелектуальних сил за духовне здоров'я народу Шелер бачить в освіченому деспотизмі японських імператорів, завдяки якому Японія стала світовою державою.

Проте, слідом за Епікуром, Шелер вважає, що визначати знання задля знання є марнослів'ям. З людиномірного підходу до знання виділяється знання, яке прислуговується: а) становленню всебічного розвою особистості; б) становленню освіти; в) практичному пануванню над світом і його перетворенню для вищих людських цілей і настроїв [82, *71].*Саме з третього питання, нетрадиційно піднятого в європейській цивілізації позитивізмом і прагматизмом, починається власне філософське бачення цієї проблематики. У сучасній філософії вона пов'язана з онтологічним визначенням сутності в її феномено­логічному вимірі. Наступним рівнем є причинно-наслідкове до­слідження речей цієї сутності, а вже потім йде низка питань, пов'яза­них зі смислом даного в явищі.

Послідовно обстоюючи персоналістську установку, Шелер вважає визначальною у відповіді на ці питання антропну, похідну від волі ха­рактеристику знання. Тобто воля до знання розглядається не на зовнішньому тлі біологічної еволюції, а стає внутрішнім критерієм вітально-духовного, чинником у формуванні людської особистості. Тільки людина, на відміну від царини тваринного, здатна на вищому особистісному щаблі становлення опанувати технікою духу — вмінням не брати до уваги «тут і тепер дане наявне буття усіх речей» [82, *73 ].*.Філософія, за Шелером, починається зі свідомого з'ясування можли­вих, «пов'язаних з бажанням установок духу, в яких нам тільки і дається випадковість дійсності, реальність речей» [82, *73 ].*

У світі культури він виділяє регіони з визначеними ціннісними пріоритетами родів знання: а) Індія репрезентована вченням про втаємничене знання і досконало розробленою йогівською медитатив­ною і фізичною технікою, досягненням людиною влади над собою і кармою-долею; б) Китай і Давня Греція висувають освітянські ідеали: конфуціанський просвітянський традиціоналізм і фаустівський потяг до інновацій разом із прогресом позитивно-дослідницького знання в Європі. Однак пізнання і перетворення природи, як просвітницький ідеал європейської цивілізації не захоплює сферу становлення центру духовного життя людини, пошуки сенсу її особистого буття. Спроба тоталітарних режимів опанувати цією сферою, залучити науку до маніпулювання свідомістю особистості поряд із засиллям популізму і вождизму неминуче веде до марних потуг науково обґрунтувати новітнє варварство, яке може стати «найжахливішим з усіх можливих варварств» [82, *75].*

Поділяючи думку Канта, «що моральний закон виражає не що інше, як автономію чистого практичного розуму, тобто свободи, і ця свобода сама є формальною умовою усіх максим, які тільки за цієї умови можуть узгоджуватися з вищим практичним законом. Отже, як­що матерія воління, яка не може бути нічим іншим, а тільки об'єктом бажання, пов'язаного із законом, входить до практичного закону як умова його можливості, то виникає гетерономія довільного вибору, а саме залежність від закону природи, який припускає йти за яким-не-будь спонуканням або схильністю; тоді воля не встановлює собі зако­ну, а дає тільки приписи для розумного дотримання патологічних за­конів» [ЗО, *351 ].*Шелер хотів адаптувати цю важливу думку до реалій свого перехідного часу.

У вченні про персону ідею формалізму застосовано до етичного апріоризму й імперативної етики, матеріальної етики та етики успіху, ціннісної етики та евдемонізму. Воно представлене у двох зрізах: а) за­гальнотеоретичній точці зору на персону; б) формальному окресленні статусу персони в етичних взаєминах.

Як зазначено у передмові до другого видання, «дух, що містився у цьому викладі етики — це дух строгого етичного абсолютизму та об'єктивізму». «Емоційний інтуїтивізм» і «матеріальний апріоризм» [204, *14 ]*становлять два інших напрями, на які спирається вихідна позиція автора. З'ясовуючи ставлення власної етичної концепції до кантівського тлумачення формалізму, Шелер вважав за потрібне До­повнити однобічне ригористичне тлумачення ідеї обов'язку, яке зро­било безплідним кантівський формалізм, новою, емоційно сприйнят­ливою логікою серця Паскаля. Кардиософія охоплює не тільки форми здорового глузду, а й протиставляється схематиці історичного розуму Геґеля — Маркса — Дільтея. Нова етична орієнтація мала на меті відвернути доросле населення Німеччини від позірного відчуття обов'язку, інспірованого ієрархією надособістісних цінностей, а мо­лодь — захистити від впливу ціннісного релятивізму.

Власне вчення про справжні етичні цінності Шелер обґрунтовує з історико-психологічних засад. Основна теоретична проблема полягає у переміщенні ціннісної орієнтації з «індивіда» на «персону» — суб'єкта нової етики. Цей перехід до оновленої ціннісної орієнтації до­зволив би, гадає Шелер, на теоретичному рівні розвінчати нігілістичне підґрунтя індивідуалізму. Звичайно, шелерівське прагнення вказати індивідові, як етичним шляхом подолати відчуження, сприймалось у першій третині XX ст. не тільки як перегляд такого визначаючого по­няття для бюргерської свідомості, як «індивідуалізм», а й як нова аль­тернатива марксизмові, колективістську етику якого вважали за життєдайне діалектичне заперечення класичних цінностей буржуазної культури, зумовлене об'єктивною логікою історичного поступу.

Протиставляючи цим домінуючим в етичній думці напрямам нову концепцію етичного персоналізму, Шелер з ціннісних засад людини переглядає класичне бюргерське світоглядне уявлення про ізольо­ваного індивіда як «партикулярної» складової громадянського сус­пільства. Зазначений перехід мислився не як діалектичне «зняття» змісту одного поняття в іншому, а як перехід на якісно новий рівень ціннісної рефлексії, об'єктом якої має виступити «не ізольована пер­сона, а навпаки, взята з чуттєво-ціннісного погляду становлення осо­бистості в її злуці з Богом» [204, *151 ].*

Репрезентована тілом персона постає перед судом світу, усвідом­лює себе у світі, поєднуючись у любові та солідаризуючи себе з цілісністю духовного світу людства. Замість песимістичної усаміт-неності «індивідуалізму» в новому етичному вченні вихідним стає ста­новлення співвідносності всякої персони з чуттєвим благом (Heil), яке визначає цілісність усієї сфери персонального. Чуттєве благо визначає «межі всього персонального (Solidaritдtsprinzip)» [204, *J5\.*Солідарність протистоїть принципові індивідуалізму. Жорстко витри­мана орієнтація на персоналізм нового гатунку спрямована проти сцієнтизму, який теж залучає поняття «організація» і «солідарна спільнота», але в іншому ужитку, ніж в ученнях, орієнтованих на гу­маністичні загальнолюдські цінності.

Новий формалізм в етиці грунтується на новій персоналістській засаді: «Ти повинен, бо ти можеш», на відміну від кантівського раціо­налістичного розуміння формалізму, який щодо індивіда виступав ли­ше волюнтаристським категоричними імперативом, в якому первин­ним щодо свободи волі індивіда постає моральний обов'язок: «Ти мо­жеш, бо ти повинен». Слушно зауважив з цього приводу латвійський дослідник німецького персоналізму Стродс: «Філософія, на думку пер­соналістів, повинна виходити не тільки з раціоналізму пізнаючого суб'єкта, а й із цілісної людини як персони, із її розуму, почуттів, прагнень, інтересів, спонукань тощо, з позицій яких тільки й можуть бути правильно визначені місце і призначення самого пізнання. Проте такий методологічний підхід до персони як цілісності багатогранних властивостей та їх проявів зовсім не означає розуміння цілісності, зве­деної до практично-діяльних відносин із соціальним світом. Під ціліс­ністю персони мається на увазі її антропологічна цілісність, цілісність «мікрокосму» і зв'язків його з «макрокосмом» [64, *8].*

Феноменологічне сутнісне Споглядання буття людини в його ко­нечних цінностях інтуїтивно окреслює ейдетичний універсум фено­менів світу людського життя. Буття у цьому трансцендентальному вимірі завжди постає між віссю можливих сукупностей корисного бут­тя Юїтет) та феноменів прекрасного, розвиток яких відбувається при осягненні краси і внутрішньої гармонії суб'єкта. Спираючись на досвід втілення проблеми персони у першому томі «Вічне в людині», Шелер розглядає персону як те, що має прислуговуватися духовним основам всесвіту. У цьому сенсі людина, за Шелером, спроможна щось сказати про Бога лише тоді, коли вона є персоною. Тому серед власне філософських проблем він називає дослідження цієї «включеності» релігійного акту у згадані духовні основи всесвіту. Ця проблема не підноситься філософом до рівня метафізики, оскільки метафізика, в якій переважають проблеми абсолютного буття, не придатна, на його думку, для обгрунтування етики. Виходячи з рівня емоційної інтуїції, Шелер швидше ладен відтворити на цих засадах власну філософію ду­ху, аніж визнати етику та аксіологію похідними від удаваного автори­тету «вищих питань метафізики і філософії релігії». Шелер звертається до предметності духовного акту, представленої в антропологічному знанні. У цьому питанні він докорінно розходиться з Гайдегтером, який вважав власну екзнстенційну концепцію фундаментальної онто­логії сучасною традиційною інтерпретацією європейської метафізики. Власне кажучи, якщо Шелер себе вважав причетним до традицій ме­тафізики Нового часу, то Гайдеггер вже дивився на неї, як на один із минулих якісно різних етапів метафізичної думки в історії захід­ноєвропейської філософії.

Вчення про формалізм розкриває відношення персони до розуму у метафізичному його вжитку, до кантівського «Я» трансцендентальної аперцепції та до акту психофізичної ідентифікації. Шелер з'ясовує чуттєву сутність персони, співвідносячи поняття «персона» та «інди­від», аналізуючи етичні засади автономії персони стосовно інших форм персоналістської етики.

На сферу буття персони у Шелера формалізм поширюється під егідою оновленого переосмислення ідей формальної етики І. Канта, яка поставила персону з притаманними цій сфері цінностями над усіма вигодами. З цього приводу Шелер зазначає, що новітня концепція ма­теріальної етики не хоче знехтувати самоцінністю гідності персони. Тому він звертає увагу на свободу її волевиявлення і збереження гідності як міри вимог і задоволення потреб світу користі, який у Ше­лера асоціюється з функцією постачання. Логіка волевиявлення і діяння прагне перетворити персону в засіб досягнення корисних цілей. Проте матеріальна етика послідовно обстоює тезу, що сама по собі цінність персони вища за інші цінності. Зі свого боку, етика користі й доцільності тяжіє до визнання пріоритету деперсоніфікованого «номо-су» над особистістю, якому, як об'єктивному законові, має підпоряд­ковуватися ставлення до особистості.

Спиняючись на непересічному значенні персони для етики, Шелер дійшов висновку, що грунтуючись на формалізмі, як методологічній основі вивчення сфери «персони», етика неминуче наштовхується на типовий для кантіанства рецидив розмежування розсудкової та розу­мової сфер мислительної діяльності людини. Як відомо, теоретичне визначення статусу розуму в кантівській концепції етичного фор­малізму має критичний характер. Персона і розум або така похідна від нього абстракція, як «розумна персона», постає у буденній уяві як неодмінний суб'єкт, присутній у всіх причинно-наслідкових зв'язках логічного мислення, теорії пізнання, інтерсуб'єктивної етики і т. п.

Протилежною до цієї поширеної точки зору є позиція формалізму, в якій персона у своїй сутності не є логічним суб'єктом. У своєму ста­новленні вона опиняється під дією не тільки розумових ідеальних за­конів: виходячи з кардиософських засад «персона ні в якому разі не є річчю, або субстанцією» [204, *370].*Останні можуть визначатися «можливістю» чи «силою розуму»; персона, на думку Шелера, «є здебільшого безпосередньо співпереживаючою єдністю переживан­ня — не тільки як мислима річ із безпосереднього переживання » [204, . *371 ].*Сфера персонального постає поза дією сил і можливостей розу­мової детермінації. У звичайному розумінні персона є не більше, ніж певною конкретизацією ідеї персональності, з якою конкретна персона почасти пов'язана через співвідношення поняття «персона» з ідеєю персони. Взята в усій багатоманітності своїх зовнішніх і внутрішніх зв'язків, персона не співвідносна з «будь-яким» суб'єктом множин­ності виявів її розумового, чуттєвого потенціалів і волевиявлення, а сфера персональності (окрім, звичайно, Божої персони) має діалек­тично сполучати сутнісну плинність і феноменальну релятивність індивідуальних проявів персонального буття. Масштабність відно­шення до світу задана абстрактним розумом, який приводить у дію формальну ідентифікацію всього людства з абстрактним поняттям «персона». Цю ідентифікацію підпорядковано духовному ядру люди­ни — безпомилковій у своїй людяності логіці серця.

Ще Кант звернув увагу на фальшивість загальновживаного ро­зуміння людини. Людина постає перед нашими очима в усій багато­манітності її означень. Розум фокусує нашу увагу насамперед на «ав­тономії», яка вирізняє саме сферу гідності: особистості як конкретної персони. Шелер також зазначає, що у самому значенні терміна авто­номія auto містить вказівку на самовизначення персони, якою вона вже є, на «протилежність логономії та водночас і гетерономії персони» [204, *372*]. Отже, Шелер вживає кілька термінів для означення або гетерономії персони через логономію (тенденцію до повної Депер-сонізації), або етичну автономію, сповна представлену як індивідуа­лізм без жодного обмеження у своїх правах. Недарма ще Кант влучно визначив ідею персони як образ «х» множинності проявів волі й потягів крові. Філософське узагальнення цього «х» він пойменував терміном . homo noumenon, який ідентифікував з індивідуалістським розумінням людини як «речі-в-собі».

Персона і «Я» трансцендентальної аперцепції як поняття кантів­ської філософії у філософії XX ст. трансформувалися у низку проблем вчення Кассірера про символічні форми, як чинники єдності досвіду людини, а також онтологічного статусу олюдненої предметності. Кант, приміром, вважав, що кожному актові сприйняття та уяви передує картезіанська рефлексія «я мислю». Тому «Я», як складова акту пер­цепції, не може бути корелятом єдності предметності. Навпаки, по­няття «єдність» та «історичність» пов'язані з сенсом слова «предмет», як таким, що відкриває «дещо» через «Я».

Антипсихологізм шелерівського вчення полягає в його критиці па­нуючих на той час уявлень про емпіричне «Я», яке нібито досягає ідентичності та єдності спочатку на грунті даності «перебування у про­сторі» — «матерії». Ця стихійно-наукова, протилежна за своєю суттю ідеалізмові традиція заперечується Шелером на тій підставі, що «сама матерія в її єдності постає на грунті трансцендентального «Я». Поза рефлексією та її продуктом — рефлексивним знанням, не може поста­ти проблема предметності" [204, *382].*Однак і трансценденталістська позиція, якої дотримується Шелер, потребувала уточнення і понов­лення у світлі новітніх уявлень про розмежування предметності на речі матеріальні та речі духовні, яке стало у філософському вжитку так само звичним, як і феноменологічне тлумачення «акту» свідомості й «предмета» філософської рефлексії.

Природа єдності «Я» і багатоманітності його виявів вивчається фе­номенологічною психологією. Проте сфера «Я» — Ichheit, така при­родна для індивідуальних актів переживання власного «Я», на думку Шелера, не може обґрунтовуватися через суто психологічний вияв душі, а потребує чогось вищого від душі як такої. Нагадаємо, що звер­тання до ієрархії релігійних вартостей для Шелера, як глибоко віруючої людини, було цілком природним.

Шелера цікавить ціннісна сумісність романтичного та марксистсь­кого розуміння людської природи, її сутнісних сил. На його думку, і Шлейєрмахер, і Маркс — віталістично орієнтовані мислителі, оскільки виходили з поєднання чуттєвого (Sinnlichkeit) та розуму (Vernunft) в людині, а душу сприймали як агрегат або систему різних здатностей (Vermцgen). Шлейєрмахер, вважав Шелер, раніше від Маркса дійшов висновку, що діяльність людини та її знання, як результат цієї діяльності, мають не суто індивідуальний, а «особистісно-суспільний характер» [64, *60].*

Поняття «персона» не втратило значення з розбудовою світоглядних засад філософської антропології. Тут, на наш погляд, до­речна паралель з гегелівською «Феноменологією духу» — витоку май­бутньої системи, яка при її розбудові була позбавлена певного місця в «Енциклопедії філософських наук». Ціннісна візія персони залишила­ся тим тонким виваженим механізмом, завдяки якому Шелер, може останній з великих філософів XX ст., ще сподівався досягнути «внут­рішньої гармонізації» [204, *16]*людини та світу. Тому й філософська антропологія, спрямована на висвітлення сутності феномена людини у космічній перспективі її життя, органічно включила персоналістську концепцію як вихідну ціннісну компоненту людини. Задум Шелера можна уявити так: людина — сутнісний «центр» Космосу, персона — ціннісний «центр» людини.

*Людина — це жива істота, багатоманітна у своїх сутнісних про­явах.*Вони становлять цілісну онтологічно вибудовану ієрархію схо­динок з якісно відмінних властивостей людини відтворювати світ. Когнітивна здатність (від подразнення на клітинному рівні до творчого мислення) ґрунтується на *відповідності людського єства світові.*Ше­лер звертає увагу на те, що сфера знання виходить із суб'єктно-об'єктної єдності, а на сутнісному рівні людина протистоїть світові. Проте, антиномічність людського буття полягає й у тому, що людина здатна протистояти світові. Ця парадоксальна компонента відбита й у визначенні людини. Причому, як виявляється, всяка дефініція є за­вузькою для такого унікального об'єкта. З точки зору здорового глуз­ду, людина — це самоочевидно знаний об'єкт серед усього сущого; з точки зору спекулятивного розуму — вона є ноуменальна річ-у-собі, внутрішня роздвоєність і відчуженість якої від самої себе становлять визначальну ознаку її природи.

Сутнісним ядром у шелерівській антропології, аксіології та етиці є персона (Person). Саме у персоналістському сприйнятті світ є то­тальністю, взятою в її людиномірності, а категоріальним дериватом рівню персоналістської реальності постають вічні загальнолюдські цінності. Етичний персоналізм становить вчення, яке бере на себе всі турботи людської спільноти, відображені «у життєвому центрі індивідуальної персони», завдяки чому кожна людина отримує здат­ність самовизначатися. Недбалість у співвідношенні з цим центром, як і позірне забуття його значення для людини, призводить до різкого зречення етосу, «з якого виникають усі цінності персони» [303, *15].*Зазначимо лише поділ їх на відносно самодостатні в етичному відношенні напрями, які, відповідно, виходять з персони та індивіда.

Зрозуміло, увесь пафос своєї критики філософ спрямовує проти етичних засад індивідуалізму. Він навіть звертається до ідеї Ґете щодо «персони персон» як духовної реалії, яка міститься у людській душі. При цьому виділяються одинична персона (Einzelperson) та персона спільноти (Gesamtperson), інтимна персона та соціальна персона. Вихідною реальністю шелерівської антропології стає аксіологічно на­пружене життя інтимної персони. При цьому у тлумаченні цінностей персони фіксовано опір щодо будь-якої спроби їх редукції до природ­ничо-наукової та логічної об'єктивності. Якщо людина стверджує себе у протистоянні із Всесвітом, то реальність персони розкривається лиш у відношенні до світу цінностей людського життя.

На цю визначальну рису шелерівської антропології звернув увагу М. Бубер: «На відміну від Гайдсгґсра Шслер не хоче абстрагуватися від конечності даної людини і досліджувати одне її «наявне буття» як єдиної, з метафізичної точки зору, сутності. Йому потрібна людина у всій її конкретності: все, що, за Шелером, вирізняє людину від інших живих істот, потрібно розглядати тільки у зв'язку з тим, що є у неї спільного, не так, щоб воно пізнавалось саме з цим загальним, відволікаючись від специфіки цього загального" [9, *134—135].*

Характерним для означення персони у світлі етичної праксеології є те, що вона існує як цілісність акту свого сутнісного вияву, а не як опис сукупності способів поведінки чи досвід, набутий через рефлек­тивне осмислення власних вчинків. Праксеологія мислиться Шелером у збігу реальності проявів тілесності людини, її «Я» з навколишнім світом. Отже, *фундуючою категоріальною тріадою етичного персо­налізму Шелера є «людина — персона — цінність».*

Проекція цінностей персони на навколишній світ сущого висвітлює її зовнішню оболонку (Person), якою є особистість, Як зазначав А. Д Строс, «особистість для Шелера, як і персоналістів взагалі, — це дише наслідок співвідношення самобуття (Sclbstsein) персони з оточу­ючим її світом. Тому розуміння моральних вчинків людини, за Шеле­ром, має виходити не з оболонки, а з «актів духу, що походять з центру людини» [64, *141*]. Проте зауважимо, що в етичному персоналізмі осо­бистість займає якесь нижче за вартістю положення, ніж персона. Раціональний момент цього поняття виявляється у контексті генези персони. Приміром, якщо ми беремо людину в довершеній цілісності її ціннісного відношення до світу, то ми маємо справу з *персоною;*як­що ж людина у тому ж морально-ціннісному вимірі постає як незавер­шена у своєму сутнісному становленні — перед нами *особистість.*Тільки суворим ригоризмом абсолютної самоцінності персони, який Шелер протиставляв нігілізмові, пояснюється пієтет перед персоною. У подальшому розвиткові німецької філософської антропології тлума­чення людини змішується до суто особистісного контексту, як істоти, незавершеної у своєму становленні, а отже, принципово, у своїй сут­ності, відкритій світові.

З'ясовуючи особливість положення людини, Шелер у доповіді на читаннях у відомій на той час дармштадтській «Школі мудрості» під проводом графа Кайзерлінґа по-новому переосмислює питання: що та­ке людина та яке її місце у бутті? При цьому він спирається на розвідки Освальда Кюльпе у дослідженні чуттєвої сфери симпатії та антипатії, на конструктивну критику кантівського формалізму в етиці, феноменологічний опис духовного життя свого часу. У критиці біологізму філософії життя Ніцше Шелер еволюціонував до віталізму. Проміжною ланкою цієї теоретичної еволюції було прийняття тогочас­ної наукової точки зору на місце людини у навколишньому середо­вищі. У книзі «Зовнішній і внутрішній світ тварин» (1909) відомого біолога Йоганеса фон Юкскюля (Uexkull) (1864— 1944) навколишнє середовище визначалось у суто біологічному значенні, яке вчений по­ширював і на людину як біологічний вид. У книзі «Теоретична біологія» біологічна парадигма життя витісняє попередню фізичну кар­тину світу. Юкскюль, цілком покладаючись на методи порівняльної анатомії, заперечує повну співмірність досвіду організмів різних біологічних видів. Біологічна реальність, незводима до хімічного та фізичного рівнів, постає у неодномірності своїх багатоманітних про­явів. Життєдіяльність організму підтримується завдяки рівновазі сис­тем рецепторів й ефекторів, які у взаємозв'язку утворюють функ­ціональне коло організму тварини. Тварина точно припасована до своєї біологічної ніші та добре пристосована до навколишнього середо­вища. Шелер лише надбудовує над цим біологічним світоглядом ціннісну структуру світосприймання та орієнтацію у світі. Ціннісний простір став для Шелера проміжною ланкою між світоглядним тлума­ченням відношення «людина — світ» в його критиці філософії життя та власною феноменологічною концепцією місця людини у Космосі.

# Антропологічні концепції середини XX ст.

Набувши у вченні Шелера світоглядних засад, німецька філо­софська антропологія у подальшій еволюції виробила широкий спектр концепцій людини. Внутрішньо вони були зумовлені методологічною та світоглядною контраверзою герменевтичної і феноменологічної тра­дицій. Іззовні вони формувалися під впливом екзистенціалізму, пер­соналізму, позитивізму й інструменталізму. У своєму інтенсивному розвиткові вони вичерпали певною мірою евристичний потенціал по­передньої антропологічної думки, що викликало потребу синтезувати досягнення німецької філософської традиції з англо-американською культурною антропологією, французьким структуралізмом, інстру­менталізмом і психоаналізом. Загальною рисою концепцій цього періоду було намагання адаптувати антропологічну думку до плю-рачізму підходів до людини за часів бурхливого розвитку науки.

Творцем антропологічної концепції форм життя був Гельмут Плесснер — співзасновник філософської антропології, автор книги «Ступені органічного і людина. Вступ до філософської антропології» (1927). Сфера його наукових інтересів як професора філософії та соціології Ґеттінгенського університету поширювалась, окрім філософської антропології, і на соціологію культури та естетику. Плес­снер і Ґелен продовжують започатковану Г. Дрішем та Й. Юкскюлем антидарвіністську традицію віталістичного тлумачення проблеми лю­дини, яку умовно можна було б помістити між сферою філософських питань біології та філософської антропології. Хоча сам Плесснер вихо­див із досвіду екзистенційної онтології Dasein (буття та час), «цим уда­ром Гайдеґгер прорвав фронт застарілого ідеалізму самосвідомості не-окантіанського та феноменологічно-споглядального платонівського дослідження сутності у дусі Шелера, а також історичного релятивізму у дусі Дільтея» [183, *Х).У*питаннях онтології проходить принципове розмежування філософії Плесснера з попереднім розумінням проблеми людини. Онтологічний аспект натурфілософського підходу Плесснера полягає у співвіднесенні буття людини з іншими формами буття. Влас­не тлумачення об'єкта антропологічного дослідження він виокремлює від його розуміння у феноменологічній школі Гуссерля — Шелера та критичній онтології Миколи Гартмана. В його основу покладено тезу: «Сенс нашої натурфілософської концепції, її легітимність полягає у то­му, що у своєму бутті людина виявляє себе у відношенні до іншого буття, виявляючи його наближеність чи віддаленість, але, передусім, через ексцентриситет власної життєвої форми» [183, *V].*З попередніх робіт, які виходять із ексцентриситету як елемента, що визначає «ха­рактер екзистенції у ряду з іншими речами цього світу» він виділяє книгу Йозефа Кеніґа «Поняття інтуїції» (1926).

На відміну від індуктивізму, який панував у дарвінівському ево­люціонізмі, віталізм запозичив арістотелівську схему сходження щаб­лями живого від простих до більш складних його форм. Морфологічний опис «космології життєвих форм: рослин, тварин, людини»[183, *III]*першого видання (1927) переосмислюється у другому виданні в дусі «аналізу людини з огляду на її специфічний спосіб встановлювати он­тологічну ознаку — «бути» (zu sein) не тільки щодо себе. Мабуть, ця обставина може бути передумовою усієї філософської антропології. Мається на увазі, що процедура виявляти смисл буття визначається як метод фундаментальної антропології» [83, *X].*

Тенденція до узагальнення віталізму Дріша та Юкскюля виявлена вже у перших працях «Єдність сенсу» (1923). Як метод антропології схематика щаблів живого вперше наведена у передмові до праці «Межі спільноти» (1924). Становлення концепції Плесснера відбувається у той самий час, коли Шелер сполучив ідеї віталізму в «Положенні людини у Космосі» з метафізичними тенденціями етичного персоналізму «на засадах усіх основних питань феноменології» [183, *V].*Це озна­чало, що поряд із традицією історизму Гегеля — Маркса і до Дільтея, адаптованою до сьогодення завдяки книзі Ґеорга Міша «Ідея філософії життя у теорії наук про дух» (1925), з'явилося нове, самобутнє фено­менологічне джерело постановки проблеми людини з урахуванням ос­танніх досягнень науки.

Дві передуючі сфері людини форми живого: відкрита зовнішньому світові форма — рослинності та закрита форма — тваринного, вибу­довані в дусі арістотелівської систематики живого. Людина, на думку І Ілссснера, дистанціюсться від попередніх щаблів живого завдяки при-гаманному їй сутнісному центру. Завершуючий ступінь живого — сфе­ра людини — у стислому викладі розглянута з точки зору позиційності ексцентричних форм у відношеннях «Я» до якісних характеристик персонального. Основні зрізи цього відношення в онтологічній градації постають як Auserwelt — зовнішній світ, Innerwelt — внутрішній світ і Mitwelt — світ співіснування [183, *293].*

Виходячи із шелерівської постановки проблеми про положення лю­дини у Космосі, Плессиер звертає увагу на суто біологічну факто-логічність відмінностей між людиною і твариною. При порівнянні лю­дини з твариною виявляється відсутність в останньої «ексцентритите-ту, без якого неможливо утворити нові форми організації, через що вона залишається тілесною твариною» [183, *293].*Сфера психічного у підході до людини є проміжною між тваринним і людським. Розгляда­ючи людську природу, філософ намагається мати справу винятково з емпіричним світом" (183, *293].*Як у Шелера, так і у Плесснера *вихідним корелятом положення людини у світі є тіло.*Виходячи з подвійного дистанціювання до власного тіла, людина з сутнісного цен­тру здатна встановлювати масштаб людиномірності світу. Завдяки першому відношенню до тіла людина отримує засіб для опису стихії внутрішнього життя, на тлі якого «вона виявляється у світі» [183, *293 ].*Об'ємне ж осягнення людини відбувається шляхом виявлення троякої характеристики позиції людини через зовнішній і внутрішній світ, а також світ співіснування.

Під зовнішнім світом, в якому пустотні форми простору і часу з боку предметності фіксують межі його існування, розуміють «конти­нуум порожнечі, або просторово-часову тяглість, яка, на думку Плес- і спора, становить «маніфестуючу суть ніщо (Manifestationswesen des Nichts)» [183, *293].*Непересічне значення для осягнення феномена маніфестування мас порівняння екзистенційного досвіду борні екзи­стенції та неекзнетенції, порожнього простору з фізикалістською когиітивиою тезою.

Плессиер проводить незначну, на перший погляд, але принципову для його концепції «уточнюючу» дистинкцію до шелерівського тлума­чення тілесності, розрізняючи фізичний бік тілесності — Kцrper і тіло як організм Leib. На концептуальному рівні це вибудовується у виз­нання первісного, але не визначального статусу тіла Leib у відношені і до такого біологічно інтегрованого поняття, як «організм» (Orga­nismus), у понятійному апараті та науковій картині світу. Порівняно з Шелером, концепція з трьох вихідних понять Kцrper — Leib — Organismus орієнтована на організмічний вимір людини у контексті сучасних наукових даних про неї.

Щодо антропологічного обгрунтування, то воно представлене дещо парадоксальним формулюванням: 1) положенням природної штучності людини; 2) положенням її безпосередньої неопосередкованості, якій притаманні іманентність та експресивність; 3) положенням утопізму вихідної точки зору людини, моментами якої є усвідомлене ставленні до «ніщо» (Nichtigkeit) і трансценденція.

Уже в похилому віці Плессиер, визнаний класик філософської ан­тропології, віддає належне Максові Шелеру, визнаючи його пріоритет фундатора світоглядного підґрунтя філософської антропології. У книзі «Філософська антропологія сьогодні» він зазначає, що зародження філософської антропології наприкінці 20-х років для сучасної людини означало, що західноєвропейська філософська думка, вводячи у вжи­ток поняття «Космос», тим самим засвідчила становлення нової світоглядної реальності — готовності людства осягнути своє космічне положення. Ця позиція стала ґрунтовною підставою для плідного син­тезу вже майже втраченої сьогодні греко-християнської традиції знан­ня про людину з науковим пізнанням людини у контексті природи [184, *37].*Осмислення проблеми людини у перспективі Космосу ради­кально виділило філософську антропологію із сукупності наукових дисциплін як самостійну сферу знання про людину. Новітня філософська антропологія, на думку Плесснера, стала єдиною світо­глядною філософською дисципліною, яка змогла дистанціюватися від «психологічної експансії» психоаналізу на антропологію і філософію культури.

Пристаючи до сутнісного бачення людини, він прагне дотримува­тися «чистоти» німецької віталістичної лінії у філософській антропо­логії. Ця декларація вірності класичним основам полемічно спрямова­на проти концепції Адольфа Портмана. Плессиер також опонує кон­цепції Тейяра де Шардена, не визнаючи її томістські засади. У розду­мах над проблемами людини він звертається до плідного, на його думку, дистанціювання між буденним вжитком слова «людина» і тим загальнолюдським змістом його, завдяки якому навіть у прагматично­му XX ст. цінності теології знайшли відгук у серцях європейців. Вва­жаючи філософську антропологію спадкоємницею німецької класичної філософії, він наводить цілі пасажі з гегелівської «Філософії права». Між людиною — носієм суб'єктивного духу та цариною теології, яка вбачає обійстя духу в людському серці, на його думку, немає розбіжностей.

Оглядаючи грандіозну філософську постать Геґеля, Плесснер вба­чає в його діалектичному стилі мислення ґрунтовний теологічний вишкіл, який протягом усієї його творчості так і не був подоланий філософською рефлексією. Теологічно-духовний вимір людини у Геґеля спирається на історизм у баченні свободи, поступ якої є віссю розвитку європейської культури. Але цей самий історизм, визнаючи розумність існуючих г.равових відносин, що домінували у громадянсь­кому суспільстві того часу, позбавляє ці правові відносини абсолютно­го значення. Релятивізація правових норм відбувається шляхом вклю­чення їх у процес історичного становлення, де будь-яке явище тлума­читься як перехідна феноменологічна ознака. Це свідчить, що будь-яка правова норма, виникаючи у часовому вимірі плину життя, набуває довершеного, класичного стану, а потім прямує до завершен­ня. Другий спосіб релятивізації, до якого вдається Геґель, — це рядо-положення правової діяльності людини поряд з іншими етичними, ес­тетичними, релігійними її формами.

У «Філософії права» він також зауважує, що предметом правни­чого розгляду є персона. Висхідним пунктом у моралі та пізнанні є суб'єкт, у родині — близькі родичі та безпосередній член родини, а у буржуазному суспільстві — його громадянин, себто бюргер. Саме у бюргерстві Геґель вбачає висхідний пункт розуміння справжньої лю­дини у суспільстві свого часу. За Гегелем, людина є певною сукупністю матеріальних і духовних потреб, носієм яких виступає німецький бюргер. Гегелівське вчення про суб'єктивний дух, яке у системі наук ідентифікується з філософською антропологією, розглядається як розділ, етап спекулятивної теорії муху.

Таким чином, антропологія є одним із філософських відгалужень гегелівської системи. В антропологічній площині багатоманітність виміру людини, розмаїття її потреб досягаються у своїй єдності та су­купності людського завдяки здатності людини до пізнання Бога. Отже, у Геґеля трансцендентальний рівень теологічного пізнання визна­чається лише специфічною людською потребою, яка виступає осно­вою, що знімає у своїй об'єктивній субстанційності багатоманітність проявів суб'єктивного духу. У гегелівській філософії, доходить виснов­ку Плесснер, антропологія «знімає теологію» [184, *38].*

Усвідомлюючи себе спадкоємцем класичного духу гегелівської філософії, Плесснер опонує Маркузе як одному з авторів сучасної мар­ксистської рецепції Геґеля. Облишаючи поза розглядом дискусію з приводу критики марксистського тлумачення гегелівського історизму, висвітлимо лише міркування щодо антропологічних засад марксизму. На його думку, Марксова спроба подолати відчуження людини попри увесь її шляхетний утопізм органічно випливає із двох несумісних те­оретичних джерел — гегелівської спекулятивно-теологічної концепції відчуження та матеріалістичного тлумаченням сутності людини. Фе­номенологічне становлення людського духу постає антагоністом ма­теріалістичного зведення сутності людини до вітальних потреб. Ще у ранніх працях Маркса критика фейєрбахівського розуміння сутності була зміщена з природної до соціальної її сторони. У «Тезах про Фейєрбаха» природні та суспільні сторони людини, на думку Плессне-ра, остаточно розведено і протиставлено, а її сутність подана як агрегат природних і суспільних сутнісних сил. Отже, ці сили залишаються зовнішніми у відношенні до антропологічного визначення сутності лю­дини.

Розглядаючи у культурологічному контексті дихотомію природно­го — соціального у марксизмі, Плесснер зауважує про її періодичну повторюваність в історії європейської культури. Для ілюстрації прово­дяться паралелі між сучасністю та античністю, із звертанням до соціокультурної реакції кініків та стоїків на духовну кризу в антично­му суспільстві. На його думку, марксистське тлумачення сутності лю­дини зумовлене обмеженістю наукових уявлень XIX ст.

Віддаючи належне глибині теологічного мисленні Геґеля, його підпорядкованості моністичній концепції духу, Плесснер щиро ди­вується тій обставині, що на певній історичній відстані доби класичної німецької філософії, у сучасній філософській антропології набула роз­голосу дуалістична точка зору на природу людини. На його думку, це є ознакою деградації філософської рефлексії. Дуалізм поділу людини на тіло та дух, як на дві самодостатні сторони, у класичній постановці ми знаходило у Декарта. Поряд із сильною стороною картезіанства, яке робить об'єктом раціонального дискурсу людину з її свідомістю, на рівні сучасних досягнень науки спроби Декарта інтерпретувати лю­дину в контексті механістичної моделі природи виглядають анах­ронізмом. Щодо дуалізму, то у методологічному плані він яскраво відбиває картезіанський принцип пропедевтичного сумніву. Оскільки, на думку Плесснера, Декарт із раціоналістичних методологічних засад досліджує свідомість, а із сенсуалістичних — тіло, то сучасна антро­пологія має «повернутися до духу картезіанства» виходячи з обох ме-тологічних настанов, а не зводячи до якоїсь однієї.

Тому подолання дуалізму теж має проходити двома напрямами, *першим з яких є релігійна антропологія,*яка дотримується думки св. Августина: «Не у зовнішньому, а у внутрішньому існує істина». Тео­логічна демаркація внутрішнього і зовнішнього в людині збігається з досвідом поділу в світському екзистенціалізмі існування людини на справжню і несправжню екзистенцію. Досвід екзистенційної філософії в осягненні специфіки внутрішнього життя людини становить ціннісну контраверзу сцієнтично орієнтованому пізнанню, яке бере життє­діяльність людини у зовнішньому соціоприродному контексті. Екзи­стенціалізм, виходячи з поняття екзистенції — деривату неповторного у своїй унікальності існування особистості, підкреслює якісну від­мінність і невідповідність між перебігом процесів в організмі людини та порухами внутрішнього духовно-чуттєвого життя. Екзистенція фундує онтологію буття людини, яка має кілька точок перетину з бут­тям природи. Перша з них — це підручна людині предметність її близького оточення, друга — власне тіло (das Leib), яке є структуру-ючою компонентою екзистенційної онтології. Саме на це звертає увагу Плесснер, підкреслюючи, що екзистенційно і теологічно витлумачена тілесність не збігається з параметрами фізичного тіла людини.

*Другий, природничо-науковий, напрям*звернено до пізнання зовнішньої щодо людини природи. Плесснер розглядає декартівську квантифікацію і математизацію як органічні складники сучасного на­укового методу. При більш докладному огляді несумісності кар­тезіанського дуалізму і наукової картини, яку продукує сучасна біологія, Плесснер виявляє суперечність між ними як у висхідних те­зах, так і в сучасних наукових даних про людину.

У постаті Плесснера сполучаються і маститий фундатор філософ­ської антропології, і її сучасний представник, який чутливо реагує на зміни у житті людини й суспільстві. В останніх працях він акцентує увагу на дотриманні чистоти класичної філософської традиції, як і, зокрема, на постановці проблеми сутності людини. Філософ вважає, що головне у філософському баченні цієї проблеми не зводиться до прагматичного результату. На його думку, ілюзорні уявлення щодо винайдення остаточного визначення сутності людини у вигляді дефініції, заводять філософську думку в глухий кут, що спричинює до світоглядної кризи культури. Досвід вирішення проблеми сутності лю­дини у класичній бюргерській філософії свідчить про необхідність заміни методологічних і світоглядних засад, які вичерпали себе.

Плесснер під тиском новітніх підходів до свідомості вважає, що ро­зуміння сутності як реалії людської ментальності, яка постає в інтелектуальному спогляданні, належить минулому. Зараз уже не вик­ликають довіри розмови про те, що сутність визначається сталими, ма-соподібними, повторюваними і необхідними зв'язками, які пізнаються на теоретичному рівні. За цим, досить стійко вкоріненим у філо­софському вжитку резонуванням, стоїть глибока проблема гносео­логічного ідеалу, але тлумачиться вона натуралістично. Щодо сут­ності, то вона зводилась до ансамблю сутнісних сил людини, рівнодіючої природного і соціального. Умоглядно схоплений у теоре­тичному пізнанні, цей «центр людини» у класичній філософії визна­чається параметрами об'єктивного, надсуб'єктивного, висловлюючись мовою метафізики, субстанційного буття. Отже, класичне розуміння обмежувало сутність раціональною стороною свідомості. Спираючись на досвід антропологічної традиції, у тому числі класичної, Плесснер вважає за потрібне переорієнтувати антропологію на вчення про екс­центричність позиції людини.

Отже, філософська програма, сформульована 1928 р., лаконічно постає у вигляді тези: «Без філософії людини» [183, *26].*Розглядаючи концепцію Плесснера, зазначимо, що акцентування уваги на арісто-телівському підході, з ухилом до розгляду проблеми людини на сцієнтизованому тлі філософських питань біології збіднює віталістич­ну антропологічну традицію внаслідок відсторонення від її етичного та аксіологічного ракурсів. Шелер, приміром, також посилався на Арісто-теля, але ж ідея ступенів виконувала у нього не онтологічну, як у Плесснера, а суто методологічну функцію у сфері персоналістської проблематики. Тобто Шелер сприймає морфологізм «східців істот» Арістотеля виходячи з досвіду переосмислення арістотелізму Лейбні-цем і тогочасних досягнень біології, які наводили на думку про мож­ливість заповнити усі проміжні ланки органічної еволюції. Ідею Лейбніца про цілісність органічних систем і структурних рівнів ма­терії, реалізовану в праці «Положення людини у Космосі», доповнено персоналістською візією того ж Лейбніца про множинність субстанцій, яка є передумовою його монадології. Іншими словами, те загострене відчуття розмаїття духовного життя, яке споріднювало шелерівський персоналізм з провідною ідеєю «Монадології» про визнання душі за просту субстанцію, про можинність душ у монаді, було втрачене Плес-снером. Хоча він і вважав, що «у природі відсутня людина. Як така, вона виявляється лише у ставленні до Бога. Шелерівському тео-морфізму людини відповідає онтоморфізм Гайдеґґера» [183, *XI].*Про­те сфера духовного виявилася тим каменем спотикання, який випав із підмурівку його власної натурфілософської концепції людини. Зага­лом, вчення Плесснера у генезі антропологічної думки є проміжним між фундацією світоглядних засад, сформульованих Шелером і Ґеле-ном, який після Другої світової війни радикально переосмислив основи німецької антропології.

У повоєнний час П. Л. Ландсберґ, також беручи до уваги досвід теоретичної еволюції Плесснера, займає послідовну прошелерівську позицію. В його «Вступі до філософської антропології» (1960) об­стоюється світоглядно-ціннісний аспект філософської антропології, ви­ходячи з якого обґрунтовується иерсоналістське тлумачення онтології. Висновком стала відмова від плееснерівської спроби синтезувати в ан­іропологічному знанні дані біології, психології, медицини, соціології. Негативною стороною цього підходу виявилося зведення методо­логічних засад антропології до міждисциплінарної «філософської мето­дики» [183, *IV].*Продовжуючи традиції Шелера, Ландсберґ підходить до антропології як окремої сфери самостійного філософського знання, яке спроможне дати людині надійні світоглядні орієнтири у житті. З повоєнної генерації антропологів цю позицію поділяють Е. Кассірер та Г. Е. Генгстенберґ. У «Філософській антропології» Генгстенберґа на­турфілософська толерантність до плюралізму біологічного, фізіологіч­ного, психоаналітичного, лінгвістичного підходів до людини замі­нюється чітко проведеним філософським принципом самодостатності філософської точки з.-ру для обгрунтування теоретичних і світо­глядних засад філософської антропології.

З альтернативних до феноменології історичних методів витлума­чення проблеми людини у традиціях дільтеївського вчення вибудовує антропологічну концепцію Міхаель Ландман. У його книзі «Філософ­ська антропологія. Людське самоусвідомлення в історії та сучасності» (1955) розрізняється природничо-наукова, етнологічна та філософська антропологія. Основна проблема філософської антропології полягає у дослідженні впливу самоусвідомлення, розуміння людиною своєї сут­ності на формування історичних типів людини: «Шукаючи міцний пункт власної сутності, до якого як до предикату ми змогли б зараху­вати всі прояви людини, або шукаючи вищий пункт власної сутності, свій ідеал — чи не робимо ми при цьому чогось такого, що часто знову повертає нас безпосередньо до самої людини?» [152, 7].

Докладно висвітлюючи історичну генсзу антропологічної думки від платонівського протиставлення душі й тіла і до наших часів, Лан­дман виділяє у процесі самоусвідомлення три типи уявлень про люди­ну як культурну, історичну, традиціоналістську сутність. У Ландмана людина постає водночас і як «творець культури, і як творіння культу­ри» [152, *242 ].*Єдино виваженим відходом до культурної сутності лю­дини є розгляд її у реальних соціальних зв'язках. З огляду на їх ре­альну цілісність людина відчуває себе лише носієм часткових зв'язків в їх відношенні до тотальності соціальної сфери. Тому шлях до скла­дових культури веде до складових соціального. Ця редукція культур­них цінностей до реальностей соціальної антропології становить «цен­тральний пункт культурної антропології» [152, *246].*

У площині історичної сутності при виявленні культурної зумовле­ності антропологічних рис ставиться питання про індивідуальні форми та історнчно-конкретну неповторність культур окремих народів. З ог­ляду на фундуючі засади мови та етнопсихології «культурність людини таким чином збігається з історичністю» [152, *246].*Проте зазначені точки перетину зі сферою культури не ставлять під сумнів «ради­кальність історичних змін та історичну варіабельність» [152, *247).*Дбаючи про власні цілі, люди як носії культури та історичності поста­ють перед проблемою усвідомлення меж творчих можливостей пе­ресічної людини в їх зіставленні з «тотальністю та ірраціональністю створеного» [152, *247].*Саме це усвідомлення відкриває шлях до ро­зуміння традиціоналістської сутності людини. Антропологічний зміст зумовленої традицією діяльності людини (на відміну від природного інстинкту тварин) засвідчує, що духовна природа людина є творінням культури. У формах культури концентрується досвід історичної твор­чості людей, який або поглинає дифузія, або ж він передається у спа­док і відтворюється прийдешніми поколіннями. Друга «тенденція до консервації є традицією» [152, *254).*У наведеній схемі консервації культурного досвіду простежуються нові, ще незнані неоконсервативні тенденції.

Більш рельєфно антидемократичні спрямування відчутні у праці Ландмана «Кінець індивідуалізму» (1971). Прагнучи обгрунтувати філософську етику з антропологічних засад, Ландман проголошує кінець індивідуалізмові, з якого виходили попередні етичні концепції. Він пов'язує феномен індивідуалізму з розумом і результатом його діяльності — правдою, яка поєднує традиціоналістські та інди­відуалістські цінності. У попередньому розвиткові європейської демок­ратії виділяються періоди «кількісного індивідуалізму» часів Паризької комуни та сучасний період його «якісного стану». Завдяки об'єк­тивному поглибленню професіоналізму індивідуалізм заперечується «новим аристократизмом». Останні «негативні форми демократизації» лише підтверджують необхідність введення «аристократичного прин­ципу» [153, *126].*

На засадах типологічного аналізу форм культури у концепції Лан­дмана проводиться розмежування предметних сфер соціальної, історичної та культурної антропології. Загалом, його консервативна за змістом філософська антропологія розглядає людину як творця сутнісного бачення людського у людині.

На засадах прямого наслідування традиції історизму Гегеля — Дільтея формується філософська антропологія Еріха Ротхакера. На відміну від Ландмана його культурантропологія мислиться як «теорія стилю культури» [197, *55*]. З цією метою він навіть видає цілком вит­риману у дусі Дільтея «Логіку і систематику наук про дух», у контексті якої проблема людини розглядається через «вчення про світогляд». Ос­танній постає визначальним елементом структури свідомості людини, без нього «немає й історично сформованого світогляду людини» [194, *22].*У працях «Вступ до наук про дух», «Генеалогія людської са­мосвідомості», «Філософська антропологія», «Людина та історія» ро­биться безпрецедентна спроба ортодоксально відтворити дільтеївський історизм. Причому, з усього розмаїття проблематики філософії життя Дільтея наголос робиться на гегелівських мотивах витлумачення свідомості індивіда у контексті «народного духу».

Як переважна більшість неогегельянців, Ротхакер був лояльним до фашистського режиму. Він навіть робив спроби пропагувати ідеї своєї культурантропології серед рядового складу вермахту. Отже, порівняно з культурологією Ландмана консерватизм Ротхакера має виразне ідеологічне спрямування. У повоєнному розвиткові ротхакерівські ідеї категоріального визначення структури самосвідомості людини у кон­тексті \Veltanschauungslehre Дільтея, як і ізоляціоністська антидемок­ратична спрямованість його культурології, не знайшли продовження. Хоча елітаристські етичні мотиви, запозичені з філософії життя, споріднюють його з критикою егалітаризму у Ландмана.

До сформованого у повоєнній філософії бачення антропології як вчення про феномен людини, взятий винятково у контексті самого її буття, прилучається також А. Портман. У працях «Біологія та дух», «Біологічні фрагменти до вчення про людину», «Тварина як спеціалізована сутність», «Про життєве. Досвід науки про людину» да­но антропологічну інтерпретацію біологічних засад, запозичених із досліджень ембріонального розвитку людини, періоду дитинства, а та­кож геронтологічних проблем. В його концепції образ людини визна­чається пентеїзмом естетичного світосприйняття Ґете. Згідно з ним, людина — це життєве єство, спроможне осягнути власну природу за­вдяки прилученню до «відкритої таїни» її власного буття. Парадоксаль­не словосполучення «відкрита таїна» використовується Портманом для означення незбагненної ознаки парадоксальної природи самого фено­мена людини. У семантиці гетівської формули людини «відкритість» означає і невичерпний афективний потенціал її світосприйняття, і гу­маністичну здатність не тільки пасивно відображувати своє призна­чення у світі, а й активно прагнути змінити життя на краще. Ця здатність до прометеївського опору долі, уміння вистояти перед нати­ском стихії життя визначає унікальну «таїну» людської природи.

«Таїна» ж не зводиться до когнітивної невичерпності феномена лю­дини, або ж до ноуменального розуміння її сутності. її визначає «дра­матургічна» візія життєвих мандрів людини. В очах розсудку, здатного брутально звести людське єство до таких загальновизнаних вимірів, як влада, гроші, здоров'я, добробут, людина постає бездумною маріо­неткою у руках анонімних у своїй об'єктивності соціальних сил. Справжній вимір «таїни» постає лише завдяки експресивній здатності душі до співчуття, переживання «чужого» як свого. Наділена загост­реним відчуттям причетності до таїни власної долі, людина здатна сприймати справжні, загальнолюдські цінності життя крізь ли­цедійство фахових ролей та мішуру плинних соціальних декорацій.

З огляду на неопалимі шляхетні вартості покликання кожного зіграти головну роль «Людини» у безсмертному театрі життя втрачає значення навіть історичний час цього втаємниченого дійства. Перед його доленосними питаннями як рівні постають і шекспірові герої, які здатні зглянутися над материнським горем гомерової Гекуби, і ми, байдужі до втраченого за часів Чорнобиля права на материнство. Сенс означеного антропологічного підходу до проблеми людини полягає у розкритті в свідомості сучасної людини приспаного у кожній людині міфологічно-пантеїстичного світосприйняття, згідно з яким людина у своєму житті, окрім власної волі, керується ще й Божим промислом. На думку Портмана, міфологія є універсальним масштабом виміру пе­реходу від сфери тваринного до людини.

У дослідженні чуттєво-образної орієнтації людини у світі Портман виділяє макро- та мікрорівні, межі та якість людського сприйняття. Специфіка людського сприйняття незводима до відчуттів тварин, оскільки визначається наявністю просторово-часових координат — штучного, тобто неприродного, способу структурування досвіду життя і ціннісної орієнтації у світі. Диспозиція антропологічного розгляду фізіологічних процесів, які здійснюються в органах відчуття, вимагає, за Портманом, доведення природничо-наукових висновків до кате­горіального відношення «свобода» — «необхідність». Тільки на цьому категоріальному рівні людина стає незводимою до засобів свого спосо­бу життя. Позитивною стороною цього негативного визначення є ан­тропологічна здатність до «покладання свободи», яка постає абсолют­ною передумовою власне «людського» виміру буття.. «Проблема­тичність» існування людини становить нетривкий синтез зумовлених природою якостей людини та чинник особистісного буття, зумовлений конкретною історичною ситуацією. Про реальність зазначеної пробле­матичності свідчать чисельні приклади повернення до брутальності та варварства за екстремальних кризових ситуацій навіть у XX ст.

Як на образну символіку портманівської антропологічної кон­цепції, то людина не тільки de facto живе, прилаштовуючись до обста­вин, а й оберігає як вищу цінність відчуття власної неспівмірності з ними. Вона прагне гідно пронести свій людський образ у світі природи (водночас жорстко підпорядковуючись її об'єктивним закономір­ностям), живучи згідно з притаманними тільки людині цінностями свободи. Досліджуючи специфіку людського способу життя через зівставлення його художньо-образного, етично-ціннісного виміру з його біологічним підґрунтям, Портман продовжує у німецькій філософській антропології традиції таких мислителів, як Ґете та Олек­сандр фон Гумбольдт.

Інакше дистанціює сферу людського від тваринного Конрад Ло-ренц. Вузлові поняття його антропології викладено у книзі «Відбудова людського» (1983). У вченні Лоренца про практику діяльність людини розглядається як через поняття прагматизму — «опір», «подолання», «відповідальність», так і через поняття традиційної європейської тео­логії — «походження», «становлення», «цілепокладання» та «цілеусві-домлення». Істотною для смислового наповненя теологічних схем люд­ського змісту є система цінностей, які детермінують поведінку людини на рівні етносу: етнопсихологія, етнолінгвістика, культурна антропо­логія в її англо-американському розумінні.

Виділяючи специфіку людського, Лоренц вважає малодослідженою поведінку як людини, так і тваринного світу на різних рівнях його організації. Антропологічне знання, орієнтоване на монізм людського розуміння, має йти за внутрішньою логікою кожного з органічних щаблів, не перестрибуючи з рівня на рівень. Опис масової поведінки свідчить, що основні параметри людського базуються на адаптацій­ному досвіді, який однаково притаманний усьому живому. Теоретич­ний рівень реконструкції «людського змісту» має у своєму розпоряд­женні лише різноманітні гіпотези. Теорія має три відгалуження.

Перше, пов'язане з теорією еволюції Дарвіна (якого, разом із Ла-марком, Лоренц дещо скептично називає «великими конструкторами розвитку»), вважається малоперспективним, оскільки цей напрям, на його думку, не дав значних відкриттів, які підтвердили б це вчення. Взагалі, принципи мутації та селекції іманентно містяться у підґрунті еволюціонізму і, на думку Лоренца, сягають уявлень про наявність у природі телеологічних процесів. Виходячи з новітніх наукових уявлень вчений рішуче заперечує фіналізм і холізм у поглядах на природу життя.

Другий напрям пов'язують з поширенням термодинаміки на сферу живого. З огляду на її фундаментальні принципи, природа постає в єдності живого та неживого. Сильною стороною цього підходу є нау­кове вивчення розподілу енергії у природі. Його недоліком є фізикалістський опис, при якому втрачається специфіка феномена життя. У полеміці з представниками такого підходу до живого Лоренц поділяє думки видатного українського вченого В. І. Вернадського. На­гадаємо, що у праці «Хімічна будова біосфери Землі та її довкілля» академік Всрнадський обґрунтував думку, що живе протистоїть неор­ганічному як цілком самостійний принцип. Виходячи з нього, людина, як і все живе, має досліджуватися автентично.

Третій напрям, пов'язаний з уявленням про прошарки буття, представлено онтологічно концепцією Миколи Гартмана. В його книзі «Побудова реального світу» йдеться про неорганічний, органічний, бездуховний та духовний прошарки буття. Лоренц, цілком поділяючи ідеї критичної онтології Гартмана, прагне доповнити їх новітніми да­ними з електродинаміки. Щоправда, такий сучасний дослідник філософської антропології, як Вольфганґ Плеґер, у книзі «Дифе­ренціація та ідентифікація» (1988) не без іронії характеризує його ан­тропологічну концепцію як «гіпотетичний реалізм».

Проте визначальні проблеми сучасної цивілізації, за Лоренцом, містяться не у природничо-науковому, а в етичному вимірі людини. Оригінальними і широко цитованими у сучасній антропологічній літературі є дослідження Лоренца з природи агресивності. Зокрема, він порівнює прояви агресії у тварин та людей і намагається з'ясувати відоме ще від середньовіччя етичне питання — чому зло може спри­чиняти добро? Знову повертаючись до теорії походження видів, Лоренц вважає, що агресивність покладено як принцип при поділі тварин на диких і свійських. На прикладі агресивності леопардів до табунів зебр показано біологічну доцільність подібної форми співіснування. Більше того, доходить висновку вчений, агресивність не є субстанцією у дусі класичної телеології Нового часу. Людський зміст її полягає у тому, що вона функціональна, і є похідною від таких природних станів, як голод, сексуальність, страх.

Виділяючи значно більший потенціал агресивності у сучасній цивілізації, він звертає увагу на притаманну тільки людині внутріш­ньовидову агресію. Як приклад, наводиться агресивність чоловіків до жінок. Ця обставина істотно розмежовує сфери людського та тварин­ного. Внутрішньовидові стосунки у тваринному світі виглядають до­сконалішими, ніж між людьми. Тема агресивності визначає характер­ний для Лоренца скептицизм у розумінні проявів людського.

Філософське значення антропологічної концепції Лоренца полягає у тому, що вона перервала тяглість просвітницької традиції позитив­ного тлумачення природи людського. В його концепції людської якості постали у повному обсязі як позитивних, так і негативних антропо­логічних рис.

Як і Г. Плесснер, А. Ґелен (1904—1976) також є учнем Г. Дріша. У своїх перших творах він поділяє радикальну спрямованість свого вчителя проти антиметафізичних спекуляцій. Спочатку методо­логічний пошук ішов у річищі шелерівської інтерпретації феномено­логії Гуссерля. Ґелен на цьому етапі навіть прагне підсилити транс-ценденталістське розуміння «чистоти» феноменології, У цьому ключі витримані його твори «Справжній та несправжній дух» (1931) і «Тео­рія свободи волі» (1933). Невдоволений консервативним духом німецької академічної філософії, Ґелен кардинально переорієнто­вується від трансценденталізму до засад англійської емпіричної тра­диції та американського прагматизму.

Фундація почалася з того, що Ґелен пориває з віталістичним тлу­маченням антропології у щонайрізкішій формі: «Емпіричний напрям у філософії виходить з необхідності спалити у вогні все — і ме­тафізичний зміст думки, і її мислительні форми. Тобто спробувати ска­зати щось про речі, не вдаючись до буття чи небуття. Цим підходом задаються такі великі теми, як «людина» або «історія», відкривається можливість проникнути в суть їх розуміння» {126, *5].*Ґелен вдається до прямої інтродукції у філософську антропологію інструменталіст-ської тези Дьюї про надмір спонукання (як приміром, в учнів почат­кових класів до руху), який потребує зваженого керівництва.

Тезу «Людина є свідомо керована істота», що була на периферії задуму книги Дьюї «Школа та суспільство», було покладено у підггрунтя нової хвилі німецької антропології. Ґелену імпонувало, що інструменталізм апелює до соціальної напруженості, яка через пород­жені нею стреси спричиняє творення адекватних соціальному запитові мислительних форм та інституцій. Проблеми людини, розпорошені по соціології та педагогіці інструменталізму були трансформовані у провідну думку антропологічної концепції Ґелена — *життям потрібно керувати.*її реалізація виходить за сферу філософії у тра­диційному для Німеччини академічному сприйнятті й стає лейтмоти­вом звернення антропологів до соціології, етики та філософії культури.

Програмною роботою, яка набула небувалого досі розголосу, стала книга Ґелена «Людина. її природа та її становище у світі» (1940). Вона витримала безпрецедентну кількість передруків, зокрема у даному дослідженні використано 13-те видання. її концептуальне ядро сфор­мувалося під впливом інструменталізму Джона Дьюї, біхевіоризму, стихійно-природничого тяжіння до реалізму. В людині він виділяє вихідні ступені збудження. Під безпосереднім впливом праці Дьюї «Ншпап nature and condact» (1922) він започатковує емпіричний на­прям у німецькій філософській антропології. Разом із глибокою й оригінальною інтерпретацією наукових даних щодо проблеми людини (у контексті ідеї природної телеології дії), його творчий стиль вирізняє рішучість і зваженість оцінок, непересічність формулювань і «міцну суміш цинізму й щирого пафосу» в утвердженні справжніх гу­маністичних цінностей. Позиція Ґелена користується визнанням як серед філософів німецькомовних країн, так і англомовних представ­ників наукового матеріалізму та аналітичної філософії.

Об'єктом переосмислення став досвід плесснерівського виділення людини в особливу проблему філософії біології та його апеляція до гегелівської філософії. Ґелен рішуче не сприймає відстороненість Плесснера від осмислення нагальних проблем існування людини у світі. Переміщені у площину наукового пояснення природи людини світоглядно-ціннісні проблеми її існування виявилися витісненими на узбіччя вимогою дотримання наукової «нейтральності у дослідженні цих питань» [124, Р). Ґелен на прикладі аналізу концепції Плесснера показав, що як тільки філософська антропологія заглиблюється у вив­чення взаємозв'язку людини з природою — в усій повноті постає про­блема природи самої людини. У міру того, як після Шелера філософська антропологія поглиблювала знання про людину в кон­тексті її зв'язків з природою, дедалі гостріше поставала потреба у «по­верненні до культури».

У полеміці з натурфілософською візією людини Плесснера Ґелен не тільки відроджує, а й радикалізує тяглість традиції Гердера — Ше­лера, підносячи засади «духовного» як пріоритетного підходу в дослідженні феномена людини. Із Шелером його також споріднює бо­ротьба проти нігілізму. Його етично-ціннісну позицію визначає насту­пальна критика будь-яких зазіхань на духовні підвалини громадянсь­кого суспільства. Проте щодо вчення Шелера про ступеневу схематику живого Ґелен має істотні зауваження. Наприклад, він вважає, що дру­га теза про «паралельність» форм чуттєвого відображення у живій при­роді та людині з точки зору сучасних уявлень «не має права на існування» [124, *27].*

Ґелен також критикує книгу «По той бік нігілізму» (1961) відомого постпозитивіста Поланьї (Оксфорд), який прагне зіставити вимоги мо­ралі з соціальними реаліями. Ґелен дошкульно визначає це як атрофію ціннісного сприйняття дійсності у Поланьї. Принагідно відзначимо, що Ґелен не поодинокий у критиці сцієнтизованої візії історичної школи у філософії науки. У філософії кінця XX ст. виразно проглядається тенденція до перегляду предмета антропології засобами позитивістськи витлумаченого історизму. Карл Фрідріх фон Вайцзекер ставить під сумнів правомірність залучення до розгляду проблеми людини такого загальновизнаного концепту Т. Куна, як «парадигма». Вайцзекер вва­жає, що в історичній школі розгляд людини неправомірно поділений на науковий і ненауковий. Він не без іронії зазначає, що при такій постановці проблеми людина постає у вигляді «кентавра» з гіпер-трофовано розвинутою головою. На думку Вайцзекера, «історична ан­тропологія не є якоюсь однією системою культурних цінностей людст­ва, а має виходити з універсуму співіснування усіх культур «саду люд­ського» [215, *15 ].*

На думку Ґелена, істотну загрозу європейській цивілізації явля­ють «затухання сімейної етики» та зростання «евдемоністичних цінностей масової культури» [125, *142].*Ці симптоми заниження по­рогу цінностей спричинюють потребу «трансформувати спосіб мо­ралізування» [125, *163 ].*Одну з глибинних причин морально-ціннісної кризи філософ вбачає у стимулюванні випереджального розвитку пра­ва та державотворення щодо елементарних моральних норм. Виступа­ючи за створення оптимальної атмосфери для ефективного функціонування природних моральних регуляторів, Ґелен вказує на загрозу утиску моралі з боку права. У цьому питанні він аргументує

власну точку зору антропологічним досвідом дослідження таких суспільних інституцій, як родина, мораль, право, держава.

Гелен не вдовольняється скептичним ставленням до натурфі­лософського об'єктивізму, пануючого у філософській антропології Ландмана, Пресснера, Портмана. Він вимагає від своїх колег самокри­тичного ставлення до натурфілософських концепцій у світлі того, що антропологія взагалі та його концепція зокрема мають виходити з ре­алій сьогодення, нині пануючих у суспільстві стереотипів мислення. Виходячи з цих вимог, антропологія повинна провести ціннісну «пер­люстрацію» відповідності соціальних інституцій життєвим потребам пересічної людини. Далекий від ейфорії «висунення програм», Гелен, зокрема, вважає завдання вивільнення державних інституцій від впли­ву консервативного чиновництва нелегким, враховуючи потужний опір можновладної бюрократії. Програма гуманізації соціальних інституцій розглядається як стратегічне завдання антропологічно орієнтованої соціології та моралі.

Якщо Шелер спромігся вибудувати світоглядно-ціннісні підва­лини, так і не завершивши будову антинігілістично спрямованої ант­ропології, то Гелен, переймаючись пафосом цієї боротьби, йде далі. Він вважає, що філософська антропологія повинна не тільки гідно захи­стити ціннісне ядро людської персони, а й виступити теоретичним підгрунттям для нової антропологічної праксеології, виходячи з якої людина врешті-решт спроможеться керувати власним життям. Для цього праксеологія має позбутися уявлень про людину як носія свідомості, а відтак відмежуватися від традиції Платона та Арістотеля. Проте у цій традиції, на його думку, міститься раціональне зерно — телеологічне вчення, хоча й в об'єктивно-ідеалістичному витлума­ченні.

Несумісність із сутнісним баченням людини випливає з первісного визначення людини: «Людина є діяльна істота» [1245, *32].*На основі засад інструменталізму — ідея є продуктом і функцією досвіду люди­ни — вибудовується власна телеологічна концепція *суб'єктивної інструментальної дії.*Вихідні її положення трансформують попереднє «метафізичне марення» німецької антропології, постулюючи, що об'єктивне знання отримується тільки методами природничих наук; трансцендентне не має статусу реальності; людина продуктивно мис­лить лише у процесі подолання матеріальних труднощів. Гелен вияв­ляє засади, які обґрунтовують необхідність залучення до гносеології принципу опору предмета дослідження, ефективність функціонування ідеї та її цінність і похідні від благ, які вона дає людині.

Звертаючись до традиційної проблематики співвідношення душі та тіла, про яку так багато говорили і писали його попередники, філософ зараховує її до вітального, або біологічного вияву людського, репре­зентованого «елементарною антропологією» [124, *14).*На рівні еле­ментарної антропології засобами біології, психології, медичної антро­пології ця проблема не вирішується, оскільки некоректно поставлена. Емпіричний матеріал, нагромаджений при дослідженні тварин, не можна автентично екстраполювати на феномен людини. Гелен по-своєму тлумачить особливе становище людини у сфері живого: «Замість того, щоб розмірковувати над відмінностями «душі» й «духу», треба звернути увагу на те, що у людини зовсім не функціонує інстинкт самозбереження» [124, *13).*Вирішення метафізичної колізії, яка гальмує поступ філософської антропології, бачиться Ґелену в інструменталістській точці зору, послідовно проведеній при реферу­ванні цієї проблеми. Таким вчення є «антропологія», яка виходить з єдності тіла, душі й духу (ЬеіЬ-БееІе-Сеізі-ЕіппеШ» [124, *22].*

Незаперечним проявом «зацикленості» академічної антропології є також і методологічний дуалізм в її тлумаченні. Вихід з цього закутку, в якому від часів Декарта блукає метафізична думка, бачиться Ґеле-нові у послідовному проведенні прагматичної точки зору. Тому він вважає за потрібне «у першому наближенні виходити з визначення людини як діяльної сутності» [124, *23].*

Наведена точка зору Ґелена критично спрямована проти історичної культурології, витоки якої сягають культурології Гердера, Ніцше, Клаґеса, а в XX ст. вона представлена такими послідовниками СеівіхуізБепзсІїаЛеп, як О. Больнов, Е. Ротхакер, М. Ландман, Е. Кассірер.

Ернст Кассірер на теренах Великобританії, куди він потрапив на останньому етапі своєї творчої еволюції, намагався використати тео­ретичний доробок класичної німецької філософії у руслі культурної ан­тропології англомовних країн. Його «Нариси про людину. Інтродукція до філософії про людську культуру» (1945) ставлять сакраментальне для філософії всіх часів питання — що таке людина? і відповідають на нього у традиціях рефлексивної філософії. Гострота його сучасної по­становки пояснюється кризою людського самопізнання. Пов'язуючи античне «Пізнай самого себе» з проголошеною Монтенем чеснотою «бути самим собою», Кассірер окреслює шлях до самореалізації люди­ни, її гуманістичного прагнення справжньої свободи.

Так само у дусі спекулятивної візи визначено сферу філософської антропології. Із часів Сократа вона строго обмежена універсумом лю­дини і, на відміну від інших сфер філософії, претендує на абсолютну незалежність від екстравертивного знання про природу, суспільство й навіть мислення. Проте й інтровертивне знання, обмежене інтроспек­тивним дослідженням суб'єктивності, залишає поза індивідуальним життєвим досвідом безмірне поле феноменів людського. Характерною рисою антропологічної філософії є відсутність «повільного неперервного розвитку загальних ідей ... У прагненні зрозуміти її реальну зна­чущість ми повинні пристати не до епічно описової, а до драматичної мгнери оповіді, тому що тут перед нами не мирний розвиток понять або ж теорій, а буремне зіткнення сил. Історія антропологічної філософії сповнена найглибших людських пристрастей та емоцій. Ця філософія зачіпає не тільки щонайширші теоретичні проблеми — тут уся людська доля у напруженому чеканні останнього суду» [32, *11— 12).*

Як сучасник Ґелена, Кассірер у середині XX ст. здатний ретрос­пективно оглянути генезу антропологічного знання від його витоків. У ранніх міфологічних формах культурного життя людство сполучало наївні антропологічні погляди з архаїчними космологічними пояснен­нями Всесвіту. Лише виходячи з геліоцентричної системи Коперника, філософія Нового часу отримала надійне наукове підґрунтя антропо­логії нового зразка. Антропологічна думка остаточно позбавилася ілюзії щодо людини — вінця природи. У світлі наукових уявлень про світобудову людина, з огляду на її тілесність, виявилася безконечно малою, зникаючою величиною у байдужій до неї космічній порожнечі. У ньютонівській механістичній парадигмі людина виявилася пасинком життя, а сам феномен появи життя на Землі уявлявся ймовірнісною аномалією. Лише спроби біолога Юкскюля замінити пануючу фізичну картину світу біологічною дали поштовх до оформлення філософської антропології в окрему світоглядну сферу філософського знання. Проте постулювання життя у вигляді самодостатньої реальності, не зводимої до фізичний і хімічних закономірностей, не проливає світла на таїну феномена людини.

Кассірер згодний із Шелером, що, незважаючи на бурхливий приріст досліджень з наукової, філософської та теологічної антропо­логії, людина ніколи ще не була такою проблематичною для самої себе. Аріадниною ниткою із клубка природничо-наукових фактів, що тільки заплутують проблему людини, є знання про існування людини у сим­волічному універсумі її культури: «Символ — ключ до природи люди­ни» [32, *26].*Кассірер вважає за потрібне визначати людину не як animal rationale, а на основі всієї сукупності символічних форм її життя — animal symbolicum.

На противагу наукам про дух концепція інструментальної дії віддає перевагу дослідженню поведінки людини лише у сучасних об­ставинах її життя, а не дослідженням загальних закономірностей роз­витку об'єктивованих форм культури в їх історичному поступі.

Культурологічна концепція інструменталістської антропології та­кож не вдовольняється спробами натуралістичного напряму німецької антропології звести методами наукової редукції феномени культури до природного. На думку Ґелена, інструменталістський підхід орієнто­вано на виявлення проявів природної поведінки людини, проте не в дусі просвітництва Ж.-Ж. Руссо. Вимога «повернення до культури» ор­ганічно випливає з уявлення про людину діючу, тому що дія передба­чає певний мотиваційний план, стратегію як щодо перетворення на­вколишньої природи, так і «виправлення» власної природи. Природа людини, таким чином, є природою культуротворчої істоти.

У книзі «Студії з антропології та соціології» Ґелен ставить, поряд з іншими, питання про систематику німецької філософської антропо­логії. У рослинах і тваринах природа не тільки формує цілі та життєве призначення, а й сама втілює їх. Філософ звертає увагу на вислів Ґер-дера, що людина перестає бути іграшкою, «безпомилковою машиною у руках природи, вона сама вже стає для себе ціллю і призначенням для обробки» [18, *162 ].*Головними важелями у цій обробці є вихован­ня і самодисципліна. Повертаючись знову до ідеї Дьюї про спонукання, Ґелен зазначає, що перша, видова сторона «пояснюється, виходячи з надміру спонукань у людини, а друга — виходячи винятково з людсь­кого способу усвідомлення життєвих спонукань, які саме тому підлягають порушенням» [18, *163).*

Ґелен висловлює сміливе, як на 1963 р., припущення щодо мож­ливості створення філософської антропології як науки, що «ставить пе­ред собою завдання робити наукові висловлювання про людину» [18, *157 ].*На наш погляд, уже в самій постановці проблеми містяться при­наймні дві гіпотези. Перша стосується судження про єдність біоло­гічного виду «людина» і «тези про єдність або «цілісність» у собі кожної окремої «людини» [31, *158).*Виходячи з концепції інструментальної дії Ґелен прагне подолати дуалізм душі та тіла. Він зазначає що «діяльність і заплановане перетворення світу, сукупність яких є куль­турою, належать до «сутності» людини, а це положення еквівалентне другому: виходячи з дії, як відправної точки, можна вибудувати су- , купну науку про людину» [18, *161}.*Друга гіпотеза стосується нового тлумачення методу наукової антропології, його зближення з біоло­гічним методом, спрямованим на вивчення поведінки людей. Ґелена цікавить: чи можна на морфологічному рівні виявити ціннісно-етичні параметри рівня облаштунку і конституції людини? Вирішення цього питання Ґелен вбачає в одній формулі: «Людина є діючою істотою і тим самим істотою дисципліни» [18, *164].*

Узагальнюючи механізми поведінки, філософ виявляє лише два напрями людського дійства — культуротворчий та дисциплінуючий. Біологічний аспект в обох напрямах проявляється через дослідження фундаментального відтворення видового і культурного способу життя. Вирішальним критерієм стає тіло, тобто дослідження механізмів від­творення соматичної організації людини як живої істоти. Відмінність між світом живого і неживого, звернення уваги на специфіку живого

веде до відмови від механістичних методів детермінізму: «Поняття причини повинно зникнути» [18, *165).*Мається на увазі, що поза емпіричним знанням причина є метафізичним поняттям, яке ізолює будь-яку ознаку і робить її причиною всього комплексу ознак. З цих антиметафізичних позицій критикується і марксизм. Зазначене обер­нення причини і наслідків приводить в марксизмі до того, що еко­номіка детермінує культурні явища (Маркс), використання рук стано­вить причину активного розвитку мозку, що прискорює еволюцію лю­дини (Енгельс).

На заміну детермінізму пропонується новий підхід, який не вдається до питання про причини: «Замість того, щоб казати: А є при­чиною В, виділяють потрібний *зв'язок умов.*Таким чином, виникають формулювання: без А нема В, без В нема С, без С нема Ь і так далі. Якщо це коло у собі замикається, тобто — без N нема А, то це озна­чатиме, що досягнуто тотальне розуміння розглянутої системи, при­чому без метафізичного припущення навіть однієї-єдиної причи­ни» [18, *165].*

Хоча Ґелен і маніфестує своє протистояння герменевтичним мето­дам науки про дух, все ж у культурологічних питаннях вдається до їх вихідного однозначного розуміння, тлумачення теоретичних положень та інтерпретації речових засобів. Вони, за Ґеленом, також несуть пев­не інструменталістське навантаження, оскільки спрямовані на вияв специфіки набуття індивідуального досвіду адаптації біологічного індивіда до навколишнього середовища. Ці ж особливості адаптації до ареалу поширення має і більшість інших біологічних видів.

До людини ці суто біологічні закономірності зоогеографії не мають безпосереднього відношення. Ґелен, узагальнюючи досвід Юкскюля з поширення на людину зоологічного поняття навколишнього середови­ща, виявляє дилему: а) «осмислено говорити про поняття навколиш­нього світу людини не можна; б) якщо під цим світом розуміти особ­ливі сфери культури, разом з їхнім Афоном», то є багато випадків, коли відбувається «транспонування», нове пристосування до інших засобів культури та екологічних ситуацій» [18, *171).*

Наведені приклади швидкої адаптації індійців сіу та фокс до нових умов існування у високих преріях Північної Америки та поділ півден­ної полярної області на сфери інтересів північно-західних європейців, на думку Ґелена, підтверджують, що існування сучасної людини як культурної істоти цивілізованого суспільства визначається «неспе­цифічними межами біологічних можливостей життя, як то руйнівні температури, абсолютна відсутність повітря і т. і.» [18, *171].*Отже, робить висновок антрополог, людина здатна вистояти у боротьбі за життя винятково завдяки «передбачуваній та планомірній зміні таких умов, причому конкретна міра цих здатностей коливається у широко­му діапазоні. Для розуміння цього відношення не тільки не потрібне поняття навколишнього середовища, оскільки воно спрямовує нас хиб­ним шляхом» [18, *171].*Отже, з цього випливає антропологічне виз­начення: «Планомірна передбачувана зміна умов є сама по собі умо­вою фізичного існування людини» [18, *171 ].*З точки зору біологічного поняття «навколишнього середовища» людина постає як істота, біологічно неспеціалізована, тобто аномально-примітивна в адаптив­ному відношенні. Недостатність людської істоти вперше зазначена Гердером і потім введена Ніцше як філософська максима. На стійку тенденцію до регресу опорно-рухового апарату, м'язової маси, волосся, зубів, органів травлення неспростовно вказує морфологічний аналіз людини як біологічного виду. Але знову ж таки, звертаючись до емпіричних реальностей, ми мусимо визнати, що людина у XX ст. ста­ла потужною геологічною силою планетарного масштабу. Вчення Вер-надського про ноосферу є фундаментальним теоретичним усвідом­ленням цього об'єктивного факту. Керуючись елементарним здоровим глуздом, ми маємо також визнати, що людина — ця «меншовартісна» попелюшка у царині тваринного — озброєна новітніми технологіями та потужною технікою, «проломлює і діяльно розширює світ, безпосе­редньо даний в її чуттях, а саме завдяки «техніці», з її допомогою лю­дина взагалі підтримує існування» [18, *179].*

Як для тварини навколишнє середовище, так для людини — світ постає як цілісний об'єкт, до якого спрямовано її збудження. Окрім цих, проведених за аналогією з біологічно-видовою типологією родо­вих вимірів колективної дії, людина володіє «світом» суб'єктивно. Вона відкрита світові не тільки адаптивно, а й є відносно автономною щодо нього сутністю. Людина не тільки користується стихіями і ма­теріальною предметністю світу, вона здатна трансформувати цей об'єктивний світ за власними, людиновимірними законами організації світу людської культури. Тобто людина не тільки працює, мислить, грає символічною семантикою культури, а й здатна проектувати цілісність свого життя у майбутньому: «Врешті, людина є провидцем» [124, *32].*У Ґелена витоки цього природного у кожній людині провіденціалізму асоціюються з телеологічною конституцією її мен­тальності та поведінки. Суб'єктивне відношення до світу надає антро­пології нового значення, яке якісно відрізняє її від елементарної ант­ропології з її вихідними поняттями: індивід — адаптація — навко­лишнє середовище.

Ґелена загалом не вдовольняє пануючий у німецькій антропології та екзистенціалізмі негативний підхід до визначення природи людини. У власному позитивному визначенні замість негативістських посилань типу «людина не є...», він, слідом за Ніцше, розуміє людину, як «істоту, що не здійснилася остаточно» в її «ризикованості», консти­туційній ненадійності, усвідомлення якої залишає людині можливість «ставити» винятково на саму себе: «Ця істота повинна відвоювати умо­ви свого існування у світі, який біологічно абсолютно правильно виз­начається як «поле несподіванок» і, при цьому, вона весь час зустрічається з самою собою і осягає себе як завдання і проблему, бу­дучи для себе самої ціллю і призначенням» [18, *176].*Філософ споді­вається уникнути біологізаторського редукціонізму, метафізичного ду­алізму на шляху до автентичного розуміння «духу». Проте, зазначає Гелен, це буде лише тоді, коли підтвердиться гіпотеза: «Всі духовні звершення людини стають зрозумілими і видимими, виходячи з її здат­ності до дії» [18, *177].*

Наукову антропологію він починає з елементарних форм спону­кання, які можуть відтворювати знайомство людини зі світом, спосіб її індивідуальної орієнтації у ньому, уміння щось отримати від нього. «Теоретична практика» становить визначальну формулу для «побудо­ви світу людського спонукання» [18, *177].*Провідне значення у цьому світі відіграє прагматичний інтерес пересічної людини до зміни речей, до опанування їхніми якостями з метою подальшого перетворення. Орієнтація людини у світі спонукання тлумачиться Ґеленом у біологічному ключі, тобто у зв'язку з морфологічним аналізом його впливу на людину, на її «фізіологічну» здатність до дії. Для дії Ґелен визначає типологічні підстави. Світ спонукання «відкритий, у ньому нема «схем-збудників» або сигналів для інстинктів: саме у цьому по­лягає «надмір подразників», притаманних людині» [18, *178].*З огляду на первісність інструментальної дії світ людського спонукання є ре­зультатом цієї дії, його продуктом.

Фактологічний матеріал структурується за законами зорового сприйняття, координації органів тіла. Ґелен звертає увагу на такі про­цеси, як: 1) нагромадження в іграх стереотипів поведінки дітей (йдеть­ся про взаємовпливи зорових і тактильних вражень та їх варіювання); 2) зорове сприйняття переймає досвід тактильного сприйняття. Дослідне знання становить есенцію знання про матеріальну структуру речей. «Символіка зорового сприйняття, — зауважує філософ, — містить, врешті-решт, вказівки щодо справжніх і можливих вжиткових якостей речей» [18, *179];*3) у самому зоровому сприйнятті внутрішня структура вирізняється так, щоб сприймалися тільки важливі та плідні зміни. Окреслена сфера соматорних процесів описує рівні менталь­ності людини, які нижчі від рівня розсудливості.

Вищий рівень ментальності Ґелен описує через поняття «свободи від ситуації» та «розвантаження». У понятті «свобода» він дотримуєть­ся традиційного розрізнення на свободу для — і свободу від чогось. Свобода, як незалежність людини від ситуації, розглядається у теоре­тичному і практичному аспектах. Це відкриває невичерпну багато­манітність її тлумачень та інтерпретацій. Абстракція свободи розгор­тається через просторово-часові уявлення. Останні мйсляться як апріорні передумови існування людини, для яких «безумовні не тільки простір і час, а й любов, і смерть, і тягар життя» [18, *180].*

Поняття «розвантаження» тлумачиться у біолргічному сенсі, оскільки, на думку Ґелена, саме сутнісні ознаки людини, на визна­ченні яких зосередили увагу філософська антропологія та екзи-стенційна філософія, виступають як «недоліки» або «тягар». Це сто­сується всієї сукупності органів людини, які прирікають її на безпо­радність і незахищеність у не пристосованому для неї світі не­сподіванок. Отже, завдання щодо самозбереження ставиться тут особливим чином: потрібно розглянути, як людина цей тягар життя перетворює на засіб подолання і підтримання життя. Тут — корінь незаперечної правоти тих, хто казав про «ексцентричність» людини, її «позиції поза життям» і таке інше й здебільшого давав цьому ме­тафізичну інтерпретацію» [18, *184].*Людина, розвантажуючись від со­матично фіксованих форм поведінки, переміщується до вищих функцій, які вже не фіксуються як чуттєві реальності, а лише позна­чаються як сфери інструментального функціонування свідомості. У процесі переміщення розвантаження Ґелен встановлює певну зако­номірність. «Багатство означень в оптичному полі, — каже він, — пов'язане із зростаючою перевагою потенційних рухів і, отже, пере­ходом реальних пробних рухів у рухи спрямовувані та плановані» [18, *187].*

Опонуючи феноменологічній теорії свідомості, яка безроздільно домінувала в німецькій антропології того часу, Ґелен надає іншого функціоналістського тлумачення принципові інтенціональності: «Ін-тенція взагалі є самонаправленістю по-введенню-себе через вказую­чий символ до цілого, яке у ньому проявляється, подібно до того, як кішка у шарудінні передчуває мишу. Інтенція, донесена звуковим ру­хом слова, набуває особливої якості — «мислення», тому що тільки у звучанні мови рух інтенції уже містить вказуючий символ: звук» [18, *189).*

Від оптичного образу і символу Ґелен переходить до дослідження мови. Таким чином, когнітивна поведінка людини визначається: 1) спонуканням; 2) рухом; 3) мовою. У сприйнятті-спонуканні оптичні образи і символи становлять вищу форму перцепції явленості світу. Вищим досвідом руху є «перехід до самих речей» [126, *223],*перехід за аналогією з подібною феноменологічною тезою може відбуватися у фантазії завдяки силі уяви. П'ять мовних коренів (Бргаспигигаеі) виділяються Ґеленом у дослідженні проблеми походження мови. Зви­чайно, ця проблема тлумачиться Ґеленом у прагматичному дусі, ви­ходячи з «єдиного центру мовного та діяльного життя» [124, *273].*

# Антропологічний поворот у західноєвропейській філософії

У 70—80-х роках XX ст. у філософії Західної Європи постає спектр історичних, соціальних, педагогічних, економічних, політичних ант­ропологічних напрямів. Це явище у філософії після падіння впливу екзистенціалізму отримало назву «антропологічний поворот». Харак­теризуючи цю перехідну ситуацію, Б. Т. Григорьян зазначав, що у ті роки багато хто з екзистенціалістів переходив на позиції філософської антропології, яка, зберігаючи гуманістичну орієнтацію, «основну ува­гу приділяє вже не стільки умовам і способам індивідуального само­визначення людини, скільки різним формам соціальної регуляції по­ведінки людини, її інституалізації, оптимального спрямування її врод­жених інстинктів» [20, *16*]. На фоні розкладу класичного лібералізму в ідеології розвинулися різноманітні форми консерватизму. У Німеччині канцлером Г. Колем було проголошено новий філософський підхід до людини, який ґрунтувався на «антропологічному реалізмі».

В Україні М. Д. Култаєва, яка досліджувала «антропологічний по­ворот», наводить точку зору Г. М. Баумґартера та Г. М. Заса щодо ситуації у філософії німецькомовних країн, яку визначив поза іншими чинниками також і «відхід від двох гіпертрофованих ідей: наукоманії, абсолютизації науки... та утопії демократії» [33, *159].*

У методологічній сфері, окрім радикальної трансформації Ґеленом німецької філософської антропології на засадах американського праг­матизму, почала послаблюватися контраверза між традиційними фе­номенологічними підвалинами антропології та історичними засадами філософської герменевтики. Герменевтика, яка довгий час була мето­дологічною альтернативою феноменології, врешті-решт виробила власну історико-культурну візію людини, до якої пристали психоа-налітики, історики культури, науки, медицини. Про плідні перспек­тиви історичного тлумачення проблеми людини йшлося у заключному слові Г.-Ґ. Ґадамера до семитомної «Neue Anthropologie» (1973—1976).

Цікаву інтерпретацію класичного розуміння теоретико-пізна-вальних засад філософії Лейбніца, виходячи з «апріоризму тіла» зро­бив Карл-Отто Апель. На його думку, і зараз залишається актуальною поставлена у «Монадології» проблема співвідношення раціонального та емпіричного. З огляду на її антропологічний зміст Апель повторює про­блему, яка свого часу вразила Лейбніца: «Таким чином, звідки береть­ся у людини власний вихідний пункт уявлення про світ, в якому об'єктивна сутність здатна охопити всі можливі емпіричні дані?» [90, *269*]. Як свого часу Кант казав про силу продуктивної уяви витворю­вати єдність буття із синтезу категоріального схематизму та феноме­нального потоку, так і Апель такою потужною здатністю людської істоти вважає «дію пізнавально-антропологічного тлумачення» [90, *272***1,**завдячуючи якій розгортається предметний зміст світу людського життя у смисловому контексті поняття «час». На його думку, філософським висновком із наукової картини світу є уявлення, що «людина є теоретико-пізнавальною передумовою понять «простір» і «час» [90, *273}.*

Якісні зрушення у самовизначенні філософської антропології, на нашу думку, гранично ясно було викладено Юргеном Габермасом у програмній статті до «Лексикону» Фішера. У томі «Філософія» він, зок­рема зазначає, що антропологія повоєнного зразка вперше висунула ідею, яка йде у розріз з попередньою інтенцією антропологічного знан­ня до синтезу з природничо-науковим розумінням проблеми людини. Відтепер антропологія має не обґрунтовувати, а докорінно переробля­ти дані окремих наук про людину — біології, медицини, педагогіки й теології з власних методологічних і світоглядних засад.

Методологічна рефлексія, як ознака самоусвідомлення вступу німецької філософської антропології у фазу зрілості, послідовно про­ведена у колективній монографії провідних антропологів «Philo­sophische antropologie heute» (Мюнхен, 1972). У створенні цієї книги поряд із такими визнаними філософами—антропологами, як О. Ф. Больнов, А. Ґелен, Г. Плесснер, А. Портман, Г. X. Генстенберґ брали участь відомий психолог В. Г. Ріверс, психоаналітик Е. Фромм, структураліст Г. Жіві та інші представники гуманітарно орієнтованої науки. Збірка узагальнює набутки щодо дослідження проблеми люди­ни континентальної Європи. Програмне положення про людину як міру всіх речей задало парадигму нового розуміння феномена людини як у філософській антропології 70-х років, так і в сучасній соціології, психології, психоаналізі, структуралізмі й теологічній антропології. Як зазначають у передмові видавці Роман Рочек та Оскар Шатц: «Філо­софська антропологія є самоусвідомленням людини, це знаходження орієнтації на тлі відсутності власної зорієнтованості. Це спроба визна­чити сутність людини виходячи з її тлумачення у Ніцше як тварини, шо не відбулася» [180, 7]. У контексті ніцшеанського культу життя загальна методологічна функція антропологічної думки бачиться у сприянні гуманістичному переосмисленню вихідних положень при дослідженні людини в інших напрямках знання.

Попередній етап у розвитку філософської антропології критику­ється за когнітивне звуження сфери людського. Процеси самопізнання . людини зводили її розуміння винятково до об'єкта пізнання й обирали при цьому деперсоніфіковане знання як вихідний пункт антропо­логічного мислення. З позиції новітніх уявлень зазначено, що «людина здатна визначати динаміку пізнання, виходячи з неї виявляти незмінний залишок свого власного осмислення нової постановки цілей і так само еластично знімати напруженість між самоідентифікацією та власним образним уявленням про себе» [180, 7].

Сучасна «дійсна» картина людини містить досвід побудови її струк­туралістської моделі, яка здатна органічно асимілювати також плю­ралістичний колаж наукових даних про людину. На противагу реля­тивним, гіпотетичним природничо-науковим уявленням про людину пунктуальний аналіз явищ у царині етнологічного поля дослідження справляє враження «статичного, визначеного, фіксованого у просторі й часі опису сприйняття та дослідження їх сутності» (180, *8].*Нове антропологічне розуміння також знімає методологічну контраверзу між синхронічним структуралістським дослідженням та діахронічною історичністю соціогенези або історичного нарису розвитку мови.

Істотною хибою зазначених підходів є те, що «ідею людини ілімі-новано з процесу дослідження» [180, *8].*Отже, перед сучасною антро­пологією постає двоєдине завдання щодо збереження об'єктивного змісту знання про сутність «людського» у протистоянні дегумані-зуючим тенденціям гуманістичного за змістом антропологічного мис­лення. Стаючи в опозицію лише до оптимістичного історизму філософії Просвітництва з її натуралістичною інтенцією, філософська антропологія є відкритою у прагненні до конструктивного синтезу з кращими надбаннями пантеїстичного монізму Спінози, специфічними формами гуманістичної антропології Гсрдера, ідеальною конструкцією природної людини Руссо. У Гердера попередній креаціонізм набуває антропологічного розуміння — людина постає як єдина передумова творчості. Сутнісна позиція філософської антропології, яка розглядає людину в контексті світового процесу, протистоїть також думці про розвиток живого на Землі, витоки якої у Новий час знаходимо у Ла-марка, а у розвиненій формі вона репрезентована марксизмом. Але в окремих сферах антропологічної думки Марксове тлумачення пробле­ми відчуження та праксеології не втратило свого значення. Поряд із Ґеленовим визначенням діяльності як притаманного тільки людині «ключового феномена», думка раннього Маркса про те, що, перетво­рюючи природу, людина змінює і власну натуру, є актуальною й досі. Як феноменологічне поняття «життєвого світу\* має дотичні до визна­чення Маркса — «людина — це не абстрактна, поза світом постаюча (hokkendes) сутність. Людина — це світ людини, держава, соціальність Sozietat» [180, *16].*

У працях Плесснера, Ґелена, Больнова були вивірені та система­тизовані принципи антропологічного мислення. Програмним положен­ням, яке об'єднує всі ці напрями, було визнано тезу Протагора: «Лю­дина — міра всіх речей» [46, *316 ].*Цю точку зору обстоює також про­грамна стаття «Філософська антропологія» такого ґрунтовного філософського енциклопедичного видання, як «Historisches Wцrter­buch fьr Philosophie». Bd. 1. (Basel; Stuttgart, 1971. — 1036 S).

Відмітною рисою книги, яка вирізняє її з численної літератури, є вперше систематично висвітлене питання методологічних принципів побудови сучасної філософської антропології. Теоретичним підґрунтям методологічних принципів антропологічного мислення залишається феноменологія почуттів М; Шелсра, яка увійшла до класичного спадку XX ст. І досі антропологи поділяють установку Шелера — «виходити з людпни-такої, якою вона є завжди» [180, *20].*Філософський зміст шелерінського розуміння віталізму полягає у спробі зняти світо­глядний вплив ідеї еволюціонізму. В академічних колах німецьких університетів філософську антропологію розглядають як вияв нсга-тивістської реакції на дарвінізм, від біології до рецепції біологічних питань на рівні філософії.

Отже, у німецькій філософії ця проблематика репрезентована:

1. неокантіанством: вченнями Віндельбанда, Наторпа та Ріккерта, які відмовилися від гегелівського трактування проблеми людини й до­тримувалися духу кантівської трансцендентальної філософії. Прикла­дом еволюції кантіанства до антропології може послужити філософія Ернста Кассірера, який дав по-кантіанськи вивірене тлумачення по­няття людини;

2. феноменологічною традицією Гуссерля—Шелера. Започаткува­ти антропологію в її світоглядному статусі Шелеру вдалося, протиста­вивши досвід природничо-наукозого дослідження закономірностей ево­люції життя на планеті Земля більш широкому космічному підходові віталізму до життя з його ієрархією щаблів від рослинного до вищих проявів духовного. Персоналістськи орієнтована антропологія Шелера у ціннісному плані визначила обрії «самосвідомості сучасної філософської антропології» [180;*26];*

3) суб'єктивно-світоглядне обґрунтування проблеми людини у світлі традиції історизму представлене в герменевтичному вченні В. Дільтея «Побудова історичного світу в науках про дух». Культурософська орієнтація історичної герменевтики В. Дільтея, Е. Ротхакера, Г.-Ґ. Ґадамера протистоїть феноменологічній орієнтації на очевидності людської свідомості. При методологічній контраверзі цих напрямів предмет дослідження в обох однаково обмежено індивідуальною свідомістю. Опонуючи феноменологічній інтенції, на ейдетичний рівень феноменів буття Ротхакер виходить з цілісності світогляду як вихідної даності герменевтики і намагається встановити примат світогляду над явищем: «Немає явища без історично сформованого світогляду» [198, *22].*

Досвід екзистенційної філософії виявив два шляхи становлення філософської антропології — перший філософський шлях до осягнення внутрішнього змісту екзистенції. Поняття екзистенції стає інтродук­цією до антропології нагальних питань людського існування, взятих в особистістному зрізі. На цьому рівні антропологія опиняється віч-на-віч із людиною, її практичними, етично-ціннісними запитами, буден­ними проблемами і пошуками правди життя. Другий шлях приводить філософію до проблем людини, які постали у світлі даних сучасного природознавства. Цей шлях іде від наукового факту й орієнтований на досягнення об'єктивної істини. Не підмінюючи науку, антропологія як носій ієрархії цінностей виконує свою світоглядну функцію у форму­ванні наукової картини, а також впливає на етично-ціннісний вибір і відповідальність за нього вченого.

Проблема тілесності перекидає місток між обома напрямами. Тілесність є водночас і визначаючим конституючим елементом екзистен ції — людського існування-в-світі, проте не зводиться до предмет­ності зовнішнього світу. Людина не може бути об'єктом дослідження як один із предметів між фізичними тілами. У подібному механіс­тичному трактуванні проблеми людини уже міститься гротеск, як, скажімо, у театрі маріонеток Клейста. Поряд із особистісно-ціннісним контекстом антропологічний аналіз тілесності цілком коректно оперує даними, нагромадженими конкретними дослідженнями у біології.

На універсалізм застосування цього поняття до царини живого звернув увагу Плесснер. На його думку, даний універсалізм органічно випливає з тієї природної обставини, що і для людини, і для тварини тіло «є конститутивною величиною» [184, *39*J. Якщо над твариною аб­солютне панування тіла проявляється через інстинкти й харчування, то для людини «тіло є лише інструментом» [184, *39 ].*Особистість може панувати над власною тілесністю, розвиваючи її з допомогою фізичних вправ або ж вгамовуючи у схимі. Визнання смирення плоті перед ду­хом становить цілу історичну епоху в історії європейської культури.

Плесснер проводить дистинкцію поняття «тілесність», виділяючи його аспекти: предметної тілесності — (Kцrper) органічної істоти та екзистенційного існування особистості (Leiblichkeit). Органічна тілес­ність є об'єктом природничого дослідження, психології, медицини. Ко­ли ж тілесність людини «експонується у світ» і тим самим, виявляє ексцентричну позицію людини, тоді тілесність «є проблемою філо­софської антропології» [184, *40].*Введення тези «ексцентричної по­зиції людини», на думку Плесснера, доцільне при рухливості й про­никності межі між мовою та мисленням. Людина сама витворює цю межу і сама має від неї позбавлятися. У цій парадоксальності способу сполучення культурного і природного буття людини Плесснер вбачає сутнісний прояв природи людини: «її природа випливає з її обмежень. Із цього потрібно виводити дефініцію людини: Homo absconditus» [184, *40).*

Класична антропологічна концепція Плесснера стає в опозицію до історичного розуміння людини. Тут відбувається зіткнення персо-налістськи орієнтованої концепції з її людиномірністю та об'єкти­вованим історизмом, де людина становить пасивний матеріал для по­ступу об'єктивних законів прогресу. Переводячи прогресистський ме­ханізм цілепокладання у контекст ціннісного відношення людини до людини, суспільства, природи, Плесснер виявляє обмеженість подіб­ного підходу. Загальна хиба і гегелівського, і марксового історичного тлумачення відчуження полягає в тому, що телеологія прогресизму охоплює людину як стихія природи, яка детермінована морально: «Процес наближається до мети через те, що він повинен...» [184, *45].*

Солідаризуючись із класичною традицією, Плесснер, на противагу кантіанству, вважає, що ще цосі гідно не оцінено думку Гегеля з «Філософії права» про слово людини, яка носить теологію у своєму серці. Багатовимірність людини, як об'єкта теоретичної рефлексії, ви­ражено у низці перетинів сутності людини. Але замість гегелівської схеми феноменологічного сходження по відтворених у самосвідомості щаблях історичного поступу свободи індивід в умовах правового сус­пільства віддає перевагу не спекулятивно-історичній візі/, а свідомому виборові певного типу відносин. У плані запитів окремої особистості навіть теологічні проблеми пізнання Бога виявляються похідними від потреб конкретної людини, і тим самим «антропологія звільняється від теології» [180, *39 ].*

О. Ф. Больнов у статті «Філософська антропологія та її методо­логічні принципи» вказує на наявність у самій філософській антропо­логії двох підходів до проблеми людини. Перший, який сягає філософії Канта, розглядає людину з трансцсндснталістської точки зору. Другий є поширенням еволюціоністських ідей Дарвіна як на біологію, так і на філософську антропологію. Класичним прикладом застосування онов­лених завдяки феноменологічному методові засад кантівського фор­малізму є віталістична антропологія Шслсра. «Шслср створив новий напрям — вчення про дух як аскетичну засаду, з якого і виводиться особливе положення людини у Космосі» [184, *20).*Другий напрям представлений книгою Плесснера «Ступені органічного і людина». У ній досліджено так звану ексцентричну позицію людини у світі. На противагу органічній природі ексцентричність людини виявляється у скороченні періоду утробного формування плоду і непомірно пролон­гованому періоді позаутробного становлення. Людина є унікальною істотою, в якої непомірно затяглося дитинство. Це надає людині особ­ливої адаптивності, забезпечує гнучкість і рухливість процесу присто­сування до зовнішнього середовища. Проявами ексцентричної позиції є такі суто людські реакції, як плач і сміх.

У книзі Плесснера «Ступені органічного», на думку Больнова, ще не відбулося розмежування з поглядами Шелсра, як це, приміром, ста­лося у праці «Сила і людська природа». Проведений у цій роботі порівняльний аналіз біологічної та власне людської сутностей показав, що ми «маємо справу з далекосяжними перспективами біологічного підходу до проблем філософської антропології [184, *20].*Больнову імпонує цей поміркований і, на його думку, більш перспективний шлях у дослідженні проблеми людини, хоча з точки зору природоз­навця натуралізм як теоретичне підґрунтя філософської антропології не витримує серйозної критики. Так, видатний український геохімік, фундатор вчення про ноосферу В. І. Вернадський зауважував, що на­туралізм не може претендувати на строго наукове відображення справ­жнього стану речей у Космосі. Взяте з точки зору натуралізму «життя взагалі... є пасинком природи» [12, *33].*Щодо введеної Плссснером класичної механістичної парадигми опису явищ живої природи з до­помогою поняття «сила», то ще Вернадський підкреслював, що «поряд із космогоніями і пов'язаним із ними науковим світорозумінням до то­го самого натураліста приводить і пануюча зараз форма ме­ханістичного світосприйняття, яка розглядає Всесвіт як результат зіткнення сліпих сил — Випадку» [12, *33].*Насадження вульгарно-ме­ханістичного розуміння «пустотності світу» приводить до спотворення справді наукового погляду на проблему живої речовини.

Щодо антропологічної концепції інструментальної дії, то Больнов цілком слушно вказує на деяку штучність теоретичної конструкції та методологічні труднощі, які виникають у Ґелена в зв'язку з виявлен­ням чинників свідомого формування людиною власної культурної при­роди, хоча й знаходить цілком правомірним а) розподіл на біологічну та людську природу і б) точку зору на людину як культурну сутність. Больнов звертає увагу на два геленівські положення: 1) «людина за природою є культурною сутністю» [184, *24);*2) «філософська антро­пологія є самосвідомістю людини, обгрунтуванням її безґрунтовності, а також є спробою визначити її сутність як«тварини, яка не відбулася» [184, 7).

Визначивши домінуючі традиції та відношення до концепцій провідних представників німецької філософської антропології, Больнов вважає, що треба звернути увагу на «відсутність ясних методологічних основ», виходячи з яких, можна було б обґрунтувати філософську ан­тропологію як «самостійну філософську дисципліну» [184, *23].*Сьо­годні, також зауважив філософ, немає необхідності виходити з припу­щень трансцендентальної самосвідомості для того, щоб з неї, як із єдиного антропоморфного центру, сподіватися охопити світ. При обґрунтуванні теоретичних засад філософської антропології, вважає він, необхідно також визнати рівноправність життєвих шляхів різних людей і плюралістичну вимогу «виходити, насамперед, із самої люди­ни» [184, *23).*

Міркуючи про перспективи подальшого розвитку антропології, Больнов доходить висновку про необхідність злиття на основі кан­тівського формалізму натуралістичного та феноменологічного на­прямів сучасної антропологічної філософії. Подальша доля антропо­логії зараз залежить від успішного вирішення важливого питання, яке Больнов формулює так: «Як можна розвиватися надалі, виходячи з положень трансцендентальної філософії Канта?» [184, *25].*

Наступне завдання становить узгодження поновленого кантівсько­го апріоризму з критикою історизму герменевтики. Для його плідного вирішення Больнов звертається до методологічних засад феномено­логічної антропології Шелсра, яка намагалася охопити «метафізичне відношення людей до підґрунтя предметності» [184, *25].*Єдиним гідним об'єктом антропологічного дослідження, слідом за Шелером, він вважає становище людини у Космосі, яким вона обмежена" [184, *25*]. Таким чином, доповнюючи кантівський підхід, Больнов пропонує тлумачити феномен людини, виходячи не тільки з Космосу, а й з неї самої — як духовної активності, спрямованої на природу, культуру і саму себе.

Критикуючи сутнісне розуміння людини, успадковане від герме-невтичної традиції Шлейсрмахера — Маркса — Дільтея, Больнов та­кож бачить конструктивні можливості вирішення проблеми людини у залученні антропологічного мислення до ірраціональних витоків пере­дуючого розуміння: «Людина, — зазначає він, — пов'язана зі своїм народженням і становленням, до них сягає своїм корінням лише пере­дуюче раціональності розуміння. Воно не усвідомлюється людиною безпосередньо, воно може виявитися тільки через співвідношення до пережитого» [108, *103].*

Специфіка людського розуміння досліджується переважно у гер-меневтичних інтерпретаціях антропології. Коментуючи історіософську концепцію Колінґвуда, фундатор сучасної герменевтики Г.-Ґ. Гадамер вказує на універсалізм філософської герменевтики. Він також зазна­чає, що «ядром систематичної теорії історичного пізнання, безперечно, є вчення про осягнення досвіду попередньої (reenaetment) зворотної дії, відтворення. Воно входить у конфронтацію з тими, хто бореться проти того, що можна називати позитивістським значенням або, кра­ще, перекрученим розумінням поняття «історія». Істинна проблема історика полягає в тому, щоб проникнути у думку носія історії...» [15, *588].*

Застосовуючи герменевтичне розуміння до вивчення унікальності життя іншої людини, Больнов вважає, що пізнання «іншого» є скла­довою частиною комунікації людини з людиною і визначається її спе­цифікою. Пізнаючи людину, дослідник сам перебуває у «людському вимірі» відношення до об'єкта пізнання, опиняється у стані «залуче-ності» до сфери її особистісного буття. Отже, доходить висновку Боль­нов, дослідження сутності людини обмежене її життям, яке завжди «перебуває у межах індивідуального» [107, *14).*Саме виходячи з цих обставин людського буття, на думку філософа, можна відкрити плідний шлях у вирішенні проблеми свободи.

Аналізуючи піввікову еволюцію філософської антропології, Боль­нов приділяє увагу труднощам у вирішенні проблеми обґрунтування її вихідних принципів. Враховуючи досвід становлення, він пропонує виходити не з одного, а з кількох принципів, які синтезують усе краще з досвіду, нагромадженого в провідних напрямах німецької філо­софської антропології. Узагальнення позитивного змісту цього досвіду він виклав у чотирьох методологічних принципах: антропологічної ре­дукції, «органон»-принципу, принципу антропологічної інтерпретації та принципу «відкритого питання» [107, *26].*

Принцип антропологічної редукції Больнов виводить, звертаючись до антропологічної філософії Людвіґа Фейєрбаха: «Я виходжу з Фейєрбаха, який у своєму зверненні до релігійних цінностей усе знан­ня розуміє тільки крізь людину, як проекцію людської душі...» [107, *27].*Хоча надалі він змушений визнати, що у тлумаченні самої сут­ності людини сучасна антропологія не є прямою паралеллю до ма­теріалістичного тлумачення антропологізму. Зразки перенесення до антропології біологічного редукціонізму трапляються у Плесснера. Цей методологічний прийом зводиться до того, щоб «охопити загаль­ним відношенням предметність, об'єктивність, змістом якої є відношення людина-світ, а з іншого боку — людина-культура» [107, *28].*

Якщо принцип антропологічної редукції визначає спрямування ан­тропологічної інтенції на об'єкгивуючу предметність культури, то принцип органону стосується інструментарію дослідження. Визначаю­чи людину як культурну сутність, Больнов вводить принцип органону для гермсневтичного тлумачення проявів цієї сутності у контексті історично усталеної .культурної традиції. «Обидва принципи, — зазна­чає філософ, — доповнюють один одного, і в кожному конкретному випадку їх вживають окремо. Вони описують у сутнісних зв'язках сфе­ру, яка визначена вченням про людину як культурну сутність» [107, *28*].

Третій принцип антропологічної інтерпретації феноменів людсько­го життя в їх одиничності Больнов вирізняє від герменевтичного за змістом органон-принципу. Мистецтву переживання і розуміння люд­ського буття у культурі, про яке йшлося у Дільтея в книзі «Пережи­вання і творчість», протиставлено працю «Або...або» К'єркегора. Виз­начальною рисою антропологічної інтерпретації є повна відсутність догматичних настанов, які передували б розглядові проблеми людини: «Ми точно знаємо, чим є людина за своєю суттю, і філософська ант­ропологія розвинулась із усвідомлення цієї незахищеності» [107, *32*]*.*Принцип антропологічної інтерпретації спрямовано до сфери стійких емоційних станів — онтологічної передумови людської екзистенції.

Отже, якщо при дослідженні культурних феноменів герменевтич-на інтерпретація виходить з Інваріантної візії сутності Людини, то ан­тропологічна інтерпретація грунтується на вивченні людини виходячи з унікальності проявів її особнетісного буття. Гермсневтнчність об'єкта антропологічної інтерпретації підкреслюється тавтологією Гай-деггера — людина покладається як людина. Зміст цієї тавтології стає зрозуміли при зіставленні з тавтологією іншого порядку — «мова є мова». Больнов поділяє гайдеггерівське визначення людини через стихію життя мови: «У мові виявляється і вивіряється людина. У цьому сенсі людина переказує мову» [134, *14).*Антропологічна інтерпре­тація, на відміну від монологічної позиції екзистенціалізму, становить «єдину методологічну засаду і можливість» для відтворення позитивної та цілісної картини буття людини [107, *32 |.*

У принципі відкритого питання, який запозичено з концепції Плесснера, розглянуті нескінченні можливості і багатоманітність плю­ралістичного тлумачення людини. На противагу онтологічному визна­ченню людини через «ніщо» у цьому плюралістично-ціннісному підході постулюється, що у житті конкретної людини «кожний фено­мен завжди ніби відкривається знову» [107, *35].*Постійно відтворю­ючи відкритість людини перед буттям, антропологічна інтерпретація осягає невичерпну повноту сенсу буття людини.

Розглянуті зміни до статусу філософської антропології за два ос­танні десятиліття дають підстави для висновку про те, що філософська антропологія посіла провідне місце у продукуванні загальнолюдських світогладно-ціннісних орієнтацій людини сучасної західноєвропей­ської хультурної спільноти. Після подолання негативістського стилю мислення екзистенціалізму саме філософська антропологія репрезен­тувала позитивне бачення природи людини та людиномірності приро­ди. Позитивні цінності антропологічної парадигми справили визна­чальний вплив на формування сучасного образу філософського мис­лення.

# СПИСОК ЛІТЕРАТУРИ

1. Аббаньяно Н. Антропологическая природа морали // Философ­ские науки. — 1991. — N 11. — С. 150—166.

2. Аббаньяно Н. Экзистенция как свобода // Вопросы филосо­фии. — 1992. — N 8. С 145—158.

3. Августин. Исповедь // Антология мировой философии. — М.. 1969. — Т. I. — Ч. 2.

4. Августин Блаженный. О граде Божем. — К., 1907.

5. Аквинат II Антология мировой философии. — М., 1969. — Т. I. — Ч. 2.

6. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч.: В 4 т. — М., 1983. - Т. 4.

7. Бибихин В. В. Дело Хайдеггера // Философия Мартина Хайдег-гера и современность. — М., 1991.

8. Бинсвангер Л. Феноменология и психопатология // Логос. — 1992. — N З (1). - С. 125-135.

9. Бубер М. Я и Ты. — М., 1993.

10. Васильев С. А. Философский анализ гипотезы лингвистической   
относительности. — К., 1974.

11. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму. — К., 1994.

12. Вернадский В. И. Живое вещество. — М., 1978.

13. Вико Джамбатиста. Основания новой науки об общей природе наций. — Л., 1940.

14. Возняк Т. Ґабріель Марсель в українському контексті // Ґене-за. — 1994. — N 1. — С. 44-45.

15. Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменев­тики. — М., 1988.

16. Гегель Г. Ф. В. Феноменология духа; Пер. Г. Шпета // Гегель Г. Ф. В. Соч. — Л., 1959. — Т. 4.

17. Гегель Г. Ф. В. Философия духа // Энциклопедия философ­ских наук. — М., 1977.

18. Гелен А. О систематике антропологии; Пер. А. Филиппова // Проблема человека в западной философии: Переводы. — М., 1988.

19. Гёте И. В. Избранные философские сочинения. — М., 1964.

20. Григорьян Б. Т. Предисловие // Новейшие течения и проблемы философии в ФРН. — М., 1978.

21. Гумбольдт фон Вильгельм. План сравнительной антропологии // Гумбольдт фон Вильгельм. Язык и философия культуры. — М., 1985.

22. Гумбольдт фон Вильгельм. Об изучении языков, или план систематической энциклопедии всех языков // Гумбольдт фон Виль­гельм. Язык и философия культуры. — М., 1985.

23. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Логос. — 1911. — Кн. 1.

24.

25. Дильтей В. Сущность философии // Философия в системати­ческом изложении. — Спб., 1909.

26. Дильтей В. Введение в науки о духе // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. — М., 1987.

27. Димитрова Вера. Социалната антропология в современната английска социология — София, 1988.

28. Камю А. Миф о Сизифе. Эссе об абсурде // Камю А. Бунту­ющий человек. Философия. Политика. Искусство. — М., 1990.

29. Камю А. Речь от 10 декабря 1957 года // Камю А. Бунтующий человек. — М., 1990.

30. Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий чело­век. — М., 1990.

31. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. В 6 т. — М„ 1965. - Т. 1.

32. Кант И. Антропология с прагматической точки зрения // Кант И. Соч.: В 6 т. — М„ 1965. — Т. 1.

33. Кассирер Э. Опыт о человеке: введение в философию челове­ческой культуры // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.

34. Култаева М. Д. Антропологический поворот буржуазной фи­лософской мысли: предпосылки, задачи, функции // Современная буржуазная философия человека. — К., 1985.

35. Кьеркегор С. Страх и трепет — М., 1990.

36. Маркс К. Письмо к Лассалю // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. XXY.

37. Марсель Г. К трагической мудрости и за ее пределы // Про­блема человека в западной философии: Переводы. — М., 1988.

38. Миллер Дж. А. Психолингвисты // Теория речевой деятельно­сти. — М., 1968.

39. Морган, Льюис Генри. Древнее общество или исследование ли­ний человеческого прогресса от дикости через варварство к цивилиза­ции / Пер. с англ. М. О. Косвена. — Л., 1935.

40. Мотрошилова Е. В. Драма жизни, идей и грехопадения Мар­тина Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современ­ность. — М., 1991.

41. Паскаль Б. Мысли; Пер. с франц. Э. Линецкой // Биб-ка все­мирной литературы. Серия первая. — М., 1974. — Т. 42.

42. Платон. Теетет // Платон. Соч.: В 3 т. — М., 1970.

43. Платон. Политик // Платон. Соч.: В 3 т. — М., 1970.

44. Плеснер X. Ступени органического и человек // Проблема че­ловека в западной философии: Переводы. — М., 1988.

45. Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. — М., 1992.

46. Причепий Е. Н. Буржуазная социология знания (Критика ме­тодологических принципов). — К., 1993.

47. Протагор II Антология мировой философии: В 4 т. — М., 1969.

48. Рапп Ф. Философия техники: обзор // Философия техники в   
ФРГ. — М., 1989.

49. Рапп Ф. Перспективы философии техники // Философия тех-   
ники в ФРГ. — М., 1989.

50. Роды и доходы // В мире науки. — 1989. — N 12. — С. 76—90.

51. Рорти Р. Витгенштейн, Хайдегтер и гипостазирование язы-   
ка // Философия Мартина Хайдегтера и современность. — М., 1991.

52. Рорти Р. Еще один возможный мир: Пер. И. В. Борисовой. //   
Философия Мартина Хайдегтера и современность. — М., 1991.

53. Сартр Ж.-П. Нудота. Мур. Слова: Пер. с франц. — К., 1993.

54. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто // Филос. науки. — 1989. — .   
N 3. — С. 89—100.

55. Сартр Ж.-П. Воображение // Логос. — 1992. — N З (1).

56. Сартр Ж.-П. Первичное отношение к другому: любовь, язык,   
мазохизм // Проблема человека в западной философии. — М., 1988.

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

58. Сепир Э. Культура подлинная и мнимая // Сепир Эдвард. Избр. труды по языкознанию и культурологии. — М., 1993.

59. Сепир Э. Личность // Сепир Эдвард. Избр. труды по языко­знанию и культурологии. — М., 1993.

60. Сепир Эдвард. Язык. Введение в изучение речи // Сепир Эд­вард. Избр. труды по языкознанию и культурологии. — М., 1993.

61. Сепир Эдвард. Язык и среда // Сепир Эдвард. Избр. труды по языкознанию и культурологии. — М., 2993.

62. Соболь О. Н. Критика философских концепций американской культурной антропологии. — К., 1978.

63. Сучасна зарубіжна філософія. Хрестоматія. — К., 1996.

64. Современная буржуазная философия человека / Отв. ред. А. Т. Гордиенко. — К., 1985.

65. Страде А. Д. Немецкий персонализм. Критический очерк воз­никновения и становления. — Рига, 1984.

66. Тэйлор Эд. Б. Первобытнаякультура. — М., 1989.

67. Тэйлор Эд. Б. Первобытная культура. — М., 1939.

68. Тэйлор Эд. Б. Антропология. Введение к изучению человека и цивилизации / Пер. доктора М. С. Ивина. — Пб.; М., 1924.

69. Фрэзер Дж. Д. Золотая ветвь: Исследования магии и рели- ' гии. — Изд. 2. — М., 1983.

70. Хабермас Ю. Хайдегтер: творчество и мировоззрение // Ист.-филос. ежегод. — 1989. — М., 1989.

71. Хайдеггер М. Вещь // Историко-философский ежегодник. 1989. - М., 1989.

72. Хайдеггер М. Европейский нигилизм; Пер. В. Бибихина // • Проблема человека в западной философии. — М., 1988.

73. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме; Пер. В. Бибихина // Про­блема человека в западной философии. — М., 1988.

74. Хайдеггер М. Преодоление метафизики / / Философия Марти­на Хайдегтера и современность. — М., 1991.

75. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет. — М., 1993.

76. Хайдеггер М. Цолликоновские семинары / / Логос. — 1992. — N 3 (1).

77. Хайдеггер М. Исток художественного творения // Зарубежная эстетика и теория литературы XIX — XX вв. — М., 1987.

78. Хёсле В. Философия техники М. Хайдегтера // Философия Мартина Хайдегтера и современность. — М., 1991.

79. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. — М., 1992.

80. Шелер Макс. О феномене трагического // Проблема онтологии в современной буржуазной философии. — Рига, 1988.

81. Шелер Макс. Положение человека в Космосе / / Проблема че­ловека в западной философии: Переводы. — М., 1988.

82. Шелер Макс. Формы знания и образование // Человек. — 1992. - N 4.

83. Шелер Макс. Формы знания и образование // Человек. —

84. 1992. — N 5.

85. Шелер М. Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения / Пер с нем. — М., 1994.

86. Шелер М. Философское мировоззрение // Шелер М. Избран­ные произведения: Пер с нем. — М., 1994.

87. Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991.

88. Ясперс К. Философская вера // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1991.

89. The Anthropology // The New Encyclopedia Britanica. — 1988. — Vol. 1.

90. Apel К. O. Scientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik // Hermeneutik und Ideologiekritik. — Frankfurt am Mein, 1971.

91. Apel К. O. Transformation der Philosophie. — Frankfurt am Mein, 1993. — B. 2.

92. Apel К. O. Das Leibapriori der Erkentnis. Eine erkentni-santhropologische Betrachtung im Anschlьs an Leibniens Monadenlehre // Neue Anthropologie (Herausgeben von H.-G. Gadamer u P. Vogler). Band II, Philosophische Anthropologie. T. 2. — Stuttgart, 1975.

93. Baruzzi A. Heideggen Gestell und Gelassenheit // Allgemeine Zeitschrift fьr Philosophie. — 1985. — Heft 2.

94. Benedict Rut. Anthropology and the Humanities // American Anthropologist. — 1948. — Vol. 506.

95. Bergatta Engar F. and Cook, Karen S. Sociology and its Future // The Future of Sociology / Ed. by Bergatta E. F. and Cook K. S. — Newbury Park, California; London; New Dely, 1988.

96. Binswanger L. Grundformen und Erkenntnis menschlichen   
Dasein. — Zьrich, 1942.

97. Boas F. Evolution or diffusion? // Boa F. Rase and democratic   
society. — N. Y., 1946. .

98. Boas F. Introduction to «Handbook of American Indian languages // Univ. of Nebraska Press. — Lincoln; 1966.

99. Boas F. Rase and demokratic society. — N. Y., 1946.

100. Boas F. Race, language and culture. — N. Y., 1940.

101. Boas F. Rase and progres — N. Y., 1946.

102. «Boas Franz» // The Encyclopedia americana. Grolier incorp. —   
U. S. of A., 1987.

103. Bollnow O. F. Das Verstehen. — Meinz, 1949.

104. Bollnow O. F. Der erlebte Raum // Universitas. — 1960. — 19 Jg. — Heft 4. — S. 180—181.

105. Bollnow O. F. Existenzphilosophie. — Stuttgart, 1943.

106. Bollnow O. F. Kraft zu leben. — Gьtersloh, 1963.

107. Bollnow O. F. Mass und Vermessenheit des Menschen. —   
Gцttingen, 1982.

108. Bollnow O. F. Neue Geborgenheit. Das Problem einer Ьberwindung des Existenzialismus. — Stuttgart, 1955.

109. Bollnow O. F. Philosophische Anthropologie und ihre methodologischen Prinzipien // Philosophische anthrooologie heute. — Mьnchen, 1972.

110.

111. Bollnow O. F. Philosophie der Erkenntnis. — Stuttgart; Bonn, 1970.

112. Bollnow O. F. Unruhe und Geborgenheit in Weltbild neuer Dichter. — Stuttgart, 1954.

113. Brosi K. I. Antropologнa funkcionalna Bronislawa Mali-   
nowskiego. — Lublin, 1983.

114. Cassierer E. Philosophie der simbolischen Formen. Bd. I—III. — 4 Aul. — Stuttgart, 1964.

115. The comparative method in social anthropology // The social anthropology of Radcliffe-Brown. — London, 1977.

116. Dilthey W. Weltanschauung und Analyse des Menschen. Seit Renessance und Reforemation // Gesamten Schriften. Bd. II. — Stuttgart; Taubner; Gцttingen, 1960.

117. Dilthey W. Der Aufbau der geschichtlichen Welt in der   
Geistwissenschaften. Bd. VII. — 1958.

118. Dilthey W. Weltanschuungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie. — Bd. VIII. — 1960.

119. Dьrkheim E. The Elementary Forms of the Religions life — London, 1976.

120. Evans-Pritehard, Edward E. Social anthropology. — London, 1951.

121. Firth R. Bronislaw Malinowski. Vorwort // Bronislaw Malinowski Schriften zur Anthropologie. — Bd. I. — Frankfurt a. M., 1986.

122. Freeman, Howard E. The Future of Medical Sociology // The Future of Sociology / Ed. by Bergatta E. F. and Cook Karen S. — Newbury Park, California, London; New Dely, 1988.

123. Freeman, Howard E. and Lee G. Reeder. Mйdical sociology: a review of the literature // American Sociological Review: — 1957. — N 22. — P. 78—81.

124. Fromm E. The Heart of Ham. It's Genius for Good and Evil. — N. Y., 1964.

125. Gadamer H.-G. Auf dem Rьckgang zum Anfang // Gesammelte Werke. — Bd. III. — Tьbingen, 1987.

126. Gadamer H.-G. Heideggers Anfange. Bd. III. — Tьbingen, 1987.

127. Gehlen A. Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in dem Welt. 13. Aufl. — Wiesbaden, 1986.

128. Gehlen A. Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik. — Frankfurt a. M.; Bonn, 1970.

129. Gehlen A. Studien zur Anthropologie und Soziologie. — Neuwied am Rein; Berlin, 1963.

130. Gehlen A. Urmensch und Spдtkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen. — 2-e Aufl. — Bonn; Frankfurt a. M., 1964.

131. Gehlen A. Die ethische Tragweite der Verhaltungsforschung // Philosophische Anthropologie heute. — Mьnchen, 1972.

132. Heinemann F. H. Existenzphilosophie — lebendig oder tot? — Hamburg, 1954.

133. Heinemann F. H. Jenseits des Existentialismus. — Stuttgart, 1957.

134. Hammer F. Theonome Anthropologie? Max Schelers Menschen­bild und seine Grenzen — den Haag, 1972.

135. 132. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. —   
Frankfurt a. M., 1951.

136. Heidegger M. Sein und Zeit — Frankfurt a. M., 1977.

137. Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. — Stuttgart, 1975

138. Henderson M. G. Anthropology / / Encyclopedia Americana. — 1987. — Vol. 1.

139. Hesse H. Blik nach Fernen Osten // Universitas. — 1960. — 19 Jg. - H. 4.

140. Hof mann, P. Martin Heidegger. Was ist Metaphysik? — Bonn, 1929. // Deutsche Literaturzeitung. — 1930. — 7 Yuni. — Heft 23. — S. 1064-1068.

141. Husserl E. Ideen zu einer reinen Phдnomenologie und phдnomenologischen — Philosophie. — Bd. II. — Phдnomenologische Untersuchungen // Gesamte Werke. Bd. 4 (Husserliana), -den Haag, 1952.

142. Die phдnomenologische Forschung in der Psychologie. — Mьnchen, 1976.

143. Jaspers K. Die Methoden der Inteligenz Prьfung und die Begrif der Domenz. Kritischen Referat // Jaspers K. Gesammelte Schriften zur Philosophie. — Berlin; Heidelberg, 1963»

144. Jaspers K. Philosophie. Bd. II. Existenzerhellung. — Berlin;   
Gцttingen; Heidelberg, 1956.

145. Jaspers K. Vernunft und Existenz. — Groningen, 1936.

146. Jaspers K. Schifren der Transzedenz. — Mьnchen, 1970.

147. Jaspers K. Augustin. — Mьnchen, 1976.

148. Jaspers K. Der Mensch als Aufgabe seiner selbst // Universitas 1964 Jg. - Heft 11. — S. 1120—1129.

149. Kennet, W. Stikkers. Introduction // Max Scheler. Problems of a sociology of knowledge. — London; Boston and Henley, 1980.

150. Koestenbaum P. Max Scheler // The Encyclopedia of   
Philosophy. — 1972. — Vol. 7—8. — P. 302—305.

151. Kranzlin G. Max Scheler: phдnomenologische Systematik. — Leipzig, 1934.

152. Krober A. L. History and Science in Anthropology // American Anthropologist. — 1936. — Vol. 38.

153. Kuper A., Morgan L. H. // The Social Science Encyclopedia. — London; Boston, 1985.

154. Kuper A. Cultural Anthropology // The Social Science Encyclopedia. — London; Boston and Henley, 1985.

155. Landmann M. Philosophische Anthropologic Menschliche Selbstbedeutung in Geschichte und Gegenwart. — Berlin, 1955.

156. Landmann M. Das Ende des Indiwidualismus. Anthropologische Skitzen. — Stuttgart, 1971.

157. Lash Chr. Culture of Narcissism. American Life in Age of Diminiching Espactations — N. Y., 1978.

158. Leach E. R. The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism // Man and Culture. — N. Y., 1980.

159. Litt Th. Erkentnis und Verantwortung. — Dusseldorf, 1960.

160. Malinowski B. Dzieta. — Warszawa, 1987. — T. 6.

161. Malinowski B. Freedom and Civilisation. — New Haven, 1947.

162. Malinowski B. Ist der Humanismus tot? // Malinowski B. Schriften zur Anthropologie. — Frankfurt a. M., 1986.

163. Malinowski B. Magic, Sciens and Religion and other Esseys / Ed. Redfield, R. — Glencoe, 1948.

164. Malinowski B. O zasadzie ekonomij myllenia // Malinowski B. Dzieta. — Warczawa, 1980. — T. 1.

165. Malinowski B. Rolle des Mythos im Leben // Malinowski B. Schriften zur Anthropologie Bd. 4/2. — Frankfurt a. M., 1986.

166. Malinowski B. Scientific Theory of Culture. Chapel Hill. — N. Carolina, 1944.

167. Malinowski B. Schriften zur Anthropologic In 4 Bd. — Frankfurt a. M., 1986.

168. Malinowski B. Seks i stlumienie w spolecznosci dzikich // Malinowski B. Dziela. — Warszawa, 1987. — T. 6.

169. Malinowski B. The dynamics of culture Change. — New Haven, 1946.

170. Morsel G. Vers une ontologie // Enciclopedia franзaise. — 1945. — V. XIX.

171. Marsel G. Etre et avoir. — Paris, 1935.

172. Marsel G. Jornal Metaphysigue. — Paris, 1948.

173. Marsel G. 11 The Encyclopedia of Philosophy. — Vol. 5. — N. Y. 1967.

174. Mead M. And Keep Your Powder Dry // Anthropologist Looks of America. — N. Y.; Morrow, 1942.

175. Mead M. The Stady of Culture at a Distance. — Chicago, 1953.

176. Mead M. An Anthropologist at Work. — Boston, 1959.

177. Misch G. Der Weg in der Philosophie. — Leipzig; Berlin, 1926.

178. Model J. «Mead, Margaret» // The Social Science Encyclo­pedia. — London; Boston and Henley, 1985.

179. Nohl H. Die deutsche Bewegung. — Gцttingen, 1970.

180. PaluchA. Mistrzowie antropologij spoecznej. — Warszawa, 1990.

181. Panoff M. Bronislaw Malinowski. — Paris, 1972.

182. Parsons T. Action theory and human conditions. — N. Y., 1978.

183. Philosophische Anthropologie heute. — Mьnchen, 1972.

184. Piйger W. H. Differenz und Identitдt. Die Transformation der philosophischen Anthropologie im 20 Jahrhundert. — Berlin, 1988.

185. Neue Anthropologie. — Stuttgart, 1975. — Bd. 6.

186. Plessner H. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. — Berlin; N. Y., 1975.

187. Plessner H. Homo absconditus // Philosophische Anthropologie heute. — Mьnchen, 1972.

188. Plessner H. Der Mensch als Lebewesen // Philosophische Anthropologie heute. — Mьnchen, 1972.

189. Radcliffe-Brown A. R. Funktionalism: a protest // The social anthropology of Radcliffe-Brown. — London, 1977.

190. Radcliffe-Brown A. R. Structure and Function in Primitive Society. Cohen & West, 1965 // The social anthropology of Radcliffe-Brown. — London, 1977.

191. Radcliffe-Brown A. R. Meaning and Scope of Social Anthropology // Nature. — No. 394. - P. 257—260.

192. Radcliffe-Brown A. R. Method in Social Anthropology / Ed. by Srinivas M. N. «Asia». — Bombays; London; N. Y., 1973.

193. 190. Radcliffe-Brown A. R. On social structure // The social   
anthropology of Radcliffe-Brown. — London, 1977.

194. 191. Reiter J. Modelle christozentrische Ethik. — Dьsseldorf, 1984.

195. Rentsch Th. Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. — Stuttgart, 1985.

196. Ricoeur P. Phдnomenologie and hermeneutice // Nous. — Blumington, 1975. — Vol. 9. — N 1. — P. 85—103.

197. Rothacher E. Einleitung in die Geisteswissenschaften. — Tьbingen; Mohr, 1920.

198. Rothacher E. Mensch und Geschichte. — Bonn, 1950.

199. Rothacher E. Philosophische Anthropologie. — Bonn, 1964.

200. Rothacher E. Probleme der Kulturanthropologie // Systema­tische Philosophie. — Bonn, 1942.

201. Rothacher E. Zur Genealogie des menschlichen Bewustseins. — Bonn, 1966.

202. Rьssel H. B. Research methods in cultural anthropology. — Newbury Park, Bewerly Hills, London, 1989.

203. Rut B. Anthropology and the Humanities // American   
Anthropologist. — 1948. — V. 506. — P. 585—593.

204. Sartre J.-P. Being and Nothingness. — N. Y., 1971.

205. Scheler M. Die Wissensformen und die Geselschaft. 2-e Aufl. // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 8. — Bern; Mьnchen, 1960.

206. Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. — Darmstadt, 1928.

207. Scheler M. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus // Scheler M. Gesammelte Werke. Bd. 2. — Bern; Mьnchen, 1966.

208. Scheler M. Vom Umstьrz der Werte von Max Scheler Erster Band. — Leipzig, 1919.

209. Scheler M. Vom Umstьrz der Werte von Max Scheler. Zweiter Band. — Leipzig, 1919.

210. Selected Writings of Edward Sapier in Language. Culture and Personality / Ed. by D. G. Mandelbaum. — Berkly and Los Angeles, 1951.

211. Sepir E. Centeral and North American Languages //   
Encyclopedia Britanica. — Vol. V. — P. 138—141.

212. Social Science Encyclopedia / Ed. by Kuper A. and Kuper J. — London; Boston, 1985.

213. Schulz A. Max Scheler Epistemology and Ethics // Review of Metaphysics. — 1957. — Vol. II. — P. 304—314, 486—501.

214. Swart K. W. Individualism in the midl-ninetenth century (1826— 1860) // Jornal of the Historia of Ideas. — Vol. 23. — P. 77—90.

215. Stern William. Person und Sache. Bd. 3. Wertphilosophie. — Leipzig, 1924.

216. Turner B. S. Sociology of Body // The Social Science Encyclopedia. — London; Boston ; Henley, 1985. — N 22. — P. 78—81.

217. Turner B. S. Sovereign Individuals of Capitalism. — London; Boston; Sydney, 1986.

218. Weizsдcker K. F. von. Der Fragen des Menschlichen. Beitrage zur geschichtliche Anthropologie. — Mьnchen; Wien, 1978.