

КОНСПЕКТ ЛЕКЦІЙ З ДИСЦИПЛІНИ: ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНИЙ ДИСКУРС СУЧАСНОСТІ

Тема 1. Філософська антропологія, її предмет та місце у структурі філософії. Перші уявлення про людину у давній та середньовічній культурах

1. Філософська антропологія, її специфіка та предмет. Структура філософської антропології та її місце у системі філософії. Унікальність та проблематичність людини.
2. Особливості уявлень про людину у межах міфологічного світогляду. Космогонічні, антропогонічні та есхатологічні міфи. Проблема людини у давньосхідних традиціях.
3. Поява антропологічної проблематики в античній культурі. Основні стратегії розуміння феномену людини в античній філософії. Етичні погляди у античній філософії.
4. Нове розуміння людини у християнській традиції. Біблійний образ людини. Теоцентризм християнської антропології. Проблема боговтілення та спокутування.
5. Антропологічні питання у патристиці та схоластиці. Людина як єдність душі, тіла та духу. Проблема свободи волі у християнській традиції. Людина у середньовічному містицизмі.

Однією з найважливіших у філософії є проблема людини. Зв'язок філософії з людиною, її потребами та інтересами є сутнісним та перманентним. Людина завжди замислювалася над питаннями: хто він, звідки прийшов у цей світ, чим він відрізняється від інших живих істот, у чому сенс та мета його існування?

1. Проблема визначення людини. Сучасна ситуація характеризується незнанням того, що таке людина. Яким є це знання воно – науковим, релігійним, філософським ... Важливо також, як розуміється сама філософська антропологія – як описова або конститутивна дисципліна. Безумовно, філософська антропологія має потребу у науковому знанні, яке вона по-різному використовує, у тому числі для опису та обґрунтування.

Якщо розташовувати науки з аристотелівської класифікації, то на перше місце тут висувалась біологія, тому що інші природні дисципліни не ставлять питання про людину. Якщо у фізиці це було б лише тіло, що існує в різних параметрах, то біологія своїм предметом має живе тіло. Серед різних систематизованих та класифікованих організмів місце людини визначено як *homo sapiens*. Це результат міркувань у тому, ким є людина у низці живих істот, яке він займає у космосі

загалом, і це саме вже виштовхує людину до дискусій коїться з іншими науками. І для філософії мають значення як наукові дані, а й результати їх взаємодії.

Біологія ж людини цілком може бути охарактеризована як порівняльна дисципліна, оскільки вона зіставляє власне індивіда одного виду з індивідами іншого, схожого. Це пояснює та обставина, що одним із найважливіших питань тут стало питання про схожість людини та мавпи. Біологія спочатку прагне створити сходи живих істот, метою яких, очевидно, було довести єдність законів еволюції, виникнення нових, досконаліших організмів. Тому перше і головне питання біології людини стосується місця людини серед інших істот. Причому його специфікація реалізується порівняння з іншими ссавцями, зокрема з приматами, антропоїдами. У результаті виявляється, що анатомо-морфологічні, онтогенетичні та етологічні відмінності людини навіть від найближчого їй виду значно глибші, ніж відмінності між іншими видами. Стереоскопічний зір, форма обличчя, розвинена мускулатура, що компенсує перетворення руки на знаряддя праці, великий об'єм черепа, м'язи обличчя і, особливо, розвиток гортані та апарату мови – це найважливіші анатомо-морфологічні відмінності. Розуміючи людину як біологічне істота слід зазначити, що з самого початку слабше розвинені ділянки мозку, відповідальні збереження інстинктів, і набагато сильніше виражені області, відповідальні розвиток вищих психічних функцій. У людини надзвичайно розвинена центральна нервова система, у неї більш високе відношення ваги мозку до маси тіла ($1/46$) порівняно з іншими ссавцями (у слонів – $1/560$, у китів – $1/8000$). Зараз увагу вчених привертає функціональна асиметрія півкуль головного мозку, яка використовується в концепціях антропогенезу для пояснення походження мови та мислення.

Специфіка людини виявляється ще різкішою, якщо порівняти швидкість дозрівання різних систем його організму. Саме формування нервової тканини, зокрема, нейром'язова система у дітей дозріває ще цілий рік після народження: саме годування набуває характеру соціокультурної дії та надає формує вплив на немовля. Таким чином, у тілі пластично з'єднуються успадковане від народження і формується в ході пристосування до зовнішнього середовища. Це неможливо для інших ссавців, так вони проходять стадію пластичного формування нейром'язової тканини в утробі, і залишаючись ізольованими від впливу зовнішнього світу,

отримують незмінний комплекс інстинктів. Поведінка тварин у певних ситуаціях в основному визначається не залежними від індивідуального досвіду, успадкованими інстинктами, властивими виду, які є умовами його виживання та розвитку. Навколишнє середовище постає для тварини як схема, що управляє реакціями і викликає їх, якщо є внутрішня (гормональна) готовність чи потреба. Вирішальним при цьому є те, що тварині не потрібно вчитися вибирати осмислену в цій ситуації поведінку, бо вона вже заздалегідь знає, точніше, завжди діє так рішуче, ніби знає напевно. На цьому тлі людина має аномалію.

Зі сказаного вище очевидно, що людина і тварина різко відрізняються один від одного; тоді справедливим стає питання: наскільки ми можемо все ж таки називати людину тварин, хоч і особливою? Відповідь виходить парадоксальною: якщо ми візьмемо до уваги способи задоволення природних потреб та самозбереження у людини та тварини, то отримаємо в результаті, що недостатність волосяного покриву людина компенсує одягом, а слабкість кігтів та зубів – зброєю. Це підкреслює відому слабкість людини, але самі способи компенсації визначаються з погляду тварини. Усе це дає відповіді загадку, що таке людина.

Інше вирішення питання впирається у твердження, що людина є твариною і водночас відрізняється від неї. Такий дуалізм виходить з концепції двоскладності людини, що має дух і тіло, але це призводить до іншої труднощі - пояснення єдності, яке досягається припущенням про специфіку людського тіла, керованого духом. Існує безліч (бл . 800) наук, які дають масу знань про людину, проте необхідний, безумовно, новий інтегративний підхід. Таке складне явище, як людина, вивчається етнологією, соціологією, медициною, психологією, а також релігією та іншими галузями знання, що вивчають різні форми людської діяльності, її продукти, закономірності, цілі та зміст. Просте підсумовування не дозволяє подолати парадокс, в силу якого людина і, наприклад, людиноподібні мавпи вивчаються з погляду одних і тих же біологічних критеріїв, що, своєю чергою, призводить до редукціонізму , або до дуалізму. Це вічна проблема нашого знання: ми або біологізуємо людину, або анропоморфізуємо природу, що робить таке знання неточним. Однак проблема не в тому, щоб критикувати порівняльний підхід, а в

тому, щоб створити відповідну філософську програму, яка має відмовитися насамперед від філософської антропології на біологічній основі.

Тенденція до зрощення наук дуже сильна зараз. Виникла навіть тенденція до об'єднання технічних наук і наук про живі організми, коли розвиток техніки розглядається як техноценоз, за аналогією з біоценозом, а багато фізіологічних функцій ефективно описуються як «природні технології». Сюди можна віднести і процес взаємодії психології та кібернетики, метою якого є побудова штучного інтелекту, що виходить з аналогії роботи комп'ютера та людського мозку.

Специфіка природничо і гуманітарного пізнання була актуальна з того часу, як з'явилися науки про людину, однак, не менш актуальні зараз питання про поєднання різних методологічних підходів, навіть у рамках однієї науки. Оскільки єдність в рамках навіть однієї науки спостерігалось вкрай рідко, то представляється перспективним діалог різних наук про людину, які розходяться у предметі, а й у методах. знань різного роду, природних і гуманітарних (саме при вивченні феномена людини), фактично виникає складність з'єднання точних і неточних знань. , Що для нас, наприклад, людина вимірюється європейськими мірками, що було б неприйнятно для інших народів, і тут неможливо знайти єдиний критерій, немає об'єктивності.

Людина включає всі рівні розвитку природи, від молекул до понять, і кожен з них вивчається своїм методом. , фізіологи та інші фахівці описують функціонування його тіла. ігнорувати той факт, що різні рівні людини, що існують як єдине , розділені між різними науками. людини. Крім того, сучасна медицина не може ігнорувати так звані «нетрадиційні методи», оскільки ті виявляються найчастіше ефективними у застосуванні. а також змушена прислухатися навіть до окультної інформації. Це відбувається тому, що, вивчаючи людину, неможливо відмахуватися від факту віри людини в існування, наприклад, злих духів, оскільки для неї це справжнісінька реальність, і тут не допоможе навіть психіатрія, а такі науки , як етнологія та антропологія стали б серйозно протестувати проти такого підходу, особливо якщо це стосується представників інших культур . культур вчені переконуються в тому, що оцінювати їхню систему поглядів на світ як просте забобони – неефективно, бо ця система має реальний операційний рівень, який

адекватно обслуговує певну сферу життєдіяльності конкретного суспільства. Таким чином, наша наука не має жодних онтологічних переваг перед іншими видами знань. (релігійними, міфологічними тощо), і якщо ми хочемо знайти цілісний підхід у розумінні людини, нам необхідно почати з її онтологічного статусу.

У свою чергу, пошук онтологічної основи виключає, знову ж таки, механістичний біологічний підхід як єдиний можливий, а він багато в чому зберігає своє домінуюче становище. Застосовуючи біологію, ми маємо на увазі, що її теорії перевірені на тваринах, але ж людина є ще й соціальною, розумною та моральною істотою. Вивчення його поведінки передбачає спочатку взаємодія природного, соціального, раціонального і етичного, тому неможливо говорити про побудову скільки-небудь дієвої моделі, скажімо, поведінки, де можливо врахувати всі параметри та їх вплив на процес, що цікавить нас. Тим не менш, біологія зберігає своє становище саме тому, що залишається дисципліною, що задовольняє суворой науковості, і це дозволяє їй навіть не вагатися у створенні окремої біології людини, що вже говорити про філософську антропологію. Однак і віддавати все у сферу гуманітарного знання також недоцільно, оскільки різні складові людини по-різному детерміновані соціальними параметрами. Так, психічні процеси відчувають більший вплив із боку соціуму, а й фізіологія дедалі більше занурюється у область культурного впливу, отже сучасна людина цілком може бути зрозумілий саме як цільний продукт культури у широкому розумінні цього слова.

Протягом людської історії питома вага проблематики людини у тій чи іншій філософській концепції змінювалася залежно від ступеня розуміння проблеми людини як методологічно-вихідного принципу філософствування, а також філософського осмислення людиною самого себе, свого буття та сенсу існування. У роботі «Проблема людини» *Мартін Бубер* (1878-1965) вважає, що виникнення філософської антропології відбувається тоді, коли людина втрачає своє місце у світі і стає проблемою для себе самої. Він вважає, що основне антропологічне питання завжди пов'язане з якоюсь розтривоженістю духу, почуттям зачарованості та здивування перед людиною як перед великою таємницею. «Якщо питання: що таке людина? – не стає болісним, – зауважує він, – немає й філософської антропології». Однак людина не в усі епохи була проблемою. М. Бубер розрізняв епохи

облаштованості та бездомності. В епоху облаштованості людина живе у Всесвіті як удома, в епоху бездомності – як у дикому полі. Так, в античності людина мислиться як частина світу, річ поряд з іншими речами – вид поряд з іншими видами. Людина – володар власного, прийняттого для проживання кута у світобудові. Молода християнська релігія, що з'явилася після краху античності, констатувала розпад колишньої цілісності світу. Тепер він – боротьба двох протилежних сил, двох царств: Світла і Темряви, Бога та диявола. Людина вже не річ серед речей (він, на думку Августина, не схожий на жодну річ і взагалі не перебуває в ряді речей), а складений з душі і тіла, він належить обом царствам, не знаючи при цьому, чого в ньому більше – божественного чи диявольського.

Згодом християнська релігія зміцніла і поширилася у свідомості людей, вона побудувала новий будинок, новий християнський космос. Людина в такому світі перестає бути проблемою, вона займає належне їй місце, облаштована і більше не страждає на питання Августина: хто я такий і звідки прийшов? Проте відкриття Г.Г. Галілея та Н. Коперника, Дж. Бруно, І. Кеплера зруйнували цей будинок, і людина виявилася у світі беззахисною. Вічне мовчання нескінченного простору лякає його. І знову людина стала проблемою. Розпад колишнього образу Всесвіту і криза його надійності спричинили нові питання проблематичного для себе людини. Наука і філософія наступних століть стали створювати новий образ нескінченного Всесвіту, який можна подумати, але не можна собі уявити. Поступово людство все більше ставало безпритульним, занедбаним у цей світ, покинутим, знову і знову у нього виникали питання про власну природу, про свою істинну батьківщину та шляхи її пошуку. Багато мислителів минулого відводили людині певне місце у космосі (універсумі), орієнтували свої дослідження на досягнення його сутності та існування. Форма, у якій ставилися тоді антропологічні питання, історично минула, але сутність їх одна: людина є істота широке і різноманітне, тому не дивно, що його визначення виглядають малоприматними. Одні філософи порівнювали людину з богом, інші з твариною. Одні кажуть, що людина – це тіло, інші вважають, що людина – душа. Одні люди оцінюють себе надто високо, інші – надто низько. На думку К. Юнга, людина неспроможна порівняти себе ні з твариною, ні з рослиною, ні з каменем. Він не мавпа, не корова, не дерево. Він людина. Але що це означає

бути людиною? Сила, яка створила людину, створила і найбільшу загадку йому, загадку його власної сутності. Людина все своє життя і протягом усієї історії намагається її розгадати. Багато філософських шкіл (екзистенціалізм, персоналізм та ін.) сходяться на визнанні людини унікальним творінням Всесвіту, приймаючи цю думку як аксіому. І хоча філософи готові посперечатися: що ж у людині, власне, незвичайного: плоть, розум, душа, творчий дух? – Теза про винятковість і неповторність людини не піддається сумніву. Людину називали і «вінцем природи», і «політичною твариною», і «мислячою очеретом» і т.д.

Проте існує й протилежний погляд (сучасні соціобіологи *М. Рьюз*, *М. Мідглі*, *Е. Вілсон*), згідно з якою ніякого бар'єру між звіром і людиною немає, всі живі істоти живуть за тими самими принципами. Вовки збиваються у зграї, бджоли живуть роєм, олені побутують у стаді тощо. Тварини спілкуються за допомогою жестів, можуть мати почуття. Традиційне філософське уявлення про унікальність людини – лише забобон. Він сам оголосив себе володарем Всесвіту, уявив про свою унікальність. Тим часом він лише двонога тварина, як гірко зізнавався король Лір. Чи можна заперечити, а як же культурні традиції, моральні норми? Хіба вовки знають муки совісті, а бджоли – звичаї? Отже, ні сучасна наука, ні філософія, ні релігія що неспроможні повною мірою виявити таємницю людини. Людина істота багатовимірна. Виникає питання: як можливе багатовимірне розуміння людини? У філософських пошуках внутрішнього, стійкого ядра, специфічно людської якості багато залежить від загальної світоглядної установки (що саме цей філософський напрямок висуває як найвищу цінність) і від того, як розглядається людина – «ззовні» або «зсередини». Вивчення людини «ззовні» передбачає осмислення її відносин із природою (космосом), суспільством, Богом та самим собою. Залучення до таємниці людини «зсередини» пов'язане з розумінням її тілесного, емоційного, морального, духовного та соціального буття. Ці різні підходи не завжди існують в ідеальному виразі. Вони доповнюють один одного, викликають потребу у виробленні загальної, що синтезує позиції. Відомий німецький мислитель *Макс Шелер* (1874–1928) вважає, що криза суспільства, соціальні протиріччя та інші колізії – прояв кризи людини, її особистості. Він пише, що людина ніколи не була настільки «проблематичною», як у ХХ столітті. Деякі причини цього: абсолютизація

знань контролю, тобто природознавства, недооцінка знань культури, тобто антропології, і зневага знаннями порятунку, тобто знаннями про сходження людини до Бога. Шелер дорікає європейській філософії забуття кантівського питання: що є людина ?, що включає у собі три основних питання, куди прагне, на думку І. Канта, відповіді філософія: Що можу знати? Що я маю робити? На що я можу надіятись?

Поняття філософської антропології

Відповідно до М. Шелеру, відсутність синтезуючого вчення про людину визначає нестійкість людського буття. У роботі «Положення людини в космосі» він зробив заявку на створення самостійної філософської галузі знання – філософської антропології, яка могла б поєднати онтологічне, природничо та гуманітарне вивчення різних сфер буття людини з цілісним філософським його розумінням. Завдання філософської антропології, вважає М. Шелер, показати, як із структури людського буття випливають усі звершення і справи людини: мова, совість, держава, наука, міфи, ідеї та багато іншого, що характеризує людину. Його ідеї набули подальшого розвитку у *Г. Плеснера*, *О. Гелена*, *Е. Ротгакера* та ін. Як самостійна галузь знання філософська антропологія виникла у руслі спільного для західноєвропейської філософії «антропологічного повороту» кінця XIX – початку XX століття від гносеології та логіки до онтології та антропології. Її ідеї присутні в різних філософських напрямках і системах незалежно від того, яка проблематика в них є визначальною: онтологічна, логіко-гносеологічна або власне антропологічна. У вузькому значенні філософська антропологія – це один із напрямків західної філософії, що склалося остаточно після Другої світової війни у Західній Німеччині. У широкому значенні філософська антропологія - це філософське вчення про природу, сутність та призначення людини або філософія людини. Під знаком філософської антропології поєднуються такі школи та течії, як персоналізм, філософія життя, феноменологія, екзистенціалізм, герменевтика. Об'єктом, світоглядною установкою та стрижнем всіх досліджень філософської антропології є людина і тільки людина. Філософська антропологія постає як антропоцентристське філософське вчення, оскільки, по-перше, людина у ній — центральна вісь, навколо якої оформляються й інші проблеми буття у світі, по-друге, практично всім антропологічних шкіл є центром світу. Такий підхід бере початок від відомого

принципу античної філософії Протагора: «Людина є мірою всіх речей». Антропоцентризм філософської антропології впливає також із християнської ідеології, за якою людина – вінець творіння, а Бог як творець, як створити людину, спочатку облаштував всю Землю як спеціальну обитель йому. У цьому плані цікаво порівняти філософську антропологію, сформовану з урахуванням менталітету людини християнської культури, зі східними філософськими школами. Характерно, що у східній філософії людина ніколи не є центром світу, бо вона розглядається нею як частина, елемент природи, один із багатьох рівнів світобудови. У східній філософській традиції немає антропоцентризму і немає власної філософської антропології. У цій філософії людина як би природним чином включена у світ, у ритми природи. Сама ж природа досконала, і людина повинна не протистояти, а слідувати їй.

Для європейської філософської антропології питання про те, що таке людина, є (і в цьому її основна відмінність від інших напрямів філософської думки) центральним, що синтезує всю її філософську проблематику. Невичерпним. Предметом філософської антропології є система знань про людину. загальному вигляді можна розділити на дві групи: об'єктивістські та суб'єктивістські – такі, де людина і навколишній світ, сенс будь-якого буття пізнаються з самого об'єкта, світу, а людина розуміється як істота, яка перебуває у цілій або визначальній залежності від об'єктивних сфер, принципів. і норм космосу, світової розумності . людини, з суб'єктивного «Я». Через нього людина розуміється як істота, повністю або в основному автономна і вільна від об'єктивних сфер і установлень. моральних силах, вольових імпульсах та прагненнях. та суб'єктивістських підходів, створення синтетичної концепції людини в сучасній філософії висловлюють дві філософські школи: «філософська антропологія» та марксистська філософія.

Завдання та специфіка філософської антропології

Власне філософська антропологія містить у собі три напрямки: філософсько-біологічний (*А. Гелен*), культурно-філософський (*Е. Ротгакер, М. Ландман*), філософсько-релігійний (*М. Шелер, І. Лотц, Г.-Е. Хентстенберг* та ін). Базисна структура філософської антропології: антропологічна епістемологія або гносеологія (вчення про способи філософсько-антропологічного розуміння людини);

антропологічна онтологія (вчення про буття людини), у тому числі антропологічна феноменологія, або феноменологічна антропологія (вчення про основні феномени існування). Можна виділити два основні підходи до предмета філософської антропології: атрибутивний та екзистенційний.

Атрибутивний підхід визнає наявність у людини позачасової, спочатку заданої сутності чи природи. У питанні: що є людина? – цей підхід виділяє слово «що» і фіксує увагу дослідженні сутнісних властивостей і атрибутів людини. Він досить укорінений в історії науки і філософії, і не дивно, що на абсолютизації тих чи інших властивостей побудувалися і продовжують будуватися цілі філософські системи. На основі атрибутивного підходу склалися образи людини: людина розумна, людина релігійна, людина діяльна, людина символічна, людина-машина, людина граюча, в основі яких лежить один з атрибутів людини, прийнятий за її суттєву ознаку. Екзистенційний підхід предметом філософської антропології вважає конкретне самоздійснення людини у культурному творчості, коли безмежність культури веде до невизначеності сутності людини. Суть другого підходу полягає у перенесенні акценту зі слова «що» (сутність) на слово «є» (буття). Людина проблематична, і в цих умовах безглуздо задаватися питанням: що є людина за своєю суттю та призначенням? М. Гайдеггер переконаний, що потрібне нове визначення людини, рівнозначне вибору долі буття. Дослідження передзаданої ззовні сутності вважає глибоко порочним, бо людина приречений на постійне випробування свободою, та її екзистенція не підлягає об'єктивному вивченню як екземпляра роду. Найсерйознішою проблемою для Гайдеггера є пошук такого способу індивідуального існування, коли людина входить у культуру та історію, не стаючи річчю серед інших речей. Прихильники другого підходу наголошують, що проблематичність людини необ'єктивна і не може стати предметом пізнання. Ряд авторів роблять спробу знайти «золоту середину» між цими двома підходами, визначаючи людину як «постійність у зміні», « істину, яка стає і ніколи – стала», як «точку перетину двох світів». Так, в останній чверті ХХ століття складається ширше значення філософської антропології, яке не зводиться ні до науки про людину (антропологію), ні до філософської ідеї людини, ні до їх синтезу. Основне завдання філософської антропології – дослідити людину у єдності різноманітних сторін її

сутності, виконуючи у своїй інтеграційну функцію систематизації знання людину. Це передбачає: – усвідомлення недостатності традиційного підходу до людини (як суб'єкту чи об'єкту); - Розширення методологічних меж дослідження; - Обґрунтування вихідних посилок наук про людину; – розробка єдиної концептуальної основи для координації різних ідей та моделей людини. Ці завдання визначають специфіку філософської антропології. По-перше, філософська антропологія - це не проста сума філософського та наукового знання про людину, а особливий вид філософської рефлексії - самосвідомість культури в такі періоди її розвитку, коли людина стає проблемою для себе самої. По-друге, характерною рисою філософської антропології є принцип індивідуації . Завдання філософської антропології полягає у руйнуванні колишнього надто абстрактного образу людини. На місце ідеї людини постає проблема її самовизначення. По-третє, історія філософсько-антропологічної думки не може бути представлена як безперервний розвиток ідей, понять, принципів.

Функції філософської антропології

Основні функції філософської антропології: світоглядна та методологічна. Філософська антропологія як думка виступає у таких основних типах. Космоцентризм характеризує світорозуміння людини Стародавнього світу. Космос для нього – це його дім та основа життя. Людина розглядала Космос як живе, гармонійне, ціле, що постійно змінюється, представлене сукупністю минутих речей, однією з яких був він сам. Натуралізм - такий погляд на світ, згідно з яким природа виступає як єдиний, що виключає будь-яку надприродність, універсальний принцип у поясненні всього суцього. Теоцентризм – світоглядна установка, згідно з якою основою життя людини та її найвищою цінністю є Бог. Логоцентризм пов'язані з розумінням світу як системи логічних відносин. Логос позначає загальний закон, основу світу, його порядок та гармонію (Геракліт). Логоцентризм близький до теоцентризму. Але якщо в античній культурі Логос як Слово є субстанційним і неособистісним, то в християнських вченнях це поняття було переосмислене як Слово особистого та «живого» Бога. «Спочатку було Слово, і Слово було у Бога, і Слово було Бог», – говорить в Біблії. Соціоцентризм тісно пов'язаний із логоцентризмом. Але якщо в логоцентричній картині світу людина є «функцією»

цього світу, то в соціоцентристському типі світогляду людина стає «функцією» суспільства. Прикладом може бути марксистське розуміння сутності людини як «ансамблю суспільних відносин». Антропоцентризм відрізняється від розглянутих вище історичних типів світогляду тим, що в центрі світу виявляється сама людина, яка є вихідним пояснювальним принципом у пізнанні світу і водночас його основою.

Ставлення філософської антропології та антропоцентризму неоднозначне. З одного боку, антропоцентризм як світоглядна установка виникає задовго до філософської антропології, з іншого – філософська антропологія як світогляд не тільки поглиблює антропоцентризм, але перетворює його як антропологічну стратегію на домінанту культури протягом усього ХХ століття. Зауважимо, що коли в епоху Відродження ми чуємо справжній гімн на славу людини, його творчості, а в Новий час виникає новий мотив знання – сила, то в антропологічних школах ХХ століття ми знаходимо не гімн людині як творцю своєї власної культури та історії, а глибоке почуття занепокоєння, тривоги, яке відчуває людина, ставши автономним і вільним від усіх трансцендентних залежностей. Антропоцентризм змінює свій зміст. Найбільш істотною філософською відмінністю постмодернізму є перехід від класичного антропоцентризму до сучасного універсального гуманізму, що включає екологічний вимір, тобто все живе – людину, природу, космос. Постмодернізм – широка культурна течія ХХ століття, представлена мистецтвом, філософією та гуманітарними науками. Постмодерністське світорозуміння несе в собі розчарування в ідеалах та цінностях Відродження та Просвітництва з їхньою вірою у прогрес та безмежність людських можливостей. Таким чином, антропоцентризм як світогляд, що ставить людину в центр світу, нині змінюється світовідчуттям, пов'язаним з осмисленням антропологічної кризи та розкриттям перспектив людини. Філософська антропологія як певний світогляд, пов'язане з проблематичністю людини, покликана допомогти знайти йому дорогу до себе. Як методологія філософська антропологія є системою принципів і методів побудови теоретичної та практичної діяльності. Філософська антропологія як методологічна основа сучасного наукового знання про людину ставить конкретним наукам вихідні посилки. Цей процес отримав назву антропологізації знання. Філософська

антропологія є особливий тип філософствування – антропологізм, що істотно відрізняється від інших типів, таких, як раціоналізм, натурфілософія, містицизм.

Наприклад, у раціоналістичній традиції людина існує у певній залежності від абсолютних початків: духу, розуму, природи, матерії, а світ розвивається за своїми власними законами. сутнісні форми. Якщо предметом раціоналістичної філософії виступають буття, свідомість, пізнання, узагальнення, то у філософській антропології акцент переміщається на сенс буття, розуміння та спілкування. Головною філософською проблемою стає «Я і Другою», через відношення з будь-якою іншістю людина може перейти до розуміння самої себе. історичної, психологічної, екзистенційної. Таким чином, філософська антропологія як певний світогляд, пов'язаний з проблематичністю. людини, покликана допомогти йому знайти дорогу до самого себе. Має свої специфічні риси .

2. Людина у східних антропологічних концепціях. Природа людини в індійській філософії

Природа, сутність людини цікавила мислителів як Заходу, а й Сходу. Давньоіндійська філософія людини формувалася понад 1000 років і представлена, перш за все, в єдиному зведенні священних індійських текстів – «Ведах», а також у прилеглих до них – Упанішадах, що розкривають проблеми моральності людини, шляхи та способи звільнення її від світу об'єктів та пристрастей. У ведійських текстах людина, з одного боку, найчастіше називається пашу – свійським тваринам, поставленим до одного ряду з коровами, кінями, козами, вівцями тощо. З іншого боку, наголошується, що людина займає особливе місце серед тварин, тільки їй наказується право здійснювати ритуали та жертвопринесення. Тим самим визнається особливий зв'язок людини з богами. Переважне становище людини визначається його здатністю мислити. Але головна відмінність людини від решти світу полягає в тому, що саме в ній найповніше виявляється Вища «Я» – Атман. «Сік тече у рослинах, а у тварин – розум. У людині Атман виявлено якнайкраще, тому що людина наділена розумністю. Він бачить і говорить про те, що пізнає, розповідає про те, що буде завтра, відрізняє реальний світ від нереального, прагне досягти безсмертя, хоча й смертний».

Відповідно до загальноприйнятої в Індії ідеї світ створений та розвивається з метою реалізації морального закону – дхарми. Корінна відмінність людини від тварин у тому, що вона має здатність слідувати дхармі. Дхарма (борг) має те значення для індійської культури, як і права особистості для західної. Моральний обов'язок людини включає «постійність, поблажливість, смиренність, невикрадення, чистота, приборкання почуттів, розсудливість, знання Веди, справедливість і негнівливість». Люди в індуїзмі мають різні «прави» на участь у дхармічному процесі. Людина знаходить знання дхарми, правил ритуалу і приношення пожертвувань, спираючись на Веди. Але доступ до Вед зізнається зовсім не за всіма, а лише за представниками вищих варн і каст. Єдиною школою в індійській філософській традиції, яка не прийняла кастової системи, була локаята. Кастову дискримінацію відкидали також буддисти та низка інших неортодоксальних течій. Відповідно до найдавнішого міфу про гігантську космічну людину, яка створила Всесвіт, людину і громадський порядок, індуси чітко визначають свій соціальний статус. У ведійських міфах Пуруша, тисячоокий, тисячоногі і т.п., що є свого роду моделлю космосу і одночасно людства, тобто. макро- та мікрокосму, народжує з духу свого місяць, з очей – сонце, з дихання – вітер. З вуст Пуруші з'явилися жерці – брахмани (священнослужителі). З рук – військовий стан – кшатрії (заможні громадяни, нащадки колишніх правителів та воїнів). З стегон – торговельний народ – вайшьи (землероби, тобто. селяни). Зі ступнів – решта кастових людей – шудри (слуги). За межами кастового поділу залишаються «недоторканні» – люди, які виконують найбрудніші громадські роботи. Іншими словами, згідно з Ведами, древні брахмани розділили індійське суспільство на чотири стани (варні), визначивши для всіх «імена, рід діяльності (карму) та особливе становище». Карма (закон відплати) передбачає включення індивіда в постійний кругообіг перероджень (сансара) і визначає майбутнє народження людини. За законами карми, що посієш у цьому житті, то пожнеш у майбутньому. У кожній людині є індивідуальна душа – атман, яка співвідноситься з Єдиним як крапля води з океаном. Залучення до Єдиного йде через молитви, ритуали жертвопринесень, вивчення Вед тощо. Згідно з вченням про переселення душі кордон між живими і неживими істотами досить легко прохідний і рухливий. Душа людини (атман) може вселитися у різні істоти

неорганічної та органічної природи. Той, хто чинив добрі діяння і не порушував моральних норм, у майбутньому житті має народитися у вищих кастах (станах) суспільства. Той, хто нехтував моральними принципами, може народитися або членом нижчої касты, або навіть твариною або придорожнім каменем. Змінити свою несприятливу карму можна лише гідними справами та праведним життям.

Моральний закон набуває абсолютного, космічного статусу. Законом карми обґрунтовується соціальний устрій, страждання невинних та загибель немовлят. Кастова система в Індії настільки жорстко детермінувала життя людини, що, здається, не залишала надій на можливість позбавлення страждань іншим чином, ніж шляхом розриву сансари, виходу за її межі. Звільнення з круговороту буття, нових народжень, залежних від попереднього життя, називається мокша, що може бути досягнуто «пізнанням душі», її «відділенням від природи». Шлях до мокші – важка робота з самовдосконалення. Досконалість бачиться у здатності пізнати своє справжнє «я», тотожне Атману. Звільнити душу від пут карми допомагає йога, яка вимагає від людини дисципліни, витримки, завзятості. Вихід із однієї касты та перехід до іншої за життя неможливий. Ідеальною поведінкою є суворе дотримання відповідного кодексу («варна – ашрама – дхарма»), здатного забезпечити вищий соціальний статус у майбутньому народженні. В Індії здавна існувало уявлення про чотири ашрами або стадії життя, які повинна пройти кожна людина: учня, який вивчає Веди; голови сім'ї, що приносить жертви; самітника, що дотримується посту; аскета, у якого немає житла та власності, а лише прагнення до злиття з Єдиним . Причетність людини до дхармічного процесу, з одного боку, виділяє його з решти світу живого. «Тільки людина відкрита для «боргу»; незалежно від цього, що спільного має з тваринами, лише він виявляється пов'язані з нормами і обов'язками, тобто дхармою». З іншого боку, концепція «варна – ашрама – дхарма» настільки жорстко регламентує життя людини, що практично не залишає місця для вільного вибору. З погляду східної філософії людина має подвійну природу: вона належить і світові природи, і світові духовності. Ця двоїстість призводить до того, що людина постає як істота незавершена і тому вічно незадоволена собою. Свідоме прагнення змінити своє ставлення до світу і себе відрізняє людини від інших істот. Вічне невдоволення людини собою породжує в брахманізмі думка про те, що людина є

істотою, яка страждає. Саме страждання, з одного боку, підштовхують його до здійснення негідних вчинків, з іншого – подолання страждань зміцнює людину морально. Соціальний устрій відіграв принципово важливу роль для вирішення проблеми людини в індійській філософії. По-перше, людині доводиться, що її місце у тому стані, у якому народився, яке життєве призначення у тому, щоб із великим старанням і старанністю виконати свій життєвий обов'язок священнослужителя, чиновника, селянина чи слуги. По-друге, сансара і карма створювали ґрунт для сумнівів у справедливості суспільного устрою та дозволяли сподіватися на зміни свого становища хоча б у майбутньому, на основі особистих заслуг та моральних достоїнств.

Буддійська модель людини

Саме цю ідею особистого порятунку та досягнення рівності розвиває буддизм, що виник у VI ст. до н. як рух опору впливу індуських жерців, які всіляко підтримують становий поділ суспільства. Буття є стражданням, вони тотожні один одному. Щоб звільнитися від страждання-буття, треба вирватися з виру бурхливого океану буття. Врятованими особами є ті, кому вдалося вийти з безодні затьмарення, їх називають бодхісаттвами (букв: «Істоти, чия сутність є просвітлення»). Бодхісаттви – це ті, хто, будучи близькими до набуття повного спокою на «березі» бурхливого океану буття, проте добровільно відмовляються від цього блага і повертаються в безодню, щоб допомогти іншим вибратися з неї. Небагато, але особливо світлі та променисті Бодхісаттви – це будди. Кожен будда має хіба що три «тіла»: одне – своє, особисте, яке досягло досконалості; друге – те, що відбивається у Бодхісаттвах; третє – те, що відбивається у каламутних краплях, що у кругообігу. Відбиваючись інших, будди цим є їм вчителями, наставниками, ідеальними орієнтирами. Загальний пафос буддійської антропології полягає в тому, що людина повинна подолати страх смерті і вирватися зі світу, що завдає йому нескінченних страждань, щоб отримати безсмертя. Як досягти безсмертя – знає лише Будда (Просвітлений). Вихідним пунктом вчення Будди є констатація того, що ні насолода життям, ні умертвіння пристрастей не ведуть до щастя та блаженства. І в тому, і в іншому випадку людина страждає або через пересичення, або через надмірні життєві поневіряння. Людина занадто залежна від матеріального. Причиною всіх

бажань людини є незнання ним справжньої природи речей. Свобода людини, а отже, і щастя полягає в абсолютній незалежності від матеріального (пракрити). Коли індивід досягає знання причин страждань, його внутрішній духовний світ очищається. До цього часу людина повністю визначається законом карми. Для того щоб допомогти людині відмовитися від усього земного, удосконалювати дух, підкоряючи йому тіло, в буддизмі розроблено вчення про чотири благородні істини.

Перша істина. Усе існування людини нерозривно пов'язані з стражданням. Народження, хвороба, смерть, розлука з коханим, не мати чого хочеться, словом, саме життя в її різноманітних проявах є страждання. Все є страждання, у тому числі і те, що вважається насолодою. Батьки, діти, родичі, друзі, успіх, багатство, влада, земні радості – всі вони є насправді сковуючими нас ланцюгами. Отже, страждання є єдиною всеосяжною реальністю, з якою має справу духовно вибагливий, індивід, що морально вдосконалюється. Друга істина. Причиною страждань є жага життя, що веде через радості та пристрасті до майбутнього переродження та народження знову. Бажання жити, хибна істина, ніби життя є найбільшим благом, – ось де криється причина всіх лих. Третя істина. Усунення причин страждань полягає у усуненні спраги життя. Треба навчитися обходитися малим, а точніше мінімумом, необхідним для життя, не бажати більше, ніж ти маєш, не втручатися в чужі справи, і таким чином можна навчитися уникати страждань. Четверта правда. Існує вісімковий шлях усунення страждань. Прагне життя подолати нелегко, для цього необхідно виконати програму, що складається з восьми ступенів духовного піднесення: 1) Правильні погляди (тобто визначення всіх своїх бажань як страждань). 2) Правильні рішення (зосередження волі, щоб перетворити своє життя відповідно до засвоєних істин). 3) Правильна мова (утримання від наклепу, брехні, грубих слів та інших емоцій, що не належать до зазначеної мети відмовлення від світу). 4) Правильні вчинки (непричинення зла живому, утримання від крадіжки, жити чесною працею). 5) Правильний спосіб життя (поміркваність від шкідливих звичок, вибудовування своїх вчинків в одну лінію поведінки). 6) Правильні зусилля (боротьба з спокусами та поганими думками). 7) Правильне спрямування думок (розуміння те, що життя має минулий характер і відчуженість від усього, що прив'язує нас життя). 8) І, нарешті, якщо ми правильно пройшли всі попередні

ступені, настає правильне зосередження – досягнення найвищого стану душі (нірвани). Нірвана – це стан спокою, повної незворушності та байдужості. Досягти нірвани нелегко, але той, хто досяг її ще за життя, стає святою людиною. Для тих, хто не в змозі витримати важкий вісімковий шлях, нірвана залишається справою віри та надії. Люди прагнуть нірвани, не знаючи, що це таке, ґрунтуючись у своєму знанні лише на свідченнях тих, хто її досяг.

На шаблі нірвани людина досягає повного злиття з природою, знання сьогодення, минулого і майбутнього, як «смирненність, чесність, неушкодження, терпіння, щирість, шанування вчителі, чистота, самовладання, стійкість, відраза від предметів почуттів, свобода від себелюбства, розуміння тяжкості народження, хвороби, пристрасті, смерті, відчуженість, неприв'язаність до сина, дружини, дому, в бажаних і небажаних подіях, постійна врівноваженість думки,... відсутність потягу до людського суспільства, перебування у відокремленому місці, стійкість у пізнанні вищого Атмана, осягнення мети істинного знання». Це і називається знанням, а все інше – незнання. самого себе. Цей вічний бій ізолює людину від суспільства, сім'ї та друзів. втеча від страждань та досягнення внутрішньої свободи. Однак ця свобода виявляється примарною, оскільки наступне народження в нескінченному ланцюзі перероджень душі ставить людину знову перед проблемою вибору життєвого шляху та індивідуального порятунку.

Конфуціанство про людину

природа трактувалася як живий організм, а людина - як поєднання різних «віршів» космосу. Конфуціанство (основоположник - мудрець Конфуцій VI ст. н.е.) стверджувало вічність і незмінність суспільства і світу в цілому, в якому кожна людина повинна займати зумовлене їй Небом споконвічне місце, не може подолати, рок, дао Небо, на думку Конфуція, стежить за справедливістю на Землі і стоїть на варті соціального порядку. філософії китайського мислителя знаходиться не небо, не природний світ, а людина, її земне життя та існування.

У концепції Конфуція людина перебуває на перетині двох векторів, визначальних його поведінка: природи (людина скута своїми пристрастями, безнадійно самолюбна) і моральності. Зі серединного становища людини (між небом і землею) Конфуцій робить висновок: не можна відповісти на запитання, що таке

людина, не відповідаючи на запитання, якою вона має бути. Це означає, що з природні якості визначають шлях людини, яке прагнення самоздійснення. Наявність розуму перестав бути підставою визначення людини. Понад те, він наполягає у тому, що моральне початок первинно стосовно природному . Тільки можливість створювати себе, тобто. моральність, можливість відрізнити добро від зла є специфічною ознакою людського в людині. Двоїстість людського існування визначає можливість двох різних проектів його життя: високого (шляхетного) та низького. «Благородний чоловік» протиставляється «низькій людині», простолюдину, втіленню моральної, інтелектуальної та професійної обмеженості. Перший слідує боргу і закону, другий думає про вигоду. Перший вимогливий до себе, другий – до людей. Про перше не можна судити з дрібниць, і йому можна довіряти великі справи; другому ж не можна довіряти великі справи, про нього можна судити з дрібниць. Перший живе у злагоді з іншими людьми, але не слідує за ними; другий слідує за іншими, але не живе з ними у злагоді. Першому легко послужити, але важко принести радість (бо він радіє лише належному); другому важко послужити, але легко доставити радість. Благородний чоловік боїться трьох речей: веління неба, великих людей і слів мудрих . Низький не знає веління неба і не боїться його, зневажає високих людей і не прислухається до слів мудрої людини. Ідеал досконалої (шляхетної) людини досягається через навчання цілої низки етичних принципів. Конфуцій писав, що наділений небом певними етичними якостями людина зобов'язана надходити у згоді з моральним законом - дао і вдосконалювати ці якості у процесі навчання. Дао як моральний закон існує й у душі людини, й у природі. Він вимагає пояснень чи доказів, його існування слід сприйняти як моральну аксіому. В ідеалі людина володіє п'ятьма постійностями (досконалими якостями): жень, чи, сяо, чжи, і. Перший принцип – жень – людинолюбство, гуманність. Це «спокійно-самодостатня» любов до людей, яка приносить у світ гармонію та ритуальну пристойність. Сутність принципу жень виражена в так званому «золотому правилі моральності» – «не роби людям того, чого не забажаєш собі», яке як моральний імператив у різних варіантах буде зустрічатися потім у навчаннях мудреців Стародавньої Греції, в Біблії, у Канта, Соловйова і інших. Другий принцип – чи (ритуал, церемонія, етикет). Чи – це всілякі

норми поведінки – релігійної, світської, сімейної, щоб примирити людей з різними характерами та поглядами, а головне, з різними соціальними статусами. Етикет важливий тому, що він навчає людину правильному поводженню з іншими людьми, повазі, терпінню та спілкуванню, забезпечує згоду у суспільстві, долає конфлікти, смуту. Третій принцип – сяо – синівська шанобливість та повага до батьків та старших. Це основа виконання ритуалів. Виконувати сяо – значить служити батькам чи за правилами. Синова шанобливість забезпечує наступність поколінь. У китайській традиції повага до батьків і старших у сім'ї переноситься не тільки на родичів, а й на предків. Конфуцій свято вірить, що в минулому люди були шанобливі, уникали брутальних виразів, негарних манер, поважали волю своїх батьків і шанували померлих предків. Тепер все інакше. Вихід Конфуцій бачить у поверненні старих традицій. Прихильність старовині відновить порядок та гармонію людських взаємин. Четвертий принцип – чжи – мудрість, знання, розум, інтелект. Конфуцій допускав уроджене знання, але воно рідко. Сам він їм не мав. «Ті, хто має вроджене знання, стоять вище за всіх». А «за ними стоять ті, хто здобуває знання завдяки вченню». Вчитися треба і в давніх, і в сучасників. Вчення має бути вибіркоким: «слухаю багато, вибираю найкраще і йду за ним». Вчення – це навчання поведінки. Вчення має доповнюватись роздумом. Знання полягає як у сукупності відомостей, і у вмінні багатостороннього розгляду питання, навіть незнайомого, у методі. П'ятий принцип – і («почуття обов'язку», «борг-справедливість»). У широкому значенні і – моральні принципи, яких має дотримуватися досконала людина з власної волі через свою чесноту. Справедливість полягає в тому, щоб кожна людина чітко знала своє місце в суспільстві і вміла б порівнювати обов'язки з відповідальністю. Ідеал суспільного устрою Конфуція: він мріяв про відновлення «досконалих» відносин «золотого віку». Бачив два шляхи: 1. «Виправлення імен», що означає приведення реалій суспільства у відповідність до традиційних норм життя. Виправлення імен забезпечує функціонування суспільства на умовах соціальної ієрархії. Виправлення імен означає неправильне уявлення про свій статус у сім'ї чи суспільстві. «Государ має бути государем, сановник – сановником, батько – батьком, син – сином». Отже, кожен у суспільстві має своє ім'я, тобто. соціальний статус та професійне виконання обов'язків. За всіх відхилень від норми слід до неї

повертатися, щоб згода між людьми не змінилася смутою. 2. Моральне самовдосконалення, основу якого лежать розглянуті вище принципи.

У концепції Конфуція чітко простежується соціальна спрямованість. Ідеал людини, яким вона її собі уявляє, – це соціальна істота, пов'язана міцними спорідненими та суспільними відносинами. Розуміння сутності людини зливається у філософії Конфуція із соціальним призначенням. Благородство, людинолюбство і справедливість виявляється у тому, як людина виконує свою громадську роль. І за цими показниками можна судити про саму людину та її призначення. Деякі китайські мислителі, розглядаючи природу людини, вважали її нейтральною, тобто. природа людини не поділяється на добру і недобру, подібно до того, як «вода у своїй течії не розрізняє сходу і заходу» (*Гао-цзи*). У той час як, наприклад, конфуціанець *Сюнь-цзи* писав, що людина за своєю природою злий, оскільки народжується з «інстинктивним бажанням наживи». «Прагнення до наживи та жадібність – це вроджені якості людини». Власне, він передбачив ідею Т. Гоббса про вроджену агресивність людини і вічну війну «всіх проти всіх». У філософії Сюнь-цзи посилюється мотив особистих інтересів людей. Він вважає, що люди мають більше спиратися не так на Небо, але власну волю. На відміну від Сюнь-цзи, китайський мислитель *Мен-цзи* (IV ст. до н.е.) доводив природжене прагнення будь-якої людини до добра тим, що всім людям від природи властиві такі якості, як співчуття – основа людинолюбства, сорому та обурення – основа справедливості, повага та шанування – основа ритуалу, правда та неправда – основа пізнання і т.п. Недоброта людини так само протиприродна, як і рух води вгору. Зле у людині є відображення певних умов: неврожаю, голоду, наявності чи відсутності влади, матеріального достатку тощо. Знання своєї доброї природи дорівнює Менцзи до пізнання Неба. Нема кращого служіння Небу, ніж відкриття у своїй душі початку добра і справедливості. Однак у вченні Менцзи про справедливість звучать ноти та соціальна нерівність, яка виправдовується нібито природним призначенням людини. «Одні напружують свій розум. Інші напружують м'язи. Ті, хто напружує свій розум, керують людьми. Керовані містять тих, хто ними керує ... Такий загальний закон у Піднебесній».

Природа людини та етичний ідеал даосів

Іншим найважливішим напрямом давньокитайської філософії, в якому акцентується проблема людини, був даосизм (засновник *Лао-цзи* – VI ст. до в. е.). Представники *Ян Чжу*, *Чжуан-цзи* та ін. Головна праця даосизму «Дао-Децзін» («Книга про дао і де»). Центральним поняттям цього вчення проголошено дао – шлях. З погляду даосизму все у світі перебуває у русі, зміні, у дорозі, все непостійно і звичайно. Даоську картину світобудови можна уявити так. Небуття первинне. Це і є «дао», що не має імені. Воно не має імені, тому що, назвавши його, ми тим самим перетворюємо його вже на буття. Небуття породжує буття. Буття – «дао», що має ім'я, фізичним аналогом якого є небо та земля. «Дао» первинне. Небо, яке у конфуціанстві та моїзмі первинне, у даосизмі вдруге стосовно «дао». Земля вторинна щодо неба. А людина вторинна до землі. Отже, «людина дотримується законів землі. Земля слідує законам неба. Небо слідує законам дао, а дао слідує самому собі». Даосизм розглядає людину переважно з природного погляду. Людині приписується подвійна природа. Перше його походить від дао. Тому воно справжнє та природне. Людина повністю підпорядкована дао, якомусь всеосяжному початку, закону світобудови, матері всіх речей. Іншими словами, поведінка людини має узгоджуватися з природою людини та всесвіту. Людина чинить розумно, якщо слідує дао, і безглуздо, якщо намагається йому протистояти. Той, хто не слідує дао, приречений на загибель і невдачу. Друге початок породжується власним его людини з усіма його поганими схильностями, пристрастями та помилками. Тому воно хибне та штучне. У справжньої людини справжня натура має перемагати хибну. Даоси протиставляють свій ідеал людини конфуціанському ідеалу «шляхетної людини». Етичний ідеал у даосизмі – людина, що має дао і найвищий де. Де – поняття, багато в чому близьке поняття «дао». Стосовно людини де є властивість чесноти, здатність знаходити і утримувати міру. У даосизмі людина з «вищим де» – це абсолютно мудра. Він слідує природному закону дао і вдосконалює його в собі – у своїй душі. Даоси відкинули цінності конфуціанства – людинолюбство, справедливість, мудрування, синівську шанобливість, батьківську любов, дотримання ритуалів. Вони вважали, що конфуціанське «взаємне кохання» – це обмін послугами, а не альтруїстичне ставлення один до одного. Здійснюючи добру справу, конфуціанець сподівається на відплату. Навпаки, ідеальна людина даосів не прагне добрих справ.

Його ставлення до світу визначається принципом у вей (недіяння). Недіяння – головна якість людини, що призводить до повної свободи та щастя. Досконала людина надає світ його власного руху, а сама в тиші та відстороненості від світу може пізнати самого себе.

Моїзм про загальну любов і взаємну вигоду

Засновником школи моїзму (іншого підходу до пізнання людини) був **філософ Мо-цзи** (Мо Ді, V ст. до н.е.). Як і конфуціанці, моїсти визнавали залежність людського життя від Неба, проте вони заперечували долю, її зумовленість. Прийняття концепції долі, думали моїсти, позбавляє смислу всі людські справи. Небо нічого конкретно не визначає. Люди вільні у своєму виборі поведінки. Моцзи постулював залежність поведінки людини від матеріальних умов життя. «Якщо рік урожайний, то люди стають гуманними та добрими. Якщо ж рік неврожайний, то люди стають негуманними та злими». На відміну від конфуціанців з їхньою любов'ю до ближніх, моїсти проповідували любов до далеких. Перше кохання моїсти засуджували, вони називали її окремим, егоїстичним коханням. «Особливе кохання» – причина «взаємної ненависті». Такого кохання небо не вчить. Воно вчить «загальної любові», відсутність якої викликає заворушення у суспільстві. «Необхідно окреме кохання, корисливу вигоду замінити загальним коханням, взаємною вигодою». Користь ототожнюється з добром і протиставляється злу. Зрештою, загальна любов і загальна користь виявляються тотожними. Небо для моїстів – це лише зразок для наслідування, вищий моральний ідеал. Зразком Небо може служити завдяки своїй людинолюбству та бажанню, щоб люди ставилися одне до одного великодушно. «Небо не хоче, щоб велике царство напало на мале, сильна родина утискувала слабку маленьку сім'ю, щоб сильний грабував слабого, хитрий обманював наївного, знатний хизувався перед незнатним». Навпаки, Небо «бажає, щоб люди допомагали один одному, щоб сильний допомагав слабкому, щоб люди навчали один одного, щоб знаючий навчав того, хто не знає». Так у моїзмі доводилася теза про необхідність добросердечних стосунків між людьми. Вони відзначають рівність всіх людей перед природою. Моїсти дуже критично ставилися до конфуціанського розуміння ролі традицій. Вони радили своїм послідовникам ставитись до традицій обережно, вибирати з них лише найкраще. Сліпе

наслідування старовині, де було багато злого та безглузлого, не може вважатися моральною поведінкою.

Проблема людини у легізмі

Однією з найвпливовіших шкіл Стародавнього Китаю є легізм (школа законників). Законники (*Шан Ян*, *Хань Фей-цзи*) протиставили конфуціанському ритуалу «чи» закон «фа» і повністю відмовилися від методів переконання у вихованні, тобто. від морального примусу, поклавшись на правове примус, замінивши сумління страхом. У своїх уявленнях вони виходили з установки на злу, агресивну природу людини, яку необхідно пригнічувати та придушувати будь-якими способами, насамперед силою. Традиції не викликають у них жодної поваги. Людина повинна орієнтуватися на сьогодення і пам'ятати, що лише жорстокістю та покаранням можна сформувати розумну, вольову, жорстоку та цілеспрямовану особистість. Таким чином, у китайській філософії людина розглядається переважно фаталістично. Він підпорядкований у своїх діях або Небу, або умов життя, або дао. Свобода людини у китайській філософії залишається невідомою. У цілому нині давньосхідна філософія спрямовано вдосконалення внутрішньої злагоди людини. Вона зробила величезний вплив на наступні вчення про нього, а також формування способу життя, способу мислення, культурних зразків і традицій країн Сходу, під впливом яких у цих країнах знаходиться суспільна та індивідуальна свідомість.

3. *Натурфілософський підхід до аналізу людини. Становлення західноєвропейської філософсько-антропологічної думки: Античність*

Щоб підійти до таємниці людини, важливо відокремити індивіда від космосу, від загальної субстанції. Античність зробила на цьому шляху тільки перший крок, але дуже значний, оскільки саме тільки тут і в той час були сформульовані проблеми про людину, які й сьогодні є основними, серед них: природа і сутність, призначення та сенс буття людини, співвідношення тілесної та духовної, розумності та внутрішньої суб'єктивності, індивідуального та соціального.

Людина не відразу стала об'єктом філософствування античних мудреців. За традицією, що давно склалася, вважається, що увага досократиків була зосереджена на вивченні природи, а дослідження всіх аспектів антропологічної проблеми починається з софістів і Сократа. Такий погляд підкріплюється в основному

посиланнями на зміст творів, присвячених теоретичним розвідкам «першо» і гармонії космосу. Звідси і найменування «натурфілософи» надається всім дослідникам природи від Фалеса до Демокріта .

Ця думка не зовсім правомірна, якщо врахувати, що всі натурфілософи розглядали природу у загальнокультурному контексті грецького суспільства. Пошук спочатку всього суцього, що є вічним і незмінним у зміні речей, що служить кінцевим фундаментом людського життя, досократики неминуче пов'язували з визначенням місця людини у світі, її пошуком стійкої точки опори, усвідомленням сенсу людського життя. Розмірковуючи про природу, вони використали антропоморфні зразки, соціальні етичні уявлення. Натурфілософські побудови включали антропологічні, зокрема етико-правові уявлення. Так, аналіз єдиного фрагмента, що зберігся, Анаксимандра показує, що він міркував про процеси природи і найприродніший порядок за аналогією з правовими і моральними нормами в полісі. Про космос як стрункий порядок речей, у якому панувала справедливість, говорив і Геракліт. Космос початковий, він є вічно живий вогонь і загальний логос. Загальний логос, висловлюючи розумно впорядкований і гармонійно справедливий лад речей, є тією космічною мудрістю, на яку людям слід орієнтуватися у своїх словах і справах, бо загальна мудрість править усім через усе. Природа та людина у досократиків становить єдність. Але це не означає, що вони ототожнювали природу і людину, тіло і душу, матеріальне та ідеальне і не виділяли людину з навколишнього світу. Вже Геракліт проводив різницю між природними і людськими світами, а софісти проголосили знамениту антитезу «незмінні закони природи – мінливі людські встановлення». Отже, людина як тілесно-духовна істота стала центром усієї грецької культури. Його образ служить свого роду «точкою відліку», коли йдеться про мудрість, красу та інші форми досконалості. Ідеал фізичної та моральної досконалості (калокагатія) отримав своє справжнє вираження в давньогрецькому мистецтві, особливо в скульптурі. Храми, споруджувані на честь богів, пропорційні людиною, з мірою його сприйняття і розуміння. Величні, але людяні самі боги. Їхня роль полягала в тому, щоб служити людям реальними зразками для наслідування. Геракліт переконував людей, що з мавп прекрасна потворна в порівнянні з людиною, але наймудріша людина в порівнянні з богом

здасться мавпою за розумом і красою. Ця мудрість Геракліта істотно вплинула на софіста Протагора, який проголосив знамениту тезу про людину як міру всіх речей. Софісти змістили всі аспекти філософської проблематики в область антропології, вчення про людину та пізнання.

Орієнтація грецьких мислителів на людину та її розум тісно пов'язані з фундаментальною установкою всієї грецької культури – із закликом до самопізнання. Вислів «пізнай себе самого» був провідною ідеєю в критичні моменти античної історії. Те чи інше тлумачення природи людини визначає відповідний спосіб мислення та різне розуміння самих основ людського життя. Хоча прагнення самопізнання було властиво ранньої грецької філософії, лише Сократ зробив дельфійську формулу мудрості основою свого вчення про людину.

Сократ (469–399 рр. е.) бачив завдання філософії у дослідженні етико-пізнавальної сфери людського буття. Він вважав, що людина найбільше потребує пізнання самого себе і своїх справ, визначення мети і сенсу своєї діяльності, ясного бачення того, що є добро і зло, прекрасне і потворне, істина і помилка. Його кредо: «Лише на шляху проникнення у своє «Я», у свій внутрішній світ можливі самовдосконалення, правильний вибір цінностей та цілей життя». Філософсько – антропологічна концепція Сократа – це пошук етичних засад буття. Незважаючи на те, що цей пошук привів його до скептичного за формою висновку: «Я знаю, що я нічого не знаю», Сократа не залишала думку, що знання про своє незнання обернеться знанням, навіть якщо воно завжди буде відносною істиною. Для Сократа сенс життя полягає у філософському підході до життя, у вічному пошуку самого себе шляхом самопізнання випробувань, що стоять перед людиною. Відстоюючи ідею Добродітності як субстанції всього сущого, Сократ вважає, що вона виконує цю функцію, якщо людина знатиме, що це таке «чеснота». Саме подолання незнання передбачає пошук всього того, що становить людину, та її буття, та її зміст. Помилки та труднощі у вирішенні філософсько-антропологічних проблем визначили вихід його учня **Платона** (427–347 рр. до н.е.) за межі чуттєво сприйманого світу, світу мінливих речей. Платон дійшов висновку існування незмінного надчуттєвого світу ідей. У чуттєво-земному світі має місце лише відблиск ідей, що вічно суть. Звідси, за Платоном, щастя для людини можливе лише

в іншому світі, коли безсмертна душа – носій ідеальних сутностей у людині – звільняється від оков тлінного тіла. Тому природа людини, вважає Платон, визначається його душею, особливо тієї, яка добре бачила.

За Платоном, людська душа складається з трьох частин: перша з них виражає ідеально-розумну здатність, друга – бажано-вольову, третя – інстинктивно-афективну. Залежно від того, яка з них бере гору, визначається доля людини, напрямок її діяльності, сенс її життя. Більшість людей перебувають у владі емоцій та пристрастей, керуються у своїй поведінці егоїзмом. Для подолання егоїзму та досягнення єднання людей у суспільстві на основі однодумності Платон пропонує комплекс соціальних заходів, але їх можна реалізувати лише в «ідеальній державі». Цю ідею відкидає *Аристотель* (384–322 рр. е.). Основою розбіжностей між філософськими поглядами Аристотеля та Платона є різне розуміння ними природи людини. Якщо Платон підходить до трактування природи людини з погляду того, яким вона має бути, то Аристотель виходить з того, яка людина насправді, не заперечуючи роль виховання та навчання людини. Визнаючи можливість і необхідність удосконалення людини, Аристотель був далекий, порівняно з Платоном, від ідеї докорінної зміни її природи та призначення. Аристотель вважав, що людина є свідомо діюча «суспільно-політична тварина», саме існування якого неможливе поза суспільством, його морально-правових норм, але істота, здатна до самостійного вибору способу життя. Цей вибір зумовлений здатністю людини до розумної діяльності, що рухається прагненням його до пізнання. Переконаність Аристотеля у цьому, що раціональна діяльність людини є прояв його суті, однак становить сенс загально-культурної орієнтації всієї Античності. Для мислячої людини цієї епохи характерні раціоналістична установка, виживання предметно-образного стилю мислення та заміна його абстрактно-логічним. Однак це гідність обернулося для філософської думки Античності серйозним недоліком, оскільки на периферії філософствування і, насамперед, філософсько-антропологічних поглядів залишився цілий пласт явищ людського життя, пов'язаних з ірраціональними факторами, що виникають як з природи людини, так і з її суспільного життя. Вимушений звернути увагу на проблему ірраціональної в природі людини, Платон представив людську душу розділеною на розумну, розсудливу та нерозумну

(чуттєву). Він оголошує чуттєве знання уявним знанням, справжнє знання, за Платоном, це знання неминущого світу ідей, доступне воно лише розуму. Тому Платон не має сумнівів у пануванні розумної частини душі над двома іншими. Він уподібнює розум візника, вміло управляє двома кінями, один з яких «розсудливий» і йому достатньо наказів і слів, а інший – ледь кориться навіть батоги. Аристотель та її послідовники, як і Платон, шанували розум, але розуміли необхідність вивчення ірраціональних чинників у поведінці людини. Однак вони, вивчаючи несвідоме в людині, зрештою відвернулися від цієї малозрозумілої «безодні».

Найбільш крайнім проявом грецької раціоналістичної традиції була філософія стоїків, які принципово заперечували ірраціональне і у світі, і в людині. Вони вважали, що існує єдиний світ, долю якого, як і кожної людини, визначає безликий бог-логос, частиною якого є розум людини. Так, Зенон, засновник стоїцизму, стверджував, що людський розум не просто подібний до божественного, а й саму частину божественної субстанції в її чистому вигляді. Дія долі-логосу виключає будь-яку свободу, у тому числі свободу людської волі. Свобода можлива лише для героїв-мудреців, які усвідомили невблаганне приречення долі. Звідси стоїки поділяють людей на мудреців та дурнів, духовно вільних та рабів. Тому всі філософсько-антропологічні вишукування стоїків були спрямовані на пошук способів для людини, як стати мудрецем. «Безстрашний розум» мудреця, височіючи над усіма смутками та прикрощами життя, робить людину щасливою. Як вчить *Сенека*, слідом за *Епіктетом* (50-140 рр.): Будь розсудливим, спокійним і безстрашним, полегшуй сльози інших, але не проливай власних разом з ними, дай руку допомоги іншому, притулок вигнаному, монету нужденному, але роби це зі спокійним духом, без жертв зі свого боку. Так стоїки намагалися переконати людину в тому, що моральна досконалість її анітрохи не залежить від природних схильностей людини та прищеплених їй норм, а виключно від розумових вправ, її інтелектуальних зусиль, що дозволяють бути «байдужою до життя і смерті, горю та щастя, хвороби, здоров'я». Між крайнім ірраціоналізмом та крайнім раціоналізмом в Античності стоять філософсько-антропологічні погляди *Епікура* (341–270 до н.е.). Згідно з Епікуром, людині від природи властиво прагне до насолоди і уникати страждання. Це невикорінне прагнення людини. У чому сенс цього прагнення?

Епікур пояснює: «Отже, коли ми говоримо, що задоволення є кінцевою метою, то ми розуміємо не задоволення розпутників і не задоволення, які полягають у чуттєвій насолоді, ... але ми розуміємо свободу від тілесних страждань та душевних тривог». З цього висловлювання випливає, що насолода – відсутність будь-якого страждання. Тоді щастя, за Епікуром, не можна визначити позитивно, оскільки «... ми маємо потребу в задоволенні тоді, коли страждаємо від відсутності задовольень, а коли не страждаємо, то не потребуємо задоволення».

Якщо для Епікура насолода ототожнюється з відсутністю страждань, то як можна досягти такого стану? Епікур пропонує два шляхи. Перший – повністю злитися зі світом, розчинитись у ньому. Другий – ізолюватись від світу, стати незалежним від нього. Цей шлях йому більш прийнятний. Ідеалом для Епікура є незалежність індивіда від світу, або та безтурботність та внутрішній спокій, які здобуваються в результаті цієї незалежності. Людина може залежати від світу двояко: безпосередньо та опосередковано. Перша залежність простежується у стражданнях через незадоволеність бажань, друга – у страхах перед невідомим. Звільнитися від страждань можна лише з допомогою розуму, який допоможе визначити характер задовольень, які можуть бути природними і необхідними чи неприродними і необхідні. Перші і є, за Епікур, цілком достатніми і здатними забезпечити щастя людини. Людині заважають бути щасливими страхи, які, за Епікуром, можуть бути усунені лише філософським розумом. Найвищим страхом для людини є страх смерті. Людина не тільки не може подолати страх смерті, але й не може примиритися з думкою про смерть як небуття себе. Примирити людину зі смертю не може і ідея безсмертя душі, бо, за Епікуром, душа тілесна і зі смертю тіла вмирає. Прийшовши до такого висновку, Епікур пропонує найбільшу, на всі століття придатну «втіху» для людини, яка полягає в тому, що смерть як найстрашніше з лих не має до людини жодного відношення, оскільки, коли вона існує, смерть ще не присутня, а коли смерть є, тоді людина не існує. Таким чином, в античній філософії людина є багатогранною істотою, відкритою можливістю, що передбачає наявність різноманітних альтернативних підходів при розгляді її природи та сутності. Філософи Античності лише намічають вирішення проблем про людину, приділяючи основну увагу духовним аспектам існування. Вихідний

напрямок задав Сократ. Античні філософи порушували такі фундаментальні питання антропології, як сенс життя, чеснота, свобода тощо. Усі ці питання знайдуть свій відбиток історія філософсько-антропологічних поглядах Античності. Так, ідеї стоїків, Платона знайдуть свій подальший розвиток у середньовічній антропософії, епікуреїзм буде відроджено гуманістами епохи Ренесансу, концепцію «розумного егоїзму» Аристотеля розвинули філософи Нового часу.

4. Становлення західноєвропейської філософсько-антропологічної думки: Середньовіччя. Геоцентристська концепція людини

Щоб підійти до таємниці людини, важливо відокремити індивіда від космосу, від загальної субстанції. Античність зробила на цьому шляху тільки перший крок, але дуже значний, оскільки саме тільки тут і в той час були сформульовані проблеми про людину, які й сьогодні є основними, серед них: природа і сутність, призначення та сенс буття людини, співвідношення тілесної та духовної, розумності та внутрішньої суб'єктивності, індивідуального та соціального.

Перехід від античного світосприйняття до християнського і супроводжувала його переоцінка цінностей включали в себе співмірний з основними положеннями Божественного Одкровення перегляд поглядів на сутність і призначення людини. В основу всієї християнської антропології були покладені, по-перше, фраза з «Книги буття»: «Створено людину за образом та подобою нашою»; по-друге, догматичний релігійний канон, діалектично поєднаний із вченнями античних філософів про співвідношення душі та тіла.

Середньовічна антропологія склалася у філософському полі з таких проблем:

1. Природа людини. Узагальнене розуміння людини було єдиним для всієї середньовічної доби: її природною основою була душа; долею – гріхопадіння; метою – поєднання з Богом.

2. Елементи людини. Крім тіла і душі, людина має ще й найвищий елемент – пневму. Спірною була роль тіла. Якщо в античній філософії переважала думка, що не існує природного зв'язку душі і тіла, що тіло - «в'язниця» душі, то серед християнських філософів ця думка зрештою була відкинута.

3. Природа душі. Думка у тому, що душа нематеріальна і безсмертна, поділялося майже всіма релігійними філософами. Але чи є безсмертна вічна душа –

об'єкт дискусії до 553 р., коли було винесено вердикт Церкви про те, що душа є образом Бога, але має принципово іншу природу, ніж Бог.

4. Повернення душі до Бога. Для всіх мислителів цієї епохи повернення душі до Бога було метою людської діяльності, пізнання, творчості. Це було природним завершенням теоцентризму: відповідно до нього все почалося з Бога і все має повернутися до Нього.

5. Антропологічні питання у патристиці та схоластиці. Людина як єдність душі, тіла та духу.

Найбільш повно філософські проблеми людини були акумульовані та вирішені у філософській антропології **св. Августина** (354–430 рр.) та схоластів. Августинівське розуміння людини випливає з чотирьох біблійних догматів: творіння, гріхопадіння, викуплення та воскресіння. Догмат про створення людини за образом і Божою подобою вимагав від Августина говорити про високу гідність людини як богоподібної істоти. Догмат про гріхопадіння давав можливість Августину розглядати людину песимістично, бо людина впала в гріх, порушивши божественну заборону. Це призвело його до духовної і фізичної смерті. Але гріхопадіння не знищило богоподібності людини, оскільки він наділений божественним розумом, що не відчужується. Щоправда, тепер людина стала подібною не тільки до Бога, а й диявола, оскільки в ньому присутні диявольські порочні пристрасті. У зв'язку з цим Августин писав, що людина стала схожою на диявола не тим, що має плоть, а тим, що стала жити сама по собі, за своєю вільною волею.

Гріхопадіння призвело до того, що смертне життя людини стало «життєвою смертю». Августин підкреслює, що у самому походженні людини укладена загроза псування і смерті, тому що людина зроблена «з нічого», «з пороку земного» і прагне повернутися до себе, тобто в ніщо, в небуття. Але можливість смерті могла стати дійсністю, якби не гріхопадіння, що відокремило людину від Бога і зблизило її з дияволом. Догмати спокути та воскресіння повертали Августина до оптимізму. Якщо Христос втілювався в людське тіло, то отже воно отримало божественне освячення. Людина як створення Бога складається з душі та тіла. Бог же творить лише благо. Значить, і душа, і тіло – благо. Але тіло – благо нижчого порядку і є

благом доти, доки перебуває під контролем розумної божественної душі. Хоча тіло смертне, воно все ж таки може уникнути тління як завгодно довго, якщо душа даної людини була постійно спрямована до Бога. Через спокуту людині дана можливість реального безсмертя та досконалості. Догмат воскресіння говорить про те, що зазначена вище можливість може перейти на дійсність, якщо конкретна людина любить Бога понад усе. Отже, у трактуванні Августина людина є єдність душі та тіла. Тоді як душа становить найкращу його частину, тіло – нижчу. Але тільки коли те й інше пов'язані, це називається людиною. Людина наділена Богом розумом і вільною волею. Але розум і воля у людини хоч і божественні за своєю природою, все-таки людські, тому вони недосконалі. А оскільки людина наділена вільною волею, то в ній самій полягає можливість і добра, і зла. Гріхопадіння відбулося тому, що людина мала свободу вибору своїх вчинків. Ця можливість стала дійсністю, коли перші люди (Адам та Єва) скуштували плід дерева пізнання добра і зла і тим самим вирішили долучитися до Бога за рівнем свого знання. Після гріхопадіння вільна воля людини настільки перекутилася, що її повернення до першооснови якщо не втратило своєї можливості, то все ж таки не здійснено власними силами. Тому в людини виникла потреба в божественній допомозі, якою удостоюються не всі люди, а лише обрані.

Августин вважає, що Бог знає заздалегідь, що станеться у світі та з кожною людиною. Все у світі зумовлено. Щоправда, це визначення не виключає свободи людського вибору. Тим самим Августин знімає з Бога відповідальність за гріхопадіння людини і покладає її на диявола та саму людину. Хоча Бог і знав, що людина порушить заборону і скуштує плід забороненого дерева пізнання, але людині було надано можливість обирати: чи слідувати за Богом, чи за дияволом. Перша людина зробила свій вибір: вона відвернула своє обличчя від Бога. З цього часу над людиною постійно висить дамоклів меч провини. З цього часу всі вчинки людини можна оцінювати у двох категоріях – божеські та диявольські, при цьому більшість людей чомусь віддають перевагу другим першим. І навіть смерть Ісуса Христа, прийнята ним на викуп гріхів людських, не наблизила людей до Бога; вони продовжують грішити, забувають Бога і частіше, ніж до Бога, звертають своє обличчя у бік диявола. Спираючись на Біблію, на новозавітні положення та

розроблену ним антропологію, Августин пропонує своє бачення людини в історичному процесі. Історія передбачувана за всієї її унікальності та індивідуальності її подій. Основою її свідомості є те, що Бог, створивши людину і, отже, доклавши свої сили для виникнення людства, вклав у людську історію свій божественний промисел та провидіння. Божественний промисел означає в той же час приречення, а воно завжди є приреченням до чогось, до якоїсь мети. Отже, як і людина, історія має на меті, а кожна історична епоха – своє призначення для досягнення цієї мети. Історія людства, згідно з Августином, укладена у певні рамки: між гріхопадінням і Страшним судом. У цих рамках і зумовлено все те, що відбувалося і відбуватиметься з людиною та людством. А саме: покарання людей за первородний гріх, випробування здатності людей чинити опір злу, випробування їхньої волі до добра, викуплення первородного гріха, покликання найкращих до побудови Царства Божого, відокремлення праведників від грішників і остаточну відплату кожному. Відповідно до цієї точки зору вся історія людства розділена Августином на шість періодів, а рід людський на два розряди (граду): 1) люди, які живуть за людиною; 2) люди, які живуть за Богом. Вони створені двома родами любові: земною – любов'ю до себе, доведеною до зневаги до Бога, і небесною – любов'ю до Бога, доведеною до зневаги людини до самої себе. Мораль цих двох розрядів протилежна. Людина першого розряду бажає добре влаштуватися у земному житті; другого – хоче взяти від земного життя найнеобхідніше задоволення плоті, але його прагнення спрямовані на досягнення вищого блаженства, тобто безпосередньому спілкуванню з Богом. Людину земного граду народжує зіпсована гріхом природа, а людину граду небесного народжує благодать, що звільняє природу від гріха.

У реальному житті всі люди змішані. І земна «людина», і «небесна» живуть поруч, разом. І жоден з них не знає, до якого розряду він належить. У цьому полягає велика таємниця приречення, яка відкриється кожній конкретній людині на Страшному суді. Так, Августин виключає для кожної людини можливість вибирати, в якому суспільстві вона може жити: у земному чи небесному, бо практичні дії людини, яка живе в земних умовах, не вирішують питання, обрана вона Богом чи ні. Таким чином, філософсько-антропологічні пошуки Августина відокремлювали його

від багатьох християнських філософів, які у своїх абстрактних міркуваннях прагнули лише пізнання природи Бога. Августин прагнув пізнання природи душі людини. Він поєднав два крайні погляди: вчення про всесильного Бога і вільну людину. Схоластична антропологічна концепція врахувала різні підходи до людини, але головною в ній стала проблема співвідношення душі та тіла. Особлива увага схоластичних філософів була приділена підходам, виробленим античними філософами, серед яких Платон і Аристотель. Діапазон можливих рішень антропологічних проблем значною мірою визначається вибором між платонівською тезою про душу як самостійну духовну субстанцію та аристотелівським вченням про душу як про форму тіла. Якщо платонізм допомагав схоластам довести безсмертя душі, але ускладнював пояснення її поєднання з тілом, то аристотелізм демонстрував духовно-тілесну цілісність людини, але ускладнював обґрунтування автономії та безсмертя душі. Коливання між цими двома точками зору багато в чому визначали шляхи релігійної антропології схоластичного спрямування. Представникам ранньої схоластики, орієнтованим на платонізм, було загалом чуже визнання душі формою тіла, а проблема субстанціального відмінності духовного і тілесного займала їх більше, ніж проблема поєднання людини душі і тіла. Представники цієї точки зору вважали, що душа, тимчасово обтяжена тілом, є найкраща частина людини або, вірніше, і є сама людина, а тому є справді особистісний початок у людині. У XIII столітті, під час аристотелевського ренесансу разом із зростанням інтересу до проблеми тілесності антропологічні погляди помітно змінилися. Філософи-схоласти цього періоду усвідомлювали, що душа, не будучи повністю залежною від тіла, водночас не є і абсолютно незалежною від нього. Тому їхнє завдання полягало в тому, щоб знайти компроміс між трактуванням душі як духовної субстанції та трактуванням душі як форми тіла. Це особливо виявилось у вченні *Томи Аквінського* (1225–1275 рр.) про мисленнєву душу як нескладну та єдину субстанційну форму в людині.

Такий підхід по-своєму поставив у християнській схоластичній антропології проблему пізнання та самопізнання. Вона не обмежилася християнським сократизмом Августина, що ґрунтується на пріоритеті самоспостереження перед пізнанням зовнішнього світу, а перейшла до поглибленого вивчення

антропологічної та етичної проблематики. Впровадження дихотомії внутрішнього і зовнішнього в сферу релігійно-філософської антропології обернулося розмежуванням понять внутрішньої і зовнішньої людини, а в сферу етики – загостренням дилеми між доступною людині духовною величиною, яка полягає в морально-релігійному перетворенні особистості, і нікчемністю, нікчемністю. його фізіологічні потреби. Вважаючи пізнання сутності та вищого призначення людської душі набагато більш цінним і необхідним, ніж багатознання про зовнішній світ, ранні схоласти прагнули за допомогою зречення світської метушні заглибитися в дослідження совісті як арени боротьби між добром і злом, моральним боргом і порочними пристрастями. У зрілій схоластиці, так чи інакше змушеної узгоджувати свої антропологічні погляди з науковими даними, що вже в цей час, одні мислителі намагалися розглядати людську душу в її відношенні до вічного «божественного зразка». Інші, особливо Ф. Аквінський, зумовлювали адекватне знання про душу поетапним сходженням від приватного до спільного або підкреслювали інтуїтивну очевидність самоспостереження та непогрішність внутрішнього почуття. Причому тут внутрішньому почуттю відводили особливу роль у сприйнятті людиною волі та свободи волі. Ця проблематика ставилася, зокрема, дилемами між випереджаючим майбутнє божественним приреченням і прагненням у майбутнє людини, яка має свободу волі, тобто між «даною даром благодаттю» (Аквінський) і завжди заслуженим покаранням. Таким чином, піддаючи теоретичному аналізу уявлення про природу, сутність, сенс життя та інші антропологічні характеристики людини, філософія приходить до висновку, що в центрі уваги Античності було природно-космічне життя людини, а в Середньовіччі – Бог і пов'язана з ним ідея творіння та порятунку людини.

Якщо центрі уваги Античності було природно-космічне життя, у Середньовіччі – Бог і пов'язана з нею ідея творення і порятунку людини, то епоху Відродження у центрі уваги всієї духовної культури стає людина як індивід з його індивідуальністю. Саме пошук індивідуальності, прагнення усвідомити і обґрунтувати незалежну гідність особливої індивідуальної думки, обдарування, життя, тобто. самоцінність відмінності стала прагненням та основою розвитку філософсько-антропологічних поглядів Відродження та Нового часу.

Тема 2. Трансформації антропологічної проблематики від доби

Відродження до «антропологічного повороту» ХХ століття

1. Трансформація антропологічних поглядів у період Реформації та Відродження. Гуманістичні погляди південного та північного Ренесансу. «Про достоїнство людини» Піко делла Мірандоли.
2. Вплив наукової революції на розвиток антропологічної думки. Дуалістична антропологія Р. Декарта. Б. Паскаль: людина як «мислячий очерет».
3. Антропологічні уявлення мислителів епохи Просвітництва. «Людина-машина» французьких філософів-матеріалістів.
4. Антропологія І. Канта як новий поштовх для розвитку проблеми людини. Антропологія у німецькому ідеалізмі.
5. Рух від теології до антропології у філософії Л. Фейєрбаха. Антропологічне тлумачення релігії. Соціально-історична природа людини за К. Марксом.
6. Антропологічна філософія С. К'єркегора, людина як вихідна точка мислення. Дослідження форм людського існування, поняття «екзистенції».
7. Філософія людини у роботах Ф. Ніцше. Уявлення про пластичність людської природи, про надлюдину та переоцінку цінностей як про злам класичної антропології. Вплив ідей Ніцше на антропологічну думку ХХ століття.
8. Психологія як новий філософський погляд на людину.

1. Концепція людини у філософії Ренесансу

Важливе зрушення, здійснене філософсько-антропологічною ренесансною думкою, відбулося на рівні світоглядних та етико-естетичних цінностей і норм. Відповідно до цього і було переглянуто питання про людину: про її сутність, призначення, гідність людської особистості, потреби, що зумовлюють її індивідуальне буття та поведінку, а отже, про місце людини в суспільстві. Філософські орієнтації та роздуми у величезній кількості трактатів про людину підводять зрештою до найважливішого для Відродження питання: велика чи нікчемна людина? Постановка цього питання та висунування його першому плані філософування обумовлювалися співвідношенням суб'єктивних і об'єктивних процесів, що відбувалися на той епоху. Аналіз споглядання епохи Ренесансу показує, що у ній превалювали суб'єктивні процеси. То була епоха стихійного людського самоствердження лише на рівні повсякденного свідомості. Звичайно, постає питання: чому це сталося саме в цю епоху, чому саме тоді сформувалася ідея самоствердження людини як особистості з усією її індивідуальністю? Звичайно, відповідь потрібно шукати у змісті суспільного буття, всій системі об'єктивних потреб буржуазного суспільства, що зароджується, реалізація яких зажадали нової

людини, «людини-особи», мислячої, міркуючої, активної, відповідальної, тобто вільної. Водночас ідея самоствердження йшла від самої людини як індивіда, від її бажання мати інше, власне, матеріальне та духовне буття, інший спосіб життя, інше розуміння сенсу життя та його власного призначення з урахуванням усієї своєї природної та соціальної сутності. Інакше висловлюючись, відродженому людині важливо було утвердити своє самостійне існування і задовольнитись у всьому, що вважає важливим і потрібним особисто собі. Заходячи вперед, скажемо, що людина вважала: досягти цього вона може будь-якими способами, аби самоствердитися, аби була досягнута кінцева мета – отримана свобода. На його думку, така мета виправдовувала всі засоби її досягнення.

Але якою була об'єктивна реальність? З одного боку, людина Відродження вважала за необхідне задовольняти свої фізичні, матеріальні потреби, що саме по собі не повинно бути ні забороненим, ні умовним. Але чи не характерно це все у своїй основі (відкинувши естетичну форму) і для тварини? На щастя, людина порушила собі це питання. А тому, з іншого боку, самостверджуючись на такій основі, людина все-таки хотіла (саме хотіла) залишатися духовною істотою, нехай навіть поза культом, поза соціальними, релігійними та етичними нормами. Людина Відродження хотіла, щоб за всієї первинності матеріального були втрачені чи вигнані ідеали Добра, Благородства, Краси з його духовності і з умов його повсякденного буття. Саме ці цінності мають бути не лише ціннісними орієнтирами його життя, а й виконувати роль внутрішніх та зовнішніх регуляторів («гальм»), які не дозволяють людині перейти межу, за якою губилася б її людська сутність. Де ці цінності можна було взяти людині відродження, як сформувати їх, якщо об'єктивне буття було таким, що орієнтувало людину на протилежні цінності? Нові орієнтири людина Відродження брав з минулого, але знижував їх до повсякденного людського сприйняття, спрощував до звичайного життєвого розуміння. **Еразм Роттердамський**, найвизначніший ідеолог Ренесансу, у своїй концепції Христа вселяв людям, що світ створений Богом прекрасним, прекрасним був створений і людина. І подвиг Христа полягає швидше за все в тому, щоб відновити цю споконвічно благу природу людини, втрачену нею внаслідок гріхопадіння, саме в епоху Ренесансу. Отже, відповідь на запитання: велика чи нікчемна людина? –

здавалося б, має бути однозначним: так, великий. І його велич полягає в його бажанні бути вільним, у вільному прояві (так йому хотілося) індивідуальності, у свідомості необхідності та у вільному пошуку можливостей всебічного вдосконалення себе і, таким чином, створення «себе самого» (Піко делла Мірандолу). Причому тілесна індивідуальна суб'єктивність, аж до найглибших і інтимних таємниць, зовсім по-новому, порівняно з колишніми епохами, орієнтує людину: фізична досконалість стає такою самою метою, як і духовна. А їхня гармонія саме робить людину щасливою. Підбиваючи свого роду підсумок, Піко каже, що людина народжена з тією умовою, що вона стає тим, ким вона може бути.

Якщо прийняти такого роду вчення про людину класиків ренесансної філософії, можна припустити, що в епоху Відродження відбувалося буквально пряме обожнювання людини, абсолютизація людської особистості з усією її тілесністю. Це в наступні століття філософи виводитимуть сутність та існування людини з думки про природу людини або з її моральної суті. Для відродження філософії ні та, ні інша концепції були визначальними. Тут «працювала» ідея, що людина виходить і базується на матеріальній основі. І оскільки таке життя мислилося особистісно-матеріальним, то воно було вільним від загальнолюдських моральних заповідей і норм. Така людина хотіла жити спокійно і щасливо, поводитися так, як диктують йому її бажання, егоїзм та сила. Не страждати від роз'єднаності з людьми. Коротко кажучи, його життям рухала якась незаймана сила буття, якою ще ніколи не скористалася людина. «Цю, що ніколи не повторювалася в житті європейської людини стихію помолодження духу, стихію «безтурботної» орієнтації серед усіх традицій життя, що межує з безтурботністю ранньої юності», – писав А.Ф. Лосєв – необхідно враховувати для об'єктивного розуміння проблеми людини епохи Ренесансу. Однак історична справедливість змушує визнати, що «безтурботна» юність Ренесансу закінчилася досить швидко, тому що людині стала зрозумілою повна неможливість спиратися у своєму житті тільки на свободу, що впливає виключно зі своєї особистісно-матеріальної основи, особистісного впровадження цієї основи та способів її творення. Виникає бажання, а потім і необхідність базувати своє життя на чомусь ґрунтовнішому, ніж ілюзорна свобода. І чим далі йшов історичний процес, підкоряючись об'єктивним законам, тим інтенсивніше

визрівало протиріччя, що дійшло, зрештою, до людської трагедії, між ілюзорною свободою людини та реальностями життя. Цю трагедію та можливі її наслідки зрозуміли не всі і не одразу. Її зрозуміли великі особистості, «титани думки та справи». А, можливо, вірніше було б вважати, що це протиріччя епохи і породило титанів, які зуміли проникнути в її сутність та сутність антропологічних проблем. Вони і є особа, істинний суб'єкт Ренесансу. Людина – творець, а не просто вільна людина, що доводить наявну і бажану свободу до егоцентризму, стає символом цієї епохи.

Але чи можна вважати індивідуалізм (і зі знаком «плюс», і зі знаком «мінус») та титанізм кінцевою метою історії? Відповідь буде двояка. Так, можна і потрібно, оскільки саме в індивідуалізмі була реалізована необхідність самоствердження людини, яка пред'явила в силу історичних обставин свої права на людську гідність і свободу. Правомірна й інша відповідь: ні, не можна, невиправдано. Мислителі цієї епохи, саме філософськи підходячи до відповіді, чудово зрозуміли всю обмеженість людини-індивідуаліста, навіть якщо він і титан думки та справи. Їм була зрозуміла вся порочність способу боротьби за самоствердження, що дійшло до егоцентризму, до втрати почуття міри, меж свободи, а й причетність до загальнолюдських цінностей як надійної точки опори у житті. Для індивідуаліста такою точкою опори є він «сам» і тільки. У цьому його і «велич», і «трагедія», і «нікчемність». Через специфіку епохи Ренесансу філософська антропологія могла вирішувати проблему людини, спираючись, перш за все, на естетичне бачення людини. Філософським баченням людини пронизані художньо-філософські трактати *Лоренцо Валла*, *Леонардо да Вінчі*, *Мікеланджело Буонаротті*, *Мішеля де Монтьєна*, творчість *Данте Аліг'єрі*, *Франческо Петраркі*, *Джованні Боккаччо*. Концепція людини займає особливе місце у філософсько-антропологічних поглядах філософа, поета, політичного діяча *Піко делла Мірандола* (1443-1495) (епохи Ренесансу). У своєму трактаті «Про гідність людини» Піко розвиває вчення про творіння людиною самого себе. Він згоден із християнськими догматами про те, що Бог створив людину за образом і подобою своєю і що Бог – істота ніким не створена. Але з цих посилок Піко робить висновок, протилежний до релігійного: зроблений Богом людина повинна творити себе сама як особистість, тобто вільно і без будь-якого примусу

утверджувати себе в Богу, у світі, у вічності. Піко стверджує, що Творець, ставлячи людину в центр світу, наказав: «...не даємо ми тобі, Адаме, ні певного місця, ні власної особи, ні особливого обов'язку, щоб і місце, і особа, і обов'язки ти мав за власним бажанням, згідно з волею і твоїм рішенням. Ти, не соромишся жодними межами, визначиш свій образ за своїм рішенням, у владу якого я тебе уявляю». Отже людина має створити себе як індивідуальна особистість і бути творцем свого щастя. Таким чином, концепція відродження будується на спекулятивному і натуралістичному підходах до людини. Вона народжена потребами віри в людину, у свої власні сили, у можливості творення природного вільного життя для себе та для побудови гуманістичного суспільства.

2. Основні антропологічні ідеї Нового часу

З часу Відродження ідея антропоцентризму зосереджується дедалі більше на людині, а чи не з його зв'язку з природним і надприродним. Проте бурхливий розвиток науки XVI-XVIII ст., що змінило картину світу, призвело до переосмислення проблеми людини. Життя і сутність людини нерідко відходили від решти живої і не викликали тих проблем, що бентежать і турбують, які виникли в християнському світогляді в ту епоху, коли в XVI-XVIII ст. успіхи наукового знання знову поставили – вже перед усім людством – питання про колосальні розміри і велич Космосу і нікчемність тієї порошокинки, яку нам представляє наша Земля. Якщо раніше уявлення про короткочасність земного життя, яке у своєму значенні видавалося найбільшим благом, непокоїло уми, то тепер виникає свідомість нікчемності цього життя в холодному та безпристрасному Космосі. Усвідомлення того факту, що Всесвіт не знає ні центру, ні межі, він байдужий до благополуччя і щастя людини, природно, породило трагічне світовідчуття. Така людина у подібній духовній ситуації стає об'єктом уваги Пост-ренесансу та початку Нового часу. Найбільш яскраво ця думка була представлена французьким релігійним мислителем **Б. Паскалем**. Назвавши людину «мислячим очеретом», Паскаль виходив з ідеї нереалізованості, нікчемності людини. Оцінюючи цей погляд на людину, н. Бердяєв наголошував, що людина може пізнавати себе знизу і зверху, зі свого світла, з божественного у собі початку і пізнавати зі своєї темряви, зі стихійно-підсвідомого та демонічного у собі початку. Він може робити це тому, що він подвійна істота,

істота найвищою мірою поляризована, богоподібна і звіроподібна, вільна і рабина, здатна до падіння і піднесення, до високої любові і жертви, до великої жорстокості і безмежного егоїзму. Цю двоїстість Паскаль висловив найкраще: людина – найменша білинка в природі, але все-таки білинка мисляча і моральна. Моральний початок Паскаль вбачав у розумі. Уявлення про двоїстість людської натури підтримувалося і самим розвитком наукового знання (*Г. Галілей*), і філософією. Але філософія цього часу виявила свою найбільшу продуктивність саме у сфері гуманітарного знання, того знання, яке безпосередньо пов'язане з духовною діяльністю людини, її смисложиттєвими проблемами. Новий час – це епоха, яка породила великих мислителів, які намагалися розкрити невичерпні можливості людського духу, сформувавши ідеал незалежної та розумної особистості. Цей час породив культ «автономної людини», здатної тверезо та глибоко оцінювати явища, ідеї, моральні вчинки та їх наслідки. Раціоналізм та критицизм оголошувалися універсальною характеристикою людини, «розумність» розглядалася як універсальний засіб вдосконалення і людини та суспільства.

Біля витоків європейського раціоналізму Нового часу стояв французький мислитель *Рене Декарт* (1596–1650 рр.). Свою філософію Декарт виклав у працях «Міркування про метод» та «Метафізичні міркування», в яких формулює важливі для своєї концепції принципи: методологічний сумнів, необхідний для кожної істинної думки, та мислення як атрибут існування. Проте науковий метод раціоналістичного типу не може бути істинним, якщо не має істинної основи. Можна згадати скептицизм Юма, який відкидав наявність причинно-наслідкового зв'язку між відчуттями та річчю, що їх спричиняє. Отже Декарт мав бути певен, що суб'єкт пізнання, з якого починається весь процес, існує та є істинним. Тому висувавши метод сумніву як провідний, Декарт, як справжній філософ, застосував його до самого суб'єкту. Він дійшов висновку, що відкинувши усі твердження, що викликали сумнів, – про окремі речі, про світ в цілому, про конкретні відчуття (а вони можуть схибити), сумнів не зникає, залишаючись єдиним свідоцтвом думки. Отже думка стає безсумнівним доказом існування людини як суб'єкту, що висловлюється Декартом у відомій фразі: «*Cogito ergo sum*» (Мислю, отже, існую). Буття та думка збіглися, тіло та душа поєдналися у дуалістичному погляді на будову

світу. Таким чином, Декарт дійшов до *дуалізму* в питанні про субстанцію світу, тому що в ній постулюється існування двох субстанцій – матеріальної, яка має протяжність, але не має мислення, та духовної, яка має мислення, проте не має протяжності. Ці дві незалежні одна від одної субстанції, які є продуктом діяльності Бога, поєднуються в людині, яка здатна пізнати і Бога, і створений ним світ. Отже розум може здобути знання про вищі ідеї, навіть більше, – людина як носій розуму має вроджену здатність осягати такі абстрактні поняття, як ідея числа або уявлення про коло, до набуття усякого досвіду та незалежно від нього. Ці ідеї мають вроджений характер, бо належать самій природі розуму.

3. Антропологічні уявлення мислителів епохи Просвітництва. В кінці XVII–XVIII ст.ст. поширюється уявлення про те, що недоліки суспільства мають причиною загальну неосвіченість, отже просвітництво має стати шляхом перебудови соціального устрою на розумних основах. Власне це і було ключовим смислом поняття «просвітництво» – всезагальна доступна безкоштовна світська освіта на основі суто наукового знання про світ. Уся логіка розвитку суспільства та пізнання вела до затвердження цієї ідеї. Отже Просвітництво є широким суспільно-політичним, ідеологічно насиченим рухом, метою якого було вдосконалення людини та суспільства на основі розумного пізнання світу та розвитку науки та техніки. Народившись в Англії в кінці XVII ст., цей рух найбільшого розвитку отримав у Франції XVIII ст., де його було пов'язано із боротьбою «третього стану» за свої соціально-політичні та економічні права. Основними ідеями просвітницької програми були: 1) Розум визнається всемогутньою силою, знатною не лише пізнавати природу, але й перетворювати її на свій розсуд, отже відношення із природою набувають характеру панування та підкорення; 2) Основною сферою діяльності в цей час визнається пізнання, особливо – природниче, і в ході цієї діяльності визнається, що світом керують закони, що відповідають законам людського розуму; 3) Будь-який проект можна втілювати у реальність, а способом реалізації стають виховання та просвітництво, оскільки неосвіченість позбавляє людину свободи; 4) Християнська ідея руху історії до Царства Божого була перетворена на ідею історичного прогресу, в ході якого людина затвердить свої «природні права» (на життя, на свободу, на рівність тощо) та прийде до соціального

ідеалу. Більшість цих ідей було зорієнтовано, перш за все, на самовдосконалення людини, та вони ж стали ідейною базою для революції у Франції, що в подальшому призвело до суттєвих соціально-політичних потрясінь в усій Європі.

Великої уваги просвітителі приділяли обґрунтуванню *матеріалістичної концепції природи*. Особливий внесок тут було зроблено французькими *філософами-матеріалістами*. Ця тема стала однією з центральних у праці *Поля Гольбаха* (1723–1789 рр.) «Система природи», де природа пояснювалася з позицій механіцизму. Подібні ж ідеї поширювалися також і на розуміння людини. У роботі «Людина-машина» *Жульєн Офре де Ламетрі* (1709–1751 рр.) погоджується з основними ідеями Гольбаха щодо матеріального світу, і стверджує, що не лише тварина (як вважав Декарт), але й людина також є подібною до машини, лише із високим розвитком розуму. Проте людину він вивчає як механізм, спираючись на закони механіки, відстоюючи впевненість, що дослідження механіки тіла приведе до розкриття її чуттєвої та розумової діяльності. Таке уявлення органічно відповідало настроям часу, бо більшість вчених вбачала у світі лише механістичну єдність, і людина не була виключенням. Подібні ж ідеї поширювалися також і на розуміння людини. У роботі «Людина-машина» *Жульєн Офре де Ламетрі* (1709–1751 рр.) погоджується з основними ідеями Гольбаха щодо матеріального світу, і стверджує, що не лише тварина (як вважав Декарт), але й людина також є подібною до машини, лише із високим розвитком розуму. Проте людину він вивчає як механізм, спираючись на закони механіки, відстоюючи впевненість, що дослідження механіки тіла приведе до розкриття її чуттєвої та розумової діяльності. Таке уявлення органічно відповідало настроям часу, бо більшість вчених вбачала у світі лише механістичну єдність, і людина не була виключенням, а механістичні погляди в цілому принесли науці багатий матеріал для досліджень.

Високо оцінюючи розум окремої особистості, ідеологи Нового часу і його Просвітництва, що складає його, бачили причину раціональної поведінки індивіда, його розумності в складній і суперечливій «людській природі». Найбільш повно, але з різними акцентами ця природа була представлена в навчаннях французьких (*Ж.-Ж. Руссо*), англійських (*Т. Гоббс*), німецьких (*І. Кант*) просвітителів. Саме в німецькому Просвітництві філософська антропологія поступово оформилася в

самостійну галузь філософської рефлексії, а німецькі філософи розглядали себе як своєрідні місіонери розуму, покликаних відкрити людям очі на їхню власну природу та призначення. Що ж є головним у людській природі? На думку, «всепроникаючий розум» – визначальне якість людини. Але цей висновок приходить у суперечність із об'єктивною реальністю, яка не дає однозначної відповіді на питання про існування меж людського розуму. І тоді вихід шукають у «безпосередньому знанні», у почуттях людини, у її інтуїції і, нарешті, у діалектичному розумі. Іншими словами, так чи інакше, але будь-яке знання приймається за благо, оскільки воно забезпечує історичний оптимізм, що ґрунтується на розумності людини, на переконанні, що в людській природі безліч прекрасних, позитивних задатків. Що стосується пороків, поганих вчинків і пристрастей, то вони переборні. Немає такої сторони людської натури, яку не можна було б ушляхетнити, дотримуючись мірок розуму.

4. Антропологія І. Канта як новий поштовх для розвитку проблеми людини. Антропологія у німецькому ідеалізмі. Біля витоків німецької антропології стоять **Х. Вольф, Г. Лессінг, Г. Гердер, І. Кант** (1724-1804 рр.). Деякі сторони кантівського вчення про людину тут представлені. Найголовніший предмет у світі, до якого можуть бути застосовані пізнання людини, на думку Канта, це сама людина, бо він для себе своя остання мета. Про це він писав 1798 р. у роботі «Антропологія з прагматичної точки зору». Він писав, що знання родових ознак людини як земної істоти, обдарованої розумом, заслуговує на назву «світобачення», незважаючи на те, що людина лише частина земних страждань. Кант спробував систематично викласти вчення про людину – антропологію, що він поділяв на фізіологічну і прагматичну. Фізіологічна антропологія вивчає те, що робить з людини природа, яким вона створена і як розвивається. Прагматичне людинознавство вивчає людину як вільно діючу істоту, намагається зрозуміти, якою вона може стати в результаті власних зусиль, зусиль, що докладаються людиною при вирішенні питань: що являє собою світ, який пізнає людина? чи здатна людина пізнати світ у його конкретній дійсності? в якому відношенні знаходиться людина зі світом, який він пізнає тим чи іншим способом? Зрештою, що цей світ для людини і що людина для світу?

Загальний зміст поставлених Кантом питань про людину у світі можна оцінити так: навколишній світ, що існує в просторі і часі, безсумнівно, є для тебе велика

таємниця, що породжує страх, що змушує тебе пізнавати цей світ, але тут і розгадка твоєї власної істоти. Тільки зрозумівши себе та визнавши свою сутність як розумність, ти почнеш пізнавати світ, відповідати на запитання: що я можу знати? що мені слід робити? На що я можу сподіватися? І навпаки, спіткавши ці питання, легше відповісти на запитання: що є людина? Як творець нової гносеології Кант тонко відчував дихотомію між реальністю та необхідністю, що створювала труднощі для філософської антропології. Вихідний принцип його антропології: «Безперечно, що людина – це зло». Але якщо в реальних умовах насправді він добрий, тоді видимість оманлива, отже, нею можна знехтувати, і тоді не залишиться жодних проблем. У такий спосіб Кант хотів підтримати ідею Просвітництва, особливо французького Просвітництва у особі Ж.-Ж. Руссо про добро як початкову якість людини. Але щоб уникнути необхідності вважати зло лише феноменом, Руссо одночасно постулює і зло як початкову якість людини. Однак якщо існує початкове, реальне зло, значить, воно вічне і незнищене. Отже, людина людині - вовк спочатку і вічно. Із цим Кант не може погодитися. Тому зло – це факт людської недосконалості, робить висновок Кант, намагаючись зберегти вірність постулату добра. Не погодившись із проблемою непереборності зла, Кант висуває іншу гіпотезу: оскільки добро в людині проявляється, воно й має перемогти, інакше все людство буде знищено. Судячи з розгортання Кантом цієї гіпотези, він вважає, що проблему добра і зла також неможливо вирішити однозначно, як неможливо однозначно відповісти на раніше поставлені питання про те, «що таке людина – тварина чи не тварина, машина чи не машина», – залишаючись у рамках поляризації реального та видимого. Цей висновок Канта впливав із поставленого (мабуть, ним першим) і глибоко продуманого ним питання про специфічну природу людського розвитку, про принципову неможливість зведення цього розвитку до природної еволюції життя. Найглибшою основою кантівського розуміння історії людини і людства стало різке розмежування «світу природи» та «світу свободи». Якщо перший підкоряється природній необхідності, то другий перебуває у «веденні розуму», що вважає йому свої закони, вищими з яких є категорія віри і присутній у самій людині усвідомлений «моральний закон».

При цьому віра як умова індивідуального вибору практичної дії псує чистоту морального закону. На цьому Кант наполягає категорично. Якщо віра і має право на існування, то лише як втішний акт для людини, яка вже прийняла рішення або зробила вчинок на свій страх і ризик. Моральний закон є категоричний імператив, що вимагає від практичної людини: «Вчини так, щоб максима твоєї волі могла в той же час мати і силу принципу загального законодавства». Це означає: не перетворюй іншу розумну істоту лише у засіб реалізації своїх партикулярних цілей. У всьому створеному, каже Кант, все, що завгодно і для чого завгодно, може бути використане лише як засіб; тільки людина, а з нею і кожна розумна істота є мета сама по собі. Безсумнівно, що це моральний ідеал, за яким людина може бути щасливою. Але ідеал, якого ніколи не буде досягнуто.

5. Марксистська концепція людини. Марксистська концепція людини – одне з соціологічних напрямів, бачили своєрідність людини над його природної, а його соціальної та історичної сутності і обумовленості. Тварина початок у людині розглядається тут як щось несуттєве, подолане соціальністю. Фактично вони прирівнюють людини до суспільства. Класичним зразком соціологізаторського спрямування у філософській антропології є марксистська концепція людини. Суть її в аргументації самого **К. Маркса** (1818–1883 рр.) має такий вигляд: по-перше, це розуміння суспільства як іманентної умови атрибуту здійснення людської суті. Суспільство і є сама людина у її суспільних відносинах. По-друге, суспільство може бути зрозуміле як зовнішня, незалежна від людини сила. Протистоїть ззовні. По-третє, Маркс розглядає суспільство не як збори складових його членів, але як сукупність зв'язків та відносин цих членів. Ця ідея Маркса про тотожність особистості та суспільства була витлумачена його послідовниками у тому сенсі, що людина – це фактично згорнуте суспільство («людина – носій усіх суспільних відносин»), а суспільство – це людина, що розгорнулася. Але цього висновку передувала розгорнута філософсько-антропологічна ідея про відчуження людини, так чи інакше запозичена у філософській антропології **Г.Ф.В. Гегеля** (відчуження людини представляється їм як суто духовний акт) та **Л. Фейєрбаха** (корінь зла для якого у релігійному відчуженні людини). Фундаментальним для будь-якого відчуження людини, за Марксом, є відчужена праця. Відчужена праця розглядається

Марксом у чотирьох аспектах. По-перше, відчуження людини від природи. Природа є в людини, змушеного працювати задоволення своїх природних потреб, лише засобом праці, а предмети, що створюються у виробництві, – засобами фізичного існування. Вони підкоряють собі людину, вона повністю від них залежить. По-друге, відчуження людини від самого процесу праці, який для нього примусовий. Людина не має вибору: працювати їй чи ні, оскільки не може інакше забезпечити можливість свого існування. Але така праця – це задоволення потреби у праці, лише засіб задоволення будь-яких інших потреб. По-третє, відчуження людини від її «родового життя». Рід людський живе у природі. Сама людина природна істота і всією своєю суттю пов'язана з природою. Цей зв'язок – діяльний контакт, у якому головне – праця: «...виробниче життя є родове життя. Це є життя, яке породжує життя». Але для людини, навпаки, праця – лише засіб для підтримки власного індивідуального життя, а не життя «роду». Людина належить до виробництва та до природи не як вільна людина, а як робітник, тобто відчужено, як до чужого. Це означає, що в людини відібрані і родове життя, і родова сутність. По-четверте, відчуження людини від людини, людей. Робоча людина чужа тому, хто змушує її працювати. Відбирає продукт його праці, панує з нього і керує ним. Філософська ідея відчуженої праці - це фундаментальна філософська основа аналізу глибинних соціальних відносин, що лежать в основі людського суспільства, його законів. Саме відчужена праця рівнозначна існуванню приватної власності, а життя людей за умов приватної власності, за Марксом, спотворює, калічить їх, робить «приватними індивідами», недолюдськими істотами. Негативна філософська оцінка «атомарного індивіда» збігається у Маркса з феєрбахіанською, але надії на суто духовний, моральний переворот для звільнення людини, вважає Феєрбах, Маркс не живить. Перспективи розвитку людини та людства, на його думку, у перетворенні основи основ, у знищенні відчуженої праці. Процес, зворотний відчуженню, – присвоєння людиною своєї людської сутності. Маркс пов'язує цей процес із суспільними перетвореннями, із «загальнолюдською емансипацією», з тим звільненням, яке в своїй основі має знищення відчуженої праці. Це означає, що людина почне «виробляти як людина», тобто не підневільно, не заради шматка хліба, грошей, ринку, держави тощо. І це, своєю чергою, означає, що найважливіше у людині –

його «родова сутність» – отримає вільний розвиток, праця перетвориться на засіб саморозвитку людини.

Характеристика «присвоєння» людиною власної сутності розглядається Марксом за тими самими параметрами, як і процес відчуження: а) присвоєння предмета праці та її результатам; б) щодо звільнення самої діяльності; в) з присвоєння людиною праці загальної «родової сутності»; г) щодо гармонізації відносин людини з людиною, «Я» та «Ти» у самій діяльності. Отже, знищення відчуження, перетворення праці у вільну самореалізацію людини означають повну зміну і людини, та її ставлення до природи та інших людей. Це, безсумнівно, грандіозна з гуманістичного пафосу ідея людини, яка живе в гармонії з природою. Внутрішня природа самої людини також перетворюється: замість відчужених, які прагнуть лише задоволення матеріальних («тваринних») потреб людей з'являється людина, саме природний розвиток якого є гармонійний результат усієї історії людського суспільства. Універсально розвинений, що живе в єдності та гармонії із зовнішньою та внутрішньою природою людини – такий ідеальний філософський «образ», видимий Марксом як «ядро» комуністичного ідеалу. Маркс називає його «закінченим натуралізмом» чи «закінченим гуманізмом». Саме така людина має стати суб'єктом історії. У цьому принципово новаторське марксистське пояснення чинних причин соціального прогресу. Людина як суб'єкт історії - це соціальний тип людини, наділений певними соціальними характеристиками: по-перше, належністю до певної сфери діяльності з фіксованими традиціями, цінностями тощо, тобто належність до соціального типу, що базується на суспільному розподілі праці. По-друге, люди займають також фіксоване соціальне місце у групах – класах, розділених щодо їхнього ставлення до власності. Класові характеристики індивідів суттєво визначають їх особистісні риси, їхній спосіб життя. Певною мірою вони усереднюють, типізують індивідів та його відносини між собою. Нарешті, люди підпорядковані національно-культурним умовам, які визначають, але й обмежують індивідів. Таким чином, замість колишньої, абстрактної людини та її сутнісних сил у Маркса складається конкретне, що ґрунтується на вивченні об'єктивної природної та соціальної реальності знання про людину. Звідси проблема філософського плану осмислення людини ставиться інакше, а саме: чим у реальності може і має бути

свобода для таких індивідів? Як і якими шляхами можливо і має добиватися людині звільнення? Якою ж людина має прагнути стати сама? Відповіді на ці питання Маркс переклав, на жаль, із науково-філософського аналізу до соціально-політичного.

Отже, Новий час, підготовлений Ренесансом, одухотворений пафосом історизму, що розглядає рух людини до досконалості як неминучий закон соціальної динаміки, позначив ряд найважливіших віх на шляху пошуків і людської індивідуальності, і її соціальної сутності. Ці пошуки підводили гуманітарне знання формування філософської антропології як самостійної галузі знання.

6. Антропологічна філософія С. К'єркегора, людина як вихідна точка мислення.

Паралельно з раціоналізмом німецької класичної філософії починає розвиватися *некласична ірраціоналістична* філософія, яка суттєво обмежила роль розуму в процесі пізнання світу і визнавала буття алогічним. Вже Кант показав певну обмеженість розуму, та навіть виявив у ньому наявність протиріч, які неможливо вирішити. Основою світорозуміння ірраціоналізм вважає щось недоступне розуму, стверджуючи, що саме буття має алогічний характер. **А. Шопенгауер** думав, що людиною рухає зовсім не розум, а воля (воля до життя), причому ця воля має космічний характер, її сутністю є конфлікт, біль, страждання. Щоб уникнути постійного страждання, необхідно придушити волю життя.

Незалежно від Шопенгауєру ще одну лінію ірраціоналістичної філософії створив оригінальний датський філософ **Серен К'єркегор** (1813–1855 рр.). Він відкидає раціоналістичний, об'єктивних шлях пізнання людини, оскільки вважав, що така позиція «надособиста» і заперечує свободу, знімає особисту відповідальність, позбавляє людину можливості ставитися до оточуючого світу і самого себе з погляду етичного вибору. Тільки індивідуальний вибір, що впливає з глибин нашого Я, при повній незалежності від природних і суспільних зв'язків, створює достовірне особистісне буття людини. Отже К'єркегор створює поняття *екзистенції*, яка є наявним індивідуальним буття людини, що його принципово неможливо вивчити раціонально або науково, його можна лише пережити, відчувати. Прямуючи шляхом вивчення екзистенції, К'єркегор запропонував такий метод пізнання, як «рівні дослідження людини». На естетичному рівні людина звернена до

зовнішнього світу, занурена у світ відчуттів (символ – Дон Жуан). Вона прагне випробувати всі види насолоди – від чуттєвого до високоінтелектуального (музика, театр, жінки). Наступний рівень – етичний, який демонструє свободу людини від гри відчуттів і добровільне підпорядкування етичному обов'язку. Людина обирає себе як етичну істоту, що знає відмінність між добром і злом, усвідомлює себе гріховною і свідомо вступає на етичний шлях (символ – Сократ; законний шлюб). На релігійному рівні людина вдається до спілкування з божеством, абсолютотом, коли знімаються усі сумніви та коливання. У 1843 р. вийшов твір К'єркегора «Або-або», в якому він стверджував, що для людини важливо знайти істину, в ім'я якої вона житиме і готова померти. Вищим духовним обґрунтуванням і виправданням людського буття є, на думку К'єркегора, несвідома віра в Бога. Зразком для демонстрації правильності цієї тези у його найвідомішій роботі «Страх та тремтіння» філософом було наведено біблійного Авраама, готового за велінням Божим принести в жертву свого єдиного сина Ісаака. Утверджуючи роль віри, К'єркегор фактично говорить: чим менше людина мислить, тим більше існує. До усвідомлення релігійного значення своєї особи людину може привести тільки абсолютний відчай – іншого шляху до Бога не існує. Головною ознакою досягнення «достовірності» буття виступає страх, що виражає глибинну ситуацію «людина в світі» і встановлює початкову характеристику особи. Невипадково К'єркегор вважається мислителем, який започаткував *екзистенціалізм* як філософське вчення.

7. Надлюдина Ніцше.

Ф. Ніцше був натхненний ідеями Шопенгауера, проте він став самостійним видатним мислителем. Основою філософії Ніцше є глибока критика західної цивілізації та культури. Критика стосувалася, перш за все, християнської культури, яка зробила людину слабкою і безвідповідальною, тому Ніцше оголосив про смерть Бога і про прихід надлюдини. Помер, однак, не Ісус з Назарету, який спростовував звичаї, а штучно вирощений європейською цивілізацією ідол, що діє за правилами її моралі і права. На зміну такому Богові повинні прийти сильні та вільні особистості, надлюди, які, по суті, є поміркованими людьми, здатними панувати над собою, які можуть створювати нові цінності та нести відповідь у повній мірі. Надлюдина спирається на саме життя, вона нікого не засуджує і не карає, але й сама не має

приводів каятися, тому що не вчиняє злочинів. Фактично Ніцше у такий спосіб веде пошук гідності людини. Саме ці ідеї зробили Ніцше одним із найвпливовіших мислителів не лише 19 століття, а й усієї європейської філософії.

Некласична філософська думка у питанні про людину повною мірою починається з філософії Ніцше, особливо з його ідеї надлюдини. Вона є відповіддю деградацію людей у межах сучасної цивілізації. Сам Ніцше не визначив остаточно, ким була його надлюдина. Ніцше комбінує біологічні метафори (дарвінівську формулу еволюції) з «аполонічними» та у формулах «знання-влада», «культурна політика», «влада мистецтва» знаходить їх синтез. Нарешті, у фрагментах «Волі до влади» надлюдина є помірною істотою, що цілком володіє своїми пристрастями, управляє своєю поведінкою, що розумно планує своє життя. Воля до влади тут реалізується як мистецтво життя, в якому людина вчиться керувати самим собою.

Хто ж він – надлюдина? Ніцше вважав, що кожен розумітиме це по-своєму, читаючи «Заратустру». Поняття надлюдини виникає, в першу чергу, як результат роздумів про самоформування і самовиховання, результат пошуку закону, на основі якого формується в молодій душі уявлення про себе. Суть його у дотриманні зразків. Виховання – це не просто багатознання, а наслідування великих людей минулого. Тільки таким шляхом, наслідуючи їх, можна досягти вершин. Справжня самість не всередині, а поза , вона не людська, а надлюдська. Тобто йдеться про культурну роботу над собою, про пластику душі, яка має бути піддана суворій самодисципліні, завдяки якій людина зможе панувати передусім над собою. Стати паном над собою означало не бути підлеглим певним моральним нормам, а самому керувати ними. Вони лише інструменти, і важливо навчитися користуватися ними для реалізації вищих цілей. Тобто йдеться про самовиховання, культурний атлетизм. Щоправда, у «Заратустрі» це набуває біологічного тону, оскільки людина виявляється перехідною істотою, що рухається від мавпи до надлюдини. Причому перетворенню піддається як мозок, а й тіло людини.

Взагалі всякі міркування про надлюдину безцільні без ніцшеанської критики західної цивілізації, яка спочиває на потужному фундаменті його тези про смерть Бога та ідею переоцінки цінностей. Тільки в цьому контексті явище надлюдини набуває дійсного змісту.

Ніцше намагається осмислити зростання цивілізованості у всій її складності. Він показує, що такі поняття, як «добро», «подяка», «співчуття» мали у давнину специфічне значення, а сучасна моральність зросла ґрунті панівних пологів і каст, і вона постійно піддається інфляції. Тому Ніцше пропонує вивчати тілесні, реальні прояви високих ідеалів: добродушність, привітність, сердечна ввічливість є чимось іншим, як безперервним проявом людяності. Саме вони, а не проголошення принципів співчуття та гуманності, свідчать про подолання егоїстичного інстинкту у культурі. Це також пов'язано з критикою християнської моралі, статичною та невиправданою, що формує форму влади слабких над сильними. Найбільш ґрунтовно її було викладено у творі «Антихрист. Прокляття християнству», де філософ проголосив нечуване раніше – «Бог помер!». Проте Ніцше не проти Христа, навпаки, він називає його «найблагороднішою людиною», але при цьому наполягає на тому, що існуюче християнство суттєво відрізняється від того, до чого прагнув його засновник. Філософ вважає, що Ісус був першим і останнім християнином, і разом з Христом на хресті померло і його Євангеліє («блага звістка»). Християнська традиція перетворила людину на слабку безвідповідальну істоту, яка завжди потребує захисту та прощення Бога, навіть не потурбувавшись відмовитися від гріху та перебирання на себе відповідальності за свої вчинки. Саме такий Бог помер – метафізичний Бог, штучний ідол, який перестав бути «захисником» людини, хай яких злочинів вона не наробила. Отже «надлюдина» прийде на зміну такому Богу, створить свою систему цінностей і стане новим провідником людей. По суті, надлюдина є сильною, вільною особистістю, яка є помірною людиною, яка здатна володіти собою, яка може утворювати нові цінності та у повній мірі нести відповідальність за них. Отже надлюдина спирається на саме життя, нікого не засуджує і не карає та й сама не має приводів каятися, бо не скоює злочинів. Фактично Ніцше знаходиться у пошуку гідності людини.

8. Психологія як новий філософський погляд на людину.

Наприкінці XIX – початку XX століття сформувався особливий напрямок у філософії, який перевернув уявлення про людину та суспільство. Засновником *психології* став **З. Фрейд**. У 1920 році вийшла його знаменита робота «Я і Воно», в якій стверджувалося, що психіка людини багатопланова, і що поведінка людини

більшою мірою обумовлено несвідомим шаром, що практично не піддається контролю свідомості. Відповідно до Фрейду психіка людини складається з базового шару (Воно), «видимого» шару (Я, свідомість) та контролюючого шару (Над-Я). Несвідоме включає інстинкти людини, комплекси, страхи, які не можуть бути реалізовані, а витісняються назад, у несвідоме, породжуючи, таким чином, конфлікт людини з самим собою. «Я» намагається реалізувати бажання людини, але це не завжди можливо через тиск, який чинить на «Я» «Над-Я», що включає переважно соціально зумовлені норми та правила поведінки. Розробивши подібну схему психіки людини, вивчивши величезну кількість випадків психічних відхилень, Фрейд дійшов висновку, що європейська культура є продуктом постійної заборони (табу) на реалізацію більшості інстинктів людини, перш за все сексуальної та агресії. Все, що відбувається в житті окремої людини та культури в цілому, обумовлено конфліктом усередині кожного носія європейської культури та призводить до соціальних вибухів, світових війн тощо.

Проте очевидний пансексуалізм Фрейда не всім був до вподоби, тому вже під час свого формування фрейдизм було піддано критиці з боку психологів, соціологів та філософів, навіть його найближчих учнів. Ця критика привела до появи *неофрейдизму* в особі **Карла Густава Юнга** (1875–1961 рр.) та **Альфреда Адлера** (1870–1937 рр.). Вони відкинули пансексуалізм та розуміння природи Воно у суто сексуальному значенні. Несвідомий шар психіки керується не лише біологічними потягами, але й впливам соціального середовища, отже сексуальна поведінка людини відрізняється від сексуальної поведінки тварин. Наприклад, Юнг розумів лібідо як психічну енергію взагалі, не лише як сексуальну, а також стверджує, що існують інші стимули поведінки, окрім сексуального, – агресія, прагнення до реалізації своїх творчих здібностей, прагнення до заможності, успіху, до особистісного блага або блага якоїсь соціальної групи тощо. Деякі з них суспільство визнає, інші відкидає, частина з них можуть мати сексуальне підґрунтя, але не все тлумачиться через сексуальну сферу. Крім того, неофрейдисти відкинули твердження, що Я та Воно завжди знаходяться у конфлікті, це спостерігається часто у хворих невротиків, а от в здоровій людини усі три рівня психіки можуть співіснувати досить гармонійно. Згодом Юнг розробив концепцію про колективне

безсвідоме (несвідоме): він визначив у Воно два шари, верхній був індивідуальним несвідомим (як у Фрейда), а нижчий, глибинний отримав назву «колективне несвідоме», яке було спільним у різних людей. Юнг виявив однакові образи та уявлення, які мимоволі з'являлися у давній міфології, у сновидіннях здорової людини та у фантазії душевно хворого. Ці схожі образи він назвав «архетипами колективного несвідомого», вони принципово не піддаються науковому аналізу, проте здатні впливати на свідомість, руйнуючи раціональне, логічне мислення.

Отже Фрейд та його послідовники значно змінили уявлення на людину та суспільство, суттєво вплинули на розвиток філософії та науки, значною мірою підготували становлення сучасного світосприйняття.

Тема 3. Філософська антропологія ХХ століття. Німецька школа антропології.

1. «Антропологічний поворот» у філософії ХХ століття, його соціокультурні та історичні передумови. Вплив «філософії життя», феноменології, екзистенціалізму, психоаналізу та відкриттів у сфері науки на формування нового уявлення про людину. М. Шелер: «Положення людини у космосі».
2. Основні філософсько-антропологічні концепти: відкритість світу, ексцентричність, «дефектність» людини. Еволюція ідей Шелера.
3. Продовження та інтерпретація антропології Шелера. Г. Плеснер: «Ступені органічного та людина». Проблема взаємодії організму та середовища існування.
4. Біоантропологічні ідеї А. Гелена. Людина як неспеціалізована істота. Плюралістична етика Гелена.

1. Антропологічний поворот у ХХ столітті. Філософська антропологія Шелера. ХХ століття відзначено небувалим інтересом до проблеми людини, причому цей інтерес підігрівався самим перебігом історії, подіями, які неодноразово ставили під питання не лише розумність людини, а й саме її існування. Філософія людини в цей час і до сьогодні відзначена ірраціоналізмом, відомим суб'єктивізмом та проблематичністю існування людини в системі світобудови. Ірраціоналізм людини, що зародився як свого роду передчуття у філософії Шопенгауера та Ніцше, був підтверджений не лише ходом розвитку наукових знань (наприклад, у концепціях Фрейда та його послідовників), а й діяльністю людини, яка привела і її, і світ на межу існування, що саме собою заперечує розумність людської істоти.

У 1920-1930 рр. ХХ століття відбувається синтез методів феноменології, ідей "філософії життя", великого об'єму даних природничих наук, внаслідок чого з'являються концепції найбільших антропологів – М. Шелер, Г. Плеснера та К. Левіта. Їхні антропологічні погляди були розвинені надалі Дж. Мідом, Ж.-П. Сартром, О. Портманом, Е. Касирером, А. Геленом.

Піонером антропологічного повороту по праву вважають Шелера. Ситуацію ХХ століття Шелер дуже ємно висловив у своєму знаменитому твердженні: «Людина сьогодні не знає, що вона є, але вона знає, що вона цього не знає». Людина повинна сама усвідомити своє призначення у світі, і вона може стати як вище тварини, так нижче її. Світ людини тому й сповнений протиріч, що вона не схожа на жорстке, але гармонійне царство тварин. Наш світ заснований на людській автономності та самодостатності, тому він схильний до самопіднесення. Робота Шелера «Місце людини в космосі» стверджує двозначність поняття людина,

оскільки воно позначає істоту, що вінчає тваринний світ (прямохідне, що має великий обсяг мозку), але й щось протилежне – істота, наділена розумом і здатна говорити. При цьому Шелер не заперечує природний початок, він розглядає його як ступінь духу. Таким чином, людина поєднує в собі всі шаблі життя, в ньому природа приходить до концентрованої єдності свого буття.

Практично Шелер вибудовує таку собі схему еволюції духу: спочатку рослинний порив (прагнення рослин до світла); згодом інстинкт, який як специфічна форма поведінки тварини є вродженим; далі – асоціативна пам'ять та умовний рефлекс (Павлов). Шелер визнає наявність інтелекту у вищих тварин, але, зрештою, те, що робить людину людиною, є принцип, протилежний до всього життя взагалі. Шелер називає таким принципом дух, розуміючи під ним екзистенційну незалежність від органічного, свободу, відчуженість від примусу та тиску, від життя. Дух робить людину відкритим для світу, вона визначена буттям.

Людиною є така істота, яка здатна сказати «ні» своїм інстинктам і зосередити увагу не на предметі, а на його сутності. У тварин є практичний інтелект, але вони здатні до рефлексії. Слабкість і неповноцінність людини не бракує, а найважливіша умова її виживання, що стала основою культури. Центром особистості Шелер називає дух, здатний спрямувати волю здійснення тих чи інших вчинків. Завдяки духу людина підноситься до божественних цінностей і таким чином вперше стає людиною, облагороджуючи дійсність, прагнучі краси тіла і доброти серця. Антропологія Шелера, таким чином, виходить із нетрадиційного розуміння суті філософствування як співучасті та співробітництва людини з буттям, яке полягає у виконанні найвищих цінностей. Людина Шелера – не свавільна істота, що ставить понад усе свої потреби та інтереси, а така єдина у Всесвіті сутність, завдяки якій світ знаходить свою самосвідомість.

Антропологічні вчення сучасної філософії формуються на початку ХХ століття, під час драматичних подій історії. Війни, соціальні та політичні перетворення, наслідки науково-технічної революції посилили філософський інтерес до проблем людського існування. Предметом філософії стверджується не буття саме собою, а розкриття сенсу буття. Філософські вчення звертаються не до сфери об'єктивно-наукового, а до чистої суб'єктивності як діючої першооснови будь-якої

об'єктивності. Людина починає розумітися як справжня глобальна першооснова будь-якого іншого буття. Особливу роль у цьому процесі відіграв *М. Шелер* (1874-1928 рр.).

2. М. Шелер та «антропологічний поворот» у філософії

Назва філософської антропології як самостійної дисципліни, її велику програму, визначення предмета М. Шелер дав у роботі «Людина та історія» у 1926 р. Він визначає філософську антропологію як основну науку про сутність людини, про її фізичне, психічне і духовне засади у світі, про сили, які їм рухають. Це наука про закони біологічного, психічного, духовно-історичного та соціального розвитку людини, що розглядає проблему душі та тіла. Така філософська антропологія здатна дати філософські основи, встановити цілі дослідження наук, предметом яких є людина: природних, медичних, історичних, соціальних, психологічних тощо. Шелер переконаний, що мова, ідеї, інструменти, держава, мистецтво, наука, історія – все, що становить життя та діяльність людини, пов'язане зі специфікою структури людського буття. Навіть причини воєн кореняться в природному біологічному процесі, оскільки для всього живого характерне прагнення піднесення, зростання, розгортання. Ідеї Шелера дозволяють переглянути процес розвитку світової культури знову як єдиний потік руху людства до свого «Абсолютного центру», до пізнання самого себе, свого серця.

Центральною проблемою усієї філософії Шелера є проблема людської особистості, її духовної природи. Криза життя ХХ століття обумовлений насамперед кризою особистості. Нестійкість людського буття викликана відсутністю справжнього вчення про людину, тому головним предметом філософської антропології є відповідь на запитання: що є людина і яке метафізичне місце вона посідає у загальній сукупності буття, миру та Бога? Шелер був переконаний, що розглядати людину з суто біологічної точки зору не можна. Не розкриє специфіку людської природи та психологія, що науково трактує духовність людини. Не є визначальною характеристикою людини та інтелект, оскільки ним володіють і тварини. Визначальним принципом вчення Шелера є принцип богоподібності людини, тому природознавство, а «знання порятунку», тобто. знання сходження людини до Бога можуть змінити дійсність. У антропологічній філософії Шелера

істотне становище займає його теорія пізнання, за якою не наукове знання дає людині уявлення про світ, а «інтенціональне почуття». Йдеться про емоційно-діяльне та метафізично-споглядальне способи пізнання світу. Перший спосіб означає, що відчуття задоволення і незадоволення є провідниками у світ, тобто. почуття та любов мають переваги перед пізнанням. Усі духовні сутності: надія і страх, любов і ненависть – недоступні розуму, їх можна пізнати лише почуттям. Тільки «логіка серця», кохання здатні відкрити суб'єкту абсолютне царство сутностей. Другий спосіб пізнання вічної сутності речей складає рівні метафізичного мислення шляхом їхнього безпосереднього споглядання, у процесі якого суб'єкт відволікається від інстинктивного ставлення до речей і від дійсного існування їх самих. Обидва способи пізнання, за Шелером, підпорядковані третьому – «рятуючого знання». Це найдосконаліший і найвищий спосіб пізнання, оскільки доступний лише людині, що молиться і шукає Бога, тобто. що володіє релігійним мисленням. Йдеться не просто про суб'єктивний акт побожності. Людина є істотою, призначеною для трансцендування, виходу за межі самого себе та життя взагалі. Пошуки Бога дають людині можливість подолати свою природність, піднятися над нею. Тільки в такому разі людина розуміється як особистість.

Шелер протиставляє природну людину «історичній» людині, причетній до божественного початку. Відмінність людини від тваринного стану полягає у формі поведінки, даної природою, а піднесенні людини до участі у надприродному царстві бога. Крім біологічних є духовні дії людини, що виводять її за межі тварин потреб, коли людина може трансцендентувати саму себе, стаючи богоподібною. Але людиноподібна істота стає людиною лише тоді, коли бог подарує їй свою ласку. Таким чином, антропологічна філософія Шелера носить теїстичний характер, оскільки головними характеристиками людини є її спрямованість до бога та залежність від його втручання.

Сутнісна різниця між людиною і твариною у філософії М. Шелера

Ідея відхилення людини від усіх форм природного життя та його особливе місце в Космосі відображена в роботі Шелера «Місце людини в Космосі». Філософ розуміє тотожність біологічної природи людини і тварини: «Людина була тварина, є тварина і вічно буде твариною». Але божественно-духовна сутність людини

дозволяє стати людиноподібною твариною людиною внаслідок Божої милості. У чому полягає відмінність людини від тварини? Для відповіді це питання Шелер розглядає людини як із форм природного життя. Вся сфера живого має багатоступінчасту організацію. Як перший щабель Шелер виділяє чуттєвий порив - якась анонімна чиста спрямованість зовні, рух органічного тіла від себе убік, до чогось невизначеного. Чуттєвий порив – це несвідома потреба, сутність рослинного життя, що пронизує всі органічні форми, зокрема людини. Найпростіші відчуття людини не просто реакція на зовнішнє роздратування, а початковий рух назовні. Немає жодного чуттєвого акту, навіть найпростішого сприйняття та уявлення, за якими не ховався б чуттєвий порив. Значить, у всякого живого є відчуття себе, певний настрій, тобто вся жива матерія одушевлена. Відповідно, і людська духовність є виразом несвідомо одухотвореної основи світу. Наступний за чуттєвим поривом ступінь органічного буття – інстинкт, що виражається у доцільних, корисних для живої істоти діях. В інстинктах чуттєві пориви як би спеціалізуються і набувають форми доцільних дій людської істоти.

Наступна форма життєвого пориву – поведінка, яка визначається звичкою. У ній виявляє себе асоціативна пам'ять – здатність живої істоти, необхідна для орієнтування і дії змінних обставин. Основою асоціативної пам'яті Шелер вважав умовний рефлекс, поняття якого сформулював І.П. Павлов. Більш високим щаблем природного світу є практичний інтелект, що дозволяє здійснювати вибір і віддавати перевагу благам, речам та певним представникам свого біологічного виду. Будь-яке живе істота інтелектуально, якщо виконує диктовану інстинктами завдання. У мавп, наприклад, можна спостерігати найпростіші форми інтелектуальної діяльності. У сфері інтелекту відмінність людини від тварини має не якісний, а кількісний характер. «Між розумним шимпанзе і Едісон існує одна велика відмінність, але тільки в ступені розвитку». Крім інтелектуальної діяльності сутність людини визначає її здатність робити вибір. Це якість, що робить людину людиною, не можна набуті, розширюючи інтелектуальні здібності. Принцип, який робить людину людиною, не є новим ступенем життя і не зводиться до простої еволюції життя. Якщо він «зводимо до чогось, то до вищої основи речей, тієї самої основи, однієї з великих форм, прояви якої і є саме життя». Цю справжню сутність людини Шелер

називає словом «дух». Поняття «дух» близьке до поняття «розум», але є більш ємним, оскільки має на увазі не лише здатність людини мислити, а й уміння споглядати абсолютні вічні сутності та цінності. Дух здатний пізнавати предмети світу в їхньому власному бутті не в прагматичних цілях, а заради самих речей. Невипадково Шелер називав цей основний акт людського духу «люблячим спогляданням сутностей». Зміст «духу», завдяки якому осягають «абсолют», «логос», походить через слово, що походить від Бога. Слово є основним засобом пізнання індивіда. Тому людина перебуває у суворій залежності від Бога, який у божественному акті любові дозволяє йому любляче споглядання. Наступною характеристикою духу є його об'єктивність, оскільки він здатний неупереджено ставитися до світу, предметів, їх об'єктивної суті. Об'єктивність духу, за Шелером, це вроджена схильність, любовне ставлення до речей. Крім того, поняття «дух» включає такі прояви людини, як доброта, любов, каяття, здивування, розпач та ін. Центром цих проявів людини є людська особистість, в якій дух виявляє себе.

Суттєвою відмінністю людини від тварини є, за Шелером, можливість становлення людини завдяки духу та відкритості світу. Людина, на відміну тварини, здатний відокремити, дистанціювати від себе середовище, світ загалом. Тварина не здатна зробити середовище своїм предметом, оскільки живе своїм середовищем, яке, подібно до равлика, несе на собі як свій будинок. Таким чином, людина, за Шелером, є духовною істотою, яка до свого життя може ставитися аскетично, пригнічуючи власні інстинктивні спонукання. Тварина завжди каже «так», сприймаючи дійсну подію так, як вона є, навіть відчуваючи огиду до неї. Людина як духовна істота здатна сказати «ні». Він «аскет життя», «великий протестант», він істота, яка не є світом, але має світ. «Людина може надбудувати над світом свого сприйняття ідеальне царство думок, а, з іншого боку, саме завдяки цьому все більшою мірою доставляти духу, що живе в ньому, дрімаючи в витіснених потягах енергію, тобто. може сублімувати енергію своїх потягів у духовну діяльність». Тварина дає пряму відповідь на вплив довкілля, у людини відповідь затримується. Людина здатна відмовитися навіть від самої себе, власної дійсності, накласти на себе руки у разі потреби. Це можливо завдяки силі духу, якою володіє лише людина. Духовна творчість не пов'язана з конкретною людською діяльністю, вона

знаходиться за межами реально людської діяльності . Тому культура не пов'язується Шелером з історичним суспільним розвитком, вона штучно автономно саморозвивається, будучи проявом духовної активності людини. Центром, з якого людина здійснює пізнання, опредмечиває світ, своє тіло та душу, є дух. Він виникає з метафізичних основ буття, тому не просто протилежний до життя, але він щось інше, ніж сам світ. Тільки у потойбічній для реального світу сфері можливе його поєднання з тілом та душею людини. Можна зробити висновок, що людина в розумінні Шелера трактується ідеалістично, тому що людина представлена у своїй залежності від загальних сутностей та цінностей. Свобода людини обмежена, т.к. свою справжню людяність він може утвердити тільки в царстві об'єктивних цінностей, що знаходиться за межами історичної дійсності.

Людина як «духовне буття» у вченні М.А. Шелера

Дух та інстинктивні пориви – це два основні початки, що живуть у людині та світі загалом. Дух спрямовує пориви, надає їм певних форм. Але творча сила походить саме з цих інстинктивних вітальних поривів, тому в людині постійно відбувається протиборство духу та життєвого пориву. Нижчі вітальні верстви природи наділені справжньою силою, і людина у своєму розвитку позбавляється духовного змісту. І тим не менше, духовний початок з його абсолютними цінностями є головним принципом, що пояснює сутність людини. Наприклад, тільки людина здатна досягнути кохання як надчуттєвий акт духу, а не як емоційний стан, бажання, потреба. Любов як акт духу не залежить від жодних законів, нею не можна керувати, не маючи меж, любов зростає, охоплюючи собою друзів і ворогів, шляхетних і підлих. Тільки людина здатна розділити провину іншого, запитавши себе: «А була б ця людина зла, якби я любив її достатньою мірою?» У реальній історії відносини «життєвого пориву» і «духу» складаються, за Шелером, в такий спосіб. «Дух» створює весь реальний зміст культури (ідеї, цінності, що становлять людське надбання), але в нього не вистачає сил для її здійснення у реальній історичній дійсності. «Дух» потужний у царстві ідей, але слабкий у царстві дійсності. Чим чистішими ідеї, тим менше вони впливають на світову історію. У світі панують інстинкти самозбереження, розмноження і т.д. Тільки там, де ідеї поєднуються з інстинктивними устремліннями, вони здатні реалізуватися. Отже,

основне завдання людства – досягнення гармонії «духу» та «життєвого пориву» за визначальної ролі духовного початку. Мета людського життя не є досягнення матеріальних благ, душевного комфорту, а причетність до становлення ідеї бога. Людина одночасно і образ бога і мирська істота, і завданням життя є піднесення до божественного. Це можливо за допомогою праці, що цивілізує людину, та освіти, яку Шелер бачить не просто як накопичення знань, але виховання в особистості кохання, святості, милості тощо. Завдяки вихованню почуттів утворюється моральна єдність, спільність, людська історія показує, що можливо. Шелер говорить про війну, коли виявилася спільна особистість поряд з індивідуальні і люди зрозуміли, що світ є неподільним цілим. Шелер створює ідеальний образ «вселюдини», в якому втілено цю єдність. «Вселюдина» має великі протиріччя: вона неприборкано чутлива і високо духовна. Він прагне втілити в собі гармонійну єдність двох протилежних світових засад. Образ людини майбутнього вказує напрямок, у якому слід удосконалюватися реальній людині. На переконання Шелера, на шляху самовдосконалення одночасно здійснюються людина і Бог, оскільки людина є єдиним місцем становлення власне божественного.

Таким чином, Шелер сформулював загальну програму філософської антропології та висунув тему людини та тварини. Шелер визначив три сутнісні властивості людини: 1. Життя, що об'єднує людини з іншим органічним світом. 2. Дух. 3. Особистість як єдина форма існування духу. В результаті своїх роздумів Шелер дійшов висновку, що людина є автономним та вільним творцем свого власного буття та культурних форм.

3. Г. Плеснер: «Ступені органічного і людина»

певну співзвучність ідеям М. Шелера, ми знаходимо в антропологічній концепції Г. Плеснера, а саме в ідеалістичній основі філософствування. М. Шелера і Г. Плеснера називають способом укоріненості людини у бутті тіло, на тлі якого «вона виявляється у світі». На відміну від розуміння тілесності М. Шелером, Г. Плеснер дещо дистанціюється від його розуміння і розрізняє фізичну тілесність (Körper), живе тіло (Leib) та організм (Organismus). Жива істота, згідно із Г. Плеснером, дана собі як внутрішній світ «світ в живій плоті» («im» Leib) і таким чином, вважає антрополог, що поняття «зовнішній» не можна застосовувати до світу

тілесності, оскільки цей термін характеризує навколишній світ. Отже, можемо розуміти це твердження в контексті розрізнення людини і тварини Г. Плеснера так, що людина володіє тілом, а тварина – організмом. Людське тіло пронизане духовною субстанцією і таким чином філософ заперечує дуалістичну природу людини, яка набула своєї актуалізації у філософії Декарта. Згідно Г. Плеснера ексцентрична позиція людини вказує на реальний зв'язок тілесного і духовного, природного і особистісного начал в людині та виступає способом подолання дуалізму тіла і душі, який бере свій виток з певного періоду розвитку класичної філософії. Г. Плеснер наголошує, що самобуття людини першопочатково є роздвоєним, тому що воно ексцентричне, « ... так що ніхто не знає про себе самого, чи він ще той, хто плаче і сміється, думає і приймає рішення, чи це вже самість, що відколюється від нього, інший-в-ньому, його відображення і, можливо його повна протилежність», але воно лише вказує на двоаспектність людського буття, на місце тілесного та духовного начал в бутті людини, які ніяким чином не передбачається ототожнення або різке відмежовування одне від одного. Антрополог розуміє трагічність існування людини у світі, загрозу розколотості єдиного душевного простору на духовне і тілесне начало, отже, якщо Р. Декарт легко припускав дуалізм сутнісних начал буття людини – тіла і душі, то Г. Плеснер категорично намагається перебороти цей дуалізм і таким чином допомогти людині вистояти, вижити у чужому їй світі.

На думку Г. Плеснера людина відрізняється від рослинного та тваринного світу завдяки тому, що має особистісний «екс-центр». Ексцентрична позиція людини є реальним способом людської поведінки, в якій проявляється дійсний зв'язок тілесного і духовного. Цю позицію людини антрополог називає «Я», з допомогою якого вона пізнає світ речей та власне тіло і душу. «У якості Я, яке осягає себе у цілковитому повороті до себе, почуває і усвідомлює себе, – пише антрополог, – спостерігає своє хотіння, мислення, потяг, відчуття (а також спостерігає результат свого спостереження), людина залишається зв'язаною в тут-і-зараз, у центрі тотальної конвергенції навколишнього середовища та власної плоті. Так вона безпосередньо живе у здійсненні всього того, що вона схоплює, як духовне життя у внутрішньому полі в силу необ'єктивної природи свого Я».

Позиція Г. Плеснера солідарна з думкою М. Шелера щодо того, що людина, на відміну від тварини, наділена здатністю осягати «власне так-буття предметів». Таким чином людина М. Шелера – це істота, яка перевершує себе і світ. Людина володіє такими унікальними формами відношення до світу як іронія і гумор. Так буття людини Г. Плеснера, «ексцентричне, вона не може порвати центричність, але водночас виходить поза його межі. Ексцентричність є характерною для людини формою фронтальної поставленості у відношенні до навколишнього середовища. Філософ звертає нашу увагу на те, що людина наділена духовною сутністю, усвідомлення нею своєї власної сутності допомагає їй здобути свободу і завдяки цьому спроможна втратити властиву тваринам замкнутість.

На думку Г. Плеснера не можливо прийти до остаточного вирішення і прийняття сутності людини, та надання феномену «людини» чіткої дефініції, оскільки це спричиняє світоглядну культурну кризу. Антрополог прекрасно розумів, що класичні пошуки ідеалу обмежували сутність людини ансамблем її сутнісних сил, а саме рівнодіючої природного та соціального. Філософ розуміє обмеженість метафізичного мовного дискурсу, який описує «центр людини» параметрами субстанційного буття і таким чином жива людина губиться, «втрачається» і саме тому він намагається переорієнтувати антропологічне знання на вчення про ексцентричну позицію людини у світі. Мислитель обмежує можливості теоретичного знання концептом віри і заявляє, що місце людини у світі, її ексцентрична позиція, її стояння ніде змушують її прийти до висновку: «У Всесвіт можна лише вірити. Доки вона вірить, людина «завжди іде додому».

4. Людина як неспеціалізована істота

Теза про домінуюче значення несвідомо-вітальної сфери людського буття і становище Ніцше про людину як «тварину, що ще не визначилася» служать вихідним моментом для філософсько-антропологічної концепції *А. Гелена* (1904-1976). Гелен розробив своє вчення про людину в полеміці з двома підходами до філософського пояснення людини – християнсько-теологічним та дарвіністським. Теологічна антропологія, згідно з Геленом, розглядає і пояснює людину в порівнянні з богом і в світлі божественного початку, а дарвіністська теорія походження видів, на його думку, зводить людину до конкретного тваринного

вигляду і з цих позицій пояснює його походження. Обидва підходи відкидаються Геленом, оскільки в них людина пояснюється не з його власного буття, а за аналогією або сутнісним зв'язком з різними позалюдськими сферами, якими, з його точки зору, є божественне і біологічне, що вивчаються теологією і зоологією. Гелен ставить завдання визначити власне людську сферу буття, особливе становище людини у світі порівняно з твариною, відтворити цілісний образ людини. Концепцію Гелена можна як своєрідну спробу спочатку біологічного обґрунтування специфічної, виняткової для тваринного світу природи, людського істоти, його вітальної зумовленості діяльної активності. І це принципова відмінність людини від тварини він встановлює у вигляді порівняльного аналізу їхньої біологічної організації. Згідно з Геленом, людина, на противагу всім вищим ссавцям, морфологічно характеризується і визначається негативно через його недоліки, які в біологічному сенсі означають його непристосованість. Так, Гелен пише: «Людина є істота неспеціалізована і в цьому сенсі примітивна, причому примітивність означає, що всі характерні органи та органічні утворення людини частково є філогенетично первісними чи архаїчними, частково ж – онтогенетично примітивними». Людина позбавлена біологічних засобів, необхідні природного існування, і саме тому, відповідно до Гелену, його недолік компенсується здатністю людини до праці та діяльності, тобто. можливістю та здатністю використовувати інтелект. Гелен демонструє біологічну незахищеність людської істоти і стверджує, що саме через свою неспеціалізованість людина на відміну від тварини не замкнена навколишнім середовищем, не прив'язана до неї міцно і нерухомо, а відкрита світові. Таким чином, біологічна недостатність виявляється одночасно і негативною основою, та умовою його відкритості до світу. Людина постає як істота неустановившеся, що переживає себе як таке завдання, проблематичне свого існування і змушене в собі самому знайти сили і здібності для вирішення своєї життєвої проблеми. Відмінність людини від тварини визначено деякою структурною закономірністю, що виявляє себе всіх рівнях його існування. Людина повинна розумітися як проект особливого роду вже на щаблі його органічного буття. Відмінність людини від тварини Гелен бачить у цілком елементарних, але специфічно людських комбінаціях сприйняття, у винятковій своєрідності сенсомоторних рухів та процесів, що забезпечують

пластичність, властиву лише людині. Людина, яка випала з надійних і міцних форм тваринного існування, виявилася перед необхідністю сама визначити себе. Щоб зберегти себе, він повинен був створити нові умови, нове середовище, придатне для його життя, він повинен був із самого себе зробити щось таке, що здатне ужитися і розвиватися в цьому штучному середовищі. Людина займає у світі таке становище, яке робить світ йому доступним, дозволяє йому опанувати його. Гелен підкреслює: «Дія та заплановані зміни світу, сукупність яких називається культурою, належать до «сутності людини»».

Ідея Гелена про біоантропологічну зумовленість культурних форм людського буття отримує свій розвиток у його плюралістичній етиці. У ній положення про біологічну недостатність людини поєднується з іншою основною тезою, згідно з якою людина має специфічну тілесну організацію, вже природу спроектовану та пристосовану для культурної форми її існування. Визнаючи культуру єдиною сферою, у якій реалізує себе природа людини, Гелен водночас закликає пояснення цієї природи звернутися до вивчення вроджених схильностей людини.

Плюралістична етика А. Гелена

Виходячи з біокультурної природи людини, Гелен визнає необхідність розгляду морального поведінки із двох сторін – біологічної, з допомогою відповідних специфічно біологічних категорій, і культурно-історичної, тобто. з урахуванням духовної істоти людини, її особливостей як продукту традиції, певного часу, конкретно-історичної ситуації. У своїй концепції етичного плюралізму Гелен виходить із припущення, що у людини є багато функціонально один від одного незалежних, інстинктоподібних імпульсів – пружини соціальної поведінки, які становлять предмет етики. До вроджених імпульсів, визначальним характер і моральність соціальної поведінки, Гелен відносить інстинкт агресивності, енергія якого трансформується у різні способи поведінки, а й у представників чоловічої статі виявляється тісно пов'язаною і з проявами сексуального порядку. Ці напівінстинктивні соціальні регуляції, включаючи інстинкт агресивності в умовах повсякденного існування, яке характеризується компромісами, мало заважають один одному і не викликають серйозних зіткнень і конфліктів. Лише крайніх ситуаціях виявляються їх внутрішні протиріччя, вони вступають у протидію друг з одним,

виходять поверхню і виливаються в непримиренні протиріччя. Такі ситуації виникають у суспільствах, де порушено внутрішню рівновагу, і можуть вилитися у різні форми соціальних напруг та зіткнень. Таким чином, згідно з Геленом, будь-яка радикалізація умонастроїв суспільства веде до ситуацій, що порушують нормальне чи оптимальне регулювання та спрямування спонтанних імпульсів людської природи, розв'язує її вроджену агресивність, призводить до анархії. Гелен виступає проти моністичної етики, орієнтованої якусь високу, всеоб'єднуючу чесноту. У такій етиці він бачить своєрідну культурну стилізацію мислення, відчуття та поведінки, дуже перебільшену метафору дійсності, щось властиве мистецтву. Він вважає, що щодо моралі важко досягти згоди в науці, якщо залишатися в галузі загальнозначущого, і саме тому, що окремі моральні системи поводяться взаємовиключно.

Плюралізм соціальних регуляцій як своєрідних останніх інстанцій, що визначають поведінку людини, у Гелена характеризується на основі звичаїв, звичаїв, що склалися на ґрунті інстинкту взаємності, безлічі інших інстинктивних регуляцій, що реєструються поведінковою фізіологією, включаючи евідемонічну відносин і звідси їх розширювальні тлумачення до етики гуманізму. Укоріненість різних форм моральної та соціальної поведінки, а також відповідних звичаїв та інститутів в інстинктивній сфері людського буття Гелен ілюструє на прикладі інстинкту взаємності, уродженої схильності людини діяти з урахуванням інтересу іншого. Інстинкт взаємності у Гелена набуває сили і значущість універсальної першооснови, зрештою визначає природу багатьох форм людської життєдіяльності. Таке інстинктивно-вітальне походження моральних та правових норм, що регулюють людську поведінку, особливо наочно, на його думку, підтверджується встановленнями «природного права», що апелює до «вроджених» «природних» форм поведінки. Вимоги дотримуватись прийнятих договорів, тримати дане слово, визнавати іншого рівним собі від природи і такими, що мають ті ж права, і багато інших історично сформованих положень «природного права» трактуються Геленом як ідеальні вирази вродженої інстинктивної схильності людини до взаємності, як такі імперативи свідомості, які заповнюють недостатню дієвість інстинктів людини. Приблизно так само пояснюються і характеризуються Геленом й інші форми

суспільних відносин, побудованих дотриманні принципу взаємності, створені задля збереження відомого рівноваги і рівноправності у системі людських відносин.

У світлі здатності до розширення сфери дії інстинктивних спонукань Гелен дає вузькоантропологічне пояснення дистанційної етики сучасного гуманітаризму, що має на увазі все людство. Гелен переконаний у тому, що почуття миролюбності, солідарності, вірності та взаємної підтримки, що отримали своє вираження у принципах та гаслах етики, виникли в доісторичну епоху на основі внутрішньої моралі роду чи великої первісної родини. Усередині роду такі сполучні сили, як взаємна симпатія, прихильне ставлення, миролюбність та готовність до взаємодопомоги, на думку Гелена, мали великі біологічні підстави, а у зв'язку з цим і надвitalну цінність. Згодом разом із розширенням масштабів спілкування, зростанням міжнародних контактів та поширенням раціоналістичного світосприйняття ці настрої цей сімейний етос відривається від умов свого початкового існування – кровноспорідненого середовища – і поступово поширюється доти, доки в наш час не охоплює все людство. Так сучасна загальногуманістична етика розглядається і пояснюється Гелен як розширена сімейна етика. Стверджуючи існування багатьох корінних, незалежних один від одного інстинктивних джерел нашого відчуття та переживання, наших етичних установок, Гелен обґрунтовує таким чином свою плюралістичну етику і заперечує водночас необхідність вироблення понятійних конструкцій так званих моністичних етичних систем. Етика повинності, на думку Гелена, сьогодні втрачає свою актуальність та переконливість. Моністичні етичні системи він розглядає лише як особливі культурні стилізації, як історично сформовані освіти, які призвели етику від різних природних моральних інстанцій до штучному єдності. Інституційні форми культурно-історичної дійсності Гелен розглядає з біоантропологічних основ людської життєдіяльності. Під інститутами Гелен розуміє передусім деякі стереотипні структури, об'єктивно сформовані моделі людської поведінки, що впорядковують життєдіяльність людей у сім'ї, церкві та державі. Інститути в нього виступають своєрідними «підприємствами» історично обумовлених способів оволодіння життєво важливими завданнями і сторонами людського існування, які забезпечують упорядковану і тривалу співпрацю людей. Звичайно, для правильного

розуміння особливостей та мотивів людської поведінки необхідно звертатися до вивчення біологічних механізмів, що визначають прояв людини. Але мислення Гелена пронизане зневірою в культурні, духовно-моральні можливості людини, що підкреслює його біоцентристську концепцію людини.

Тема 4. Культурна, релігійна та комунікативна антропологія ХХ ст.

1. Культура як «середовище» існування людини. Вчення про «стиль життя» Е. Ротгакера, його теорія про людину як творця та носія культури.
2. Критика М. Ландманом «генетичної спорідненості» людини із твариною.
3. Антропологічні ідеї релігійної філософії ХХ ст. Філософія людини у концепції П. Тейяра де Шардена. Людина у філософії неотомізму Ж. Марітена. Релігійний персоналізм Е. Мун'є.
4. Комунікативна антропологічна концепція М. Бубера. «Я», «Ти» та «Воно» як основні типи відношення людини до світу. Зустріч як основа людського існування. Соціальні ідеї Бубера.
5. Проблема «Іншого» у філософії Е. Левінаса. Поняття відповідальності.

1. Теорія Е. Ротгакера про людину як творця та носія культури

На відміну від філософсько-біологічної концепції людини (А. Гелен), у культурно-філософській антропології основна увага приділяється позитивному поясненню свободи людини, її «відкритості світу», її творчої природи. Теоретично німецького мислителя **Е. Ротгакера** людина постає як творець і носій культури, а сама культура сприймається як специфічна форма висловлювання його творчої відповіді виклик природи, як і спосіб орієнтування у світі.

Культурно-антропологічне вчення Ротгакера ґрунтується на філософсько-антропологічному принципі, що підкреслює діяльну природу людини. Людина його теорії є творцем світу культури, а самі конкретні культури трактуються як певні стилі життя. Культура розуміється як основна структура людського буття. Людина завжди знаходиться у певній життєвій ситуації з відповідним горизонтом емоційного світосприйняття, виходячи з якого він виявляє свою життєву активність. Діяльність людини – це своєрідна відповідь на обставини навколишнього середовища. Людину оточує загадкова ірраціональна та таємнича дійсність чи світова матерія. З цієї матерії людина конструює свої світи. Конструювання світу культури відбувається насамперед завдяки мові. Ротгакер вважає, що методично зрозуміти картину світу можна лише з допомогою лексичного фонду мови. Звичайно, це особливо зручно робити на основі обмежених словникових фондів спеціальних, професійних та станових мов. Таємничий та ірраціональний світ впливає на людину. Людина реагує навколишній світ певними діями, створюючи в такий спосіб світ свого буття. Формуючій діяльності одних людей завжди передують дії інших, які вже вплинули на оформлений матеріал.

Ротгакер, як Шелер і Гелен, розглядає тварину як істоту, пов'язану з природою своїх інстинктів і що знаходиться в їхній владі, а внаслідок цього нездатна дистанційно ставитися до навколишнього середовища. Ротгакер приймає загальну для філософської антропології установку, що людина дистанційно ставиться до зовнішнього світу і до себе. Однак Ротгакер не погоджується зі становищем, що людина завдяки своїй відкритості світу не має навколишнього середовища. Поняття «довкілля» запозичене філософськими антропологами у відомого біолога Я. Ікскюля (1864–1944) і позначає інстинктивну пристосованість тварини до конкретного природного середовища. Виходячи з цього, можна дійти невтішного висновку, що з тваринного природний світ існує лише задоволення вроджених потреб. Цю теорію Я. Ікскюль помилково застосував для людини. Сприйняття навколишнього світу та речей тваринами він вважає аналогічним до людського. Наприклад, дуб, під яким лисиця вирила свою нору, служить для неї дахом; для сови, що мешкає в дуплі, він є опорною стіною, для білки – місцем лазіння, для птахів – місцем їхнього гніздування; мураха сприймає лише кору дерева, в ущелинах якої шукає собі видобуток. Приблизно також складаються і відносини людини з навколишнім середовищем. Для лісорубу дуб уособлює деревину, для дитини ліс є оселя лісовиків і гномів; мисливець сприймає ліс як місце, населене дичиною, тощо. Ротгакер дане розуміння «довкілля» використовував для обґрунтування своєї культурної антропології. Конкретні культури відрізняються вибірковістю, як із загального світового цілого вичленюються певні «духовні ландшафти». Світосприйняття грека та римлянина різне, оскільки грек вихований на філософії та мистецтві, а римлянин на пануванні права та доцільності. Англосаксонський пуританін залишається глухим до чуттєвих радощів прихильників романської культури тощо. Відповідно до біологічної теорії певні порушення здатні переступити фізіологічний «поріг свідомості». У житті індивіда існує якийсь «культурний поріг», що пропускає у собі все важливе для свого способу життя. Тварина знаходиться в навколишньому середовищі, яку виділила їй природа. «Навколишнім середовищем» людини є культура, тому вона має «довкілля» інакше, ніж тварина. У тваринному світі власником «довкілля» є вид загалом. У світі культури кожна окрема група людей – народу, професійної групи тощо. – своє власне «довкілля». Представник цієї групи,

вступаючи в життя, «вростає» в це середовище, що склалося до нього, але може і вийти за її межі, змінити або зовсім зруйнувати її. Ротгакер у своєму вченні про «стиль життя», «довкілля» у культурному бутті людини підкреслює конкретно-практичний характер культурного способу життя. Під культурним способом життя він розуміє вітально-біологічну та екзистенційну складові. Практичне ставлення до світу, за Ротгакером, це емоційно-екзистенційні відносини та біологічне переживання дійсності. Людина живе у світі феноменів, які він виділив із загадкової дійсності та висвітлив прожектором своїх життєвих інтересів.

Ротгакер ототожнює вітально-екзистенційне сприйняття світу та творче тлумачення цього світу людиною. Філософ відтворює певну картину природного ландшафту, що виключає присутність людини. Іншими словами, Ротгакер намагається намалювати картину долюдського та позалюдського ландшафту. Далі Ротгакер описує ландшафт таким, яким він може, на думку Ротгакера, представитися тваринам, що його населяють, і птахам. При цьому він упускає з уваги той факт, що зооморфне сприйняття не може бути об'єктивним, тому що весь опис буде створено самою людиною. Іншими словами, Ротгакер говорить про приховану антропоморфності у баченні світу «очами тварин». Таким чином, антрополог намагається довести, що об'єктивний світ людина має пізнавати якось інакше, ніж через суб'єктивні форми людського пізнання. Ротгакер підкреслює відносний та умовний характер конкретно-історичного знання і приходять до невірної висновку про принципову непізнаваність її об'єктивних структур та форм. Суб'єктивні форми пізнання унеможливають отримання об'єктивного знання. Антрополог обмежує людське буття екзистенційним переживанням, тим самим відгороджуючи людину від об'єктивної дійсності. Об'єктивна дійсність трактується Ротгакером як таємнича і чужа людині реальність, що підлягає людському тлумаченню. Світ – це вже витлумачена реальність. Ротгакер розвиває своє розуміння дистанційованого ставлення людини до дійсності, але доводить її інакше – емпірично. Люди живуть практично, бо конкретне життя завжди практичне, і, тим не менш, вони живуть у певному навколишньому середовищі, яке, хоч і є специфічно людським, все ж у чомусь залишається аналогічним тваринному середовищу проживання. На місце незворотного життєвого пориву тварини

Ротгакер ставить екзистенційні інтереси людини як щось ширше та рухливіше, а не лише біологічно необхідне. Понад те, у сенсі він протиставляє екзистенційні інтереси суто біологічним. Вродженим тваринним структурам він протиставляє й історично формовані людськими культурами стилі життя. «Навколишнє середовище» у тварин пов'язане з його біологічною структурою, а в людини – з певним стилем життя. У контексті такого трактування «довкілля» відкритість людини світу суттєво обмежується і розкривається на рівні не абстрактної духовності, а конкретної свідомості та конкретної життєвої ситуації. Ротгакер визнає духовність специфічно людською якістю, але на відміну від Шелера намагається дати їй інше обґрунтування, таке, яке пов'язало б дух із реальним життєвим корінням. Він зазначає, що потрібно не просто говорити про можливі духовні потенції людини, а пізнати та витлумачити дух так, як він формується в людській дійсності. Завдання сформульовано правильно, але вирішити її Ротгакеру не вдалося, оскільки, незважаючи на підкреслення ним емпіричного характеру обґрунтування культури, він залишається в полоні споглядального феноменалістського трактування відносин людини зі світом дійсності. Світ людини у Ротгакера не є об'єктивною дійсністю, це світ символічних відносин з дійсністю. Ротгакер пише, що в почуттях і відчуттях, а не тільки в сприйнятті та розумових формах укладено трансцендентальну умову будь-якого знання про дійсність.

Таким чином, вчення Ротгакера про взаємини людини і культури побудовано на запереченні сутнісного зв'язку людини зі світом об'єктивної дійсності, яка сприймається як якась неорганізована, неоформлена реальність. Реальність – це пасивний матеріал, що активізує творчу активність людини. Саме в цій невпорядкованій дійсності прихильники культурно-філософської антропології вбачають об'єктивну основу його активності. Якщо у Гелена ця активність визначається біологічною схильністю людини, то у Ротгакера вона мотивується вітально-екзистенційними спонуканнями індивіда. Тут знову абсолютизується творча суб'єктивність людини, відкидаються об'єктивні та загальнозначущі риси матеріальної та духовної культури.

2. Критика М. Ландманом «генетичної спорідненості» тварини з людиною

Подібних поглядів, що походять від натуралістичної та біологічної трактувань людини та культури Е. Ротгакером, дотримується і *М. Ландман*. Однак якщо у Гелена культура виступає як своєрідний епіфеномен людської біології, то у М. Ландмана культура часто розглядається за аналогією із закономірностями та процесами біологічної сфери. Вихідним пунктом культурно-антропологічної філософії Ландмана є критика і ревізія еволюційної теорії Дарвіна. Порівнюючи людину з твариною, Ландман, подібно до Гелена, підкреслює ті особливості біології людини, які показують його істотну відмінність від тварини. Ландман лише формально визнає тварину походження людини. Він вважає, що відмінності людини від тварини настільки значні, що відмовляється від ідеї їхньої «генетичної спорідненості». Загальне між людиною та твариною відступає на задній план. Це загальне охоплює лише органічну єдність людини і тварини, яке знайшло в обох різні форми свого вираження. Ландман справедливо наголошує на неспроможності вульгарно-еволюційного пояснення походження людини, коли людина розглядається як продукт біологічного розвитку. Ландман стоїть позиції так званого типологічного принципу розгляду природи людини. Він заперечує істотне значення біологічної еволюції для становлення людини та відмовляється від історико-еволюційного підходу до пояснення природи людини. Він намагається розглянути і зрозуміти людину в її специфічній цілісності, висунувши принцип, що підкреслює нове в людині, що виникає в ході розвитку.

Антропологи, порівнюючи людину з твариною, виявляють її погану інстинктивну оснащеність і називають її «недостатньою» істотою. Інші таким вважають тварину, тому що у неї відсутні людські обдарування, що в іншого вражає. Але якщо подивитися на людину та тварину в їх специфічних формах буття, то виявиться, що вони живуть на основі своїх власних, протилежних та незводних один до одного позитивних властивостей. Таким чином, Ландман відмовляється від причинно-еволюційного пояснення природи людини і приходить до заперечення поступального характеру розвитку. не як рух від нижчого до вищого, а як процес, який здійснюється у формі рівноправних у своєму існуванні утворень або типів, кожен з яких не може і не повинен вимірюватися іншим. по собі. Метод Ландмана називається типологічним розглядом біологічного та культурного життя, історію як

історію плюралізму, самоцінних і рівноправних культур несводимих одна до одної і нез'ясовних один одному, на думку Ландмана, реалізовано вже А. Портманом, який у своїх дослідженнях, нібито, виявив і показав внутрішню координацію та соприродність соматичного і духовного за верховенства духовного.

3. Неотомізм про людину: Г. Марсель, Ж. Марітен та Тейяр де Шарден

Релігійна філософія – це філософствування на релігійні та інші теми з позиції людини, яка глибоко вірить. За своїм предметним змістом релігійна філософія може бути церковною чи світською. Наприклад, Вл. Соловйов, Н. Бердяєв були релігійними мислителями, але були священнослужителями. Найбільшим напрямом сучасної християнської релігійної філософії католицизму є неотомізм. Неотомізм – оновлене та пристосоване до сучасних умов вчення систематизатора середньовічної схоластики Томи Аквінського. Представниками неотомізму є **Ж. Марітен, Е. Жильсон, Г. Марсель, М. Пруст** та ін. Звичайно філософи -неотомісти не просто повторюють вчення схоласту XIII століття: крім коментування ідей Томи дається ідеалістична інтерпретація подій суспільного та наукового життя. Характерною рисою неотомізму є формальне проголошення права розуму та науки. Бажаючи поєднати біблійну концепцію походження та сутності людини з даними науки, неотомісти стверджують, що віра та знання не виключають один одного, бо віра має спиратися на розумну логічну основу. Щоб людина повірила у божественне одкровення, їй необхідно повірити у існування бога. Подібна істина надрозумна, вона дається безпосередньо від бога і є вихідною посилкою всіх міркувань. Приймаючи «докази» буття бога Томи Аквінського, неотомісти шукають нові свідчення присутності бога у світі. Наприклад, Е. Жильсон у книзі «Бог і філософія» посилається на проблему походження Сонячної системи, яка ще не вирішена наукою, і говорить, що ця проблема стала б ясною, якби вчені прийняли вчення про акт творіння. Чим більше невирішених проблем у науці, тим переконливішим стає існування бога. За словами папи Пія XII: «Чим далі справжня наука йде вперед, тим більше вона відкриває бога, ніби він чекав її за кожними дверима, що розкривається наукою».

Неотомісти не відкидають розвиток, що відбувається у світі, але вважають, що природна еволюція відбувається лише у проміжках між актами творіння світу,

життя та людини. Крім того, стверджується, що менш досконала сутність не може породити більш досконалу, тільки істота, що має вищу досконалість (бог) може бути джерелом розвитку форм. У неотомізмі людина розуміється як істота дуалістична: тіло людини підпорядковується порядку природи і виникає природним шляхом, а душа безсмертна і створюється богом. Як і всі релігійні християнські течії, неотомізм вирішує проблему людини з позицій біблійного вчення про творіння людини та природи божественною творчою силою. При цьому сучасні томісти намагаються поєднати біблійну концепцію походження та сутності людини із даними науки. Так, один із сучасних неотомістських теологів **Роже Верно** у своїй «Філософії людини», яка є католицьким підручником, пояснює походження людини в такий спосіб. Він вважає, що немає метафізичної підстави забороняти визнання еволюції видів, якщо мати на увазі, що божественне провидіння керує цією еволюцією. Людина виключається з неї, оскільки вона має духовну душу, створену богом не тільки для першої людини, але і для кожної окремої людини. Привілейоване становище людини у світі пов'язане не з тим, що вона є вершиною еволюційних сходів, а з тим, що кожна людина як володар «духовної душі» є безпосередньо божим сином. Людина, за визначенням іншого теолога **Корета**, є кінцевий дух у матеріальному. Він є єдиним носієм духу у матеріальному світі. Форма його тіла, на відміну форми всіх інших тіл, духовна. Причому єдність духу і тіла в людині не є поєднанням двох субстанцій, а утворює *субстанційну єдність* (одухотворене тіло або втілений дух), незважаючи на різне походження новонародженого тіла та новонародженої душі. Корет пояснює це тим, що кожне виникнення може бути з матерії, або з нічого. Оскільки дух не може виникнути з матерії, отже, він є результатом акту творіння. Неотомісти навіть встановлюють момент цього творчого акту: Бог творить кожну людську душу в той момент, коли ембріон стає людським тілом. З цього моменту породжене батьками тіло та створена богом душа утворюють субстанційну єдність людини. Кожна індивідуальна душа є кінцевою, оскільки має початок, і одночасно нескінченною, оскільки вона безсмертна. При цьому віра в безсмертя душі після її відокремлення від тіла пов'язана в томістській концепції з переконанням у субстанційній єдності душі та тіла у земному житті.

Провідним представником християнської гілки екзистенціалізму є *Габріель Марсель* (1889-1973). Творчість Марселя пронизана пристрасною вірою, але його не цікавлять питання теології, конфесійного віровчення (Марсель визнавав себе філософом поза конфесією і вірив насамперед у Бога в душі). У його релігійній філософії бог постає як джерело світла, здатне духовно перетворити людину. У центрі буття Марсель поміщає звичайнісіньку людину з її тілесною, чуттєвою організацією. У сучасну епоху небезпека, що зріє для буття, викликана насамперед знеціненням людської особистості. Марселя турбує, що християнство, яке вимагає аскетизму і зречення світу, нагнітає почуття спустошеності світу, сприяючи девальвації людини. Беручи безпосередню участь у подіях Першої світової війни, Марсель прийшов до переконання, що «суб'єкт, який робить історію», насамперед людина, яка відчуває біль і страждання, керована не високими ідеальними цілями, а тривогою та занепокоєнням за близьких йому людей. У цей період у роботах Марселя звучить екзистенціалістська теза про незахищеність неповторного людського буття. Високо оцінюючи екзистенційну філософію К. Ясперса та М. Хайдеггера, мислитель стверджував, що ці вчення допомагають досягнути драматичне людське буття. В екзистенційній філософії Марселя найважливішою проблемою є ставлення суспільної людини до себе, її самосприйняття, відчуття людини як способу її буття разом із речами. Марсель вважає, що людина може перетворитися на річ у власних очах, на «річ серед інших речей». Це може статися, якщо людина втратить почуття причетності до світу, нерозривності зв'язку з ним, коли на його місці може бути помислена «хто завгодно». У зв'язку з цим Марсель визначає як одну з основних проблем ставлення суб'єкта до власного тіла. Що є тіло: річ, інструмент чи живе джерело сприйняття, можливості інтуїтивного розуміння світу. Тіло є «екзистенційною опорою всього суцього», тому що саме тіло «вводить нас у реальне оточення, поєднує зі світом». Ще 1940 року Марсель писав, що за умов техногенної цивілізації виникає небезпека відчуження людини від тіла. Якщо ми дозволимо зробити своє тіло річчю, суспільство зробить нам річчю. Тіло може перетворитися на інструмент, подібний до тих, «які суспільство дає мені в руки і які я зобов'язуюсь перед ним підтримувати в такому стані, щоб їхня ефективність була вищою». Марсель протиставляє два поняття. Першим є тіло з його життям «в очах

інших», яке знаходиться у сфері соціального та ідеологічного контролю та регулювання (наука, медицина, державна система тощо). Друге поняття - це тіло, як воно сприймається самою людиною. На думку Марселя, таке тіло не річ, а тонка зав'язь можливостей, що ще не розкрилися.

Людина осягає реальність через досвід онтологічно значущих подій: народження дитини, любов, смерть близької людини. Наприклад, у процесі творчості неможливо визначити: художник живе у мистецтві чи мистецтво знаходить життя у художника. Потреба в трансцендентності народжується в людини внаслідок її почуття внутрішньої незадоволеності. «Захід мудрості», «Людина, що стала проблемою» Марсель ви виражає глибоку занепокоєність процесами, що відбуваються в постіндустріальному суспільстві, що ведуть до знеособлення людини, спустошеності його життя. Людям, у яких відібрано життєвий світ (емігранти, біженці, переселенці), суспільство не в силах запропонувати нічого, крім посібника та соціального забезпечення. неотомізму **Ж. Марітен** (1882–1973) свої докази буття бога засновував на екзистенційному досвіді людського мислення . до бога. осягнути у своїй творчості через поетичну інтуїцію. Насправді моральний і соціальний хаос Марітен пояснює відступом від віри . Необхідно повернутися до середньовічної «ясності», примирити віру та розум, філософію та Теологію . Це так само можливе, як співіснують створений світ, «природний», і вищий, «надприродний», над ним . глибоко релігійна, і це аж ніяк не суперечить гуманізму.

Серед сучасних антропологічних концепцій виділяється своєрідна оригінальна теорія **П'єра Тейяра де Шардена**. Своє пояснення дійсності Тейяр назвав феноменологічним, підкреслюючи при цьому, що воно є синтезом досягнень конкретних наук. Метою феноменології Тейяра стає розкриття включеності людини та її свідомості в об'єктивний процес еволюції світу. Ключ до розуміння еволюції Всесвіту Шарден вбачає в еволюції людини. Такий підхід дозволяє йому переносити властиві тільки людині якості на природу в цілому з метою її пожвавлення та одухотворення, крім того, допомагає виправдати застосування біологічних категорій до тлумачення соціальних процесів. Тейяр, як і неотомісти , намагається узгодити релігійне світорозуміння з висновками сучасної науки, але він не приймає в системі томістів протиставлення духу та матерії, відокремлення сутності від існування. Ця

система призводить до застиглої картини світу, у якій виключається природний розвиток, а перехід на новий щабель пояснюється безпосереднім втручанням бога. Тейяр розглядає світ як систему, що еволюціонує, тому в його концепції з'являються елементи матеріалізму і діалектики. Висвітлюючи питання про співвідношення природного та духовного в людині, біологічного та соціального у суспільстві, Тейяр розглядає духовне та соціальне як природне та біологічне. Тейяр пише про унікальність людського феномену. Людина свідомий продовжувач справи еволюції. Але участь людської думки та людської діяльності у русі еволюції трактується не лише як спосіб єднання людини зі світом, але й як засіб виходу людини за межі свого «Я» для прилучення до Христа, втіленого у світі. Тейяр створює цілісне уявлення про світ і людину в цьому світі. Поняття еволюції, на його думку, може задовольнити всі теорії та гіпотези. Наприклад, уявлення про космогенезі. Процес косморозвитку (космогенез) проходить три етапи: «переджиття», «життя» та «думка». На першому етапі відбувається еволюція хімічних елементів та галактик, формується оболонка Землі, і на її поверхні виникає фізико-хімічне середовище, сприятливе для утворення перших форм життя. Протягом другого етапу виникає живий покрив Землі «біосфера», розвиваються всі форми живих організмів від найпростіших до людини. Третій етап охоплює становлення людини та історичний розвиток людства до наших днів. Нині відбувається формування єдиного людства, а разом із ним нового покриву Землі сфери духу, чи «ноосфери», якою можливий вихід у наджиття до «точки Омега», чи надособистості, духовному центру «універсуму».

Обговорюючи проблему походження людини, Тейяр відкидає біблійний міф створення Адама і Єви. Людина виникла природним шляхом внаслідок тривалої еволюції хребетних. Разом з тим він трактує появу в людини здатності до мислення як новий ступінь еволюції, що дозволяє зберегти ґрунт для релігійних уявлень. Розглядаючи історію людства як заключний етап космогенезу, Тейяр підкреслює зв'язок між людиною та природою. Так, виробництво знарядь праці розглядається філософом як біологічна особливість виду людини. Інструменти людини та органи тварин виконують однакову роль завоювання нових областей проживання виду. Людство є інструментальною фазою розвитку життя. Зближення біологічного та

соціального дозволяє проводити Тейяру суто весняні аналогії. З появою людини починається новий конвергентний етап розвитку життя. До людини життя розвивалося лінією дивергенції. Завдяки виникненню в людини здібності зосередження на собі і додатку до своєї свідомості змістів інших свідомостей у вигляді мови з'являється можливість об'єднання окремих «мислячих центрів» в колективне свідомість. Держави, нації, цивілізації, згідно Тейяру, це нові форми життя, вони мають великі «біологічні можливості» для злиття. Через них завдяки їм утворюється єдиний організм людства. Цей організм має свою нервову систему шляхи сполучення та лінії зв'язку, свої форми колективної пам'яті та спадковості: весь запас «мислительності» людство втілює в науці, мистецтві та техніці. Тепер свідомість розвивається у індивіді, а й у колективі. Виникає колективний розум людського біота . Навколо Землі утворюється «розум мислення», або ноосфера, іншими словами, сфера духу. Сучасна епоха, на думку Тейяра, є завершальним етапом процесу «соціалізації»: формування в масштабах Землі єдиного людства та утворення «мислячого покриву». Філософ планує шляхи, яким йтиме цей процес. Не можна об'єднувати людей такими , які вони є на ґрунті спільності матеріальних інтересів. Треба направити нашу діяльність не так на оновлення халуп, але в створення духовних сил, тобто. йдеться про необхідність духовного поновлення.

Таким чином, М. Шелер та філософи-неотомісти розвинули своєрідні концепції діяльної людини. Виділяючи особливості людини як біологічної та культурної істоти, вони спиралися на дані сучасної науки і дійшли висновку, що людина займає особливе місце в природі завдяки тому, що вона має діяльність і створює культуру. Крім того, неотомісти, розвиваючи традиційну християнську концепцію бога, намагалися наблизити бога до людини. Бог має бути у гущавині життя як основа особистих стосунків, як приклад життя для інших. У протиріччях нашого існування, при втраті багатьох ідеалів, традиційні християнські цінності допоможуть людині усвідомити основу свого і загального буття.

4. Комунікативна антропологія переважно здійснюється герменевтичними методами, ключовим із яких є розуміння. Саме цей підхід сприймається як спосіб існування людини. Спроба визначити, що таке розуміння, незмінно наштовхується на перешкоду. Те, що здається очевидним, хоч і недоведеним, не викликає, здається,

запитань. Трапляється, що ми й самі не розуміємо, чому розуміємо, тому на відміну від інших герменевтик, філософська звертає увагу на передумови розуміння, що утворюють умови його можливості, сукупність яких забезпечує те, що *Г.Г. Гадамер* називав розумінням. У процесі розуміння ми часто стикаємося з перекладом, і подібна ситуація тлумачення є універсальною під час роботи з будь-якими текстами та повідомленнями. Будь-який текст вимагає не тільки перекладу на зрозумілу мову, а й залучення до суті нас самих. Ця самозміна в процесі розуміння іншого була названа Гадамер «доброю волею до розуміння».

Однак добра воля до розуміння легко обертається «доброю волею до влади», тому в інтересах збереження як власної індивідуальності, так і своєрідності іншого зовсім не доцільно добиватися однаковості. Єдиний всім універсальний горизонт розуміння – нещастя, бо хоч би як ми страждали від відмінностей, будь-яка гомогенізація, здійснювана дисциплінарно-ідеологічно чи формі масмедіа (не герменевтично), ставить під питання саму культуру, її розвиток. Пізнання дає нам можливість говорити про плідність нерозуміння, відкриваючи нам часто шлях до нового знання, проте якщо ми говоримо про життєві реалії, то тут нерозуміння призводить до конфліктів. Навіть спроби включення Іншого у власне світогляд загрожує перетворенням себе, зміною, а чи всі бажають цього?

Безумовно, йдеться про необхідність компромісу для поєднання різнорідного, для нівелювання різких відмінностей. Спроба досягнення єдності на будь-якій основі викликає сплеск фундаменталізму, якщо буде проводитися насильницьким чином, бо моделей єдності стільки, скільки і людей, тому при абсолютизації однаковості суспільство і людина приходять або до руйнування (наприклад, терор, війна), або до стагнації. Отже, компроміс як мистецтво домовлятися має, насамперед, означати визнання іншого, і це становище має залишатися моральним ідеалом, а втілитись у структурах комунікації.

Крім того, комунікація є засобом здобуття істини, спілкування «в істині», а Марсель переніс акцент з пізнання на «співучасть», що передбачає «втягування» людського існування, що зливає в одне «Я» та «не-я», знищує межу «поза мною» та «в мені». Отже місце «речових» відносин займає «інтерсуб'єктивність», прообразом якої є не відношення суб'єкту до об'єкту а певна міжсуб'єктна комунікація,

відношення «Я» до «ти». «Об'єктивна реальність» поступається «іншій особі», тож *М. Бубер*, як і Марсель, проголошує двоїстість відношення людини до світу. В роботі «Я і Ти» (1923) Бубер розрізняє два світи, існування яких зумовлено відношенням людини до дійсності, що постає навколо життя. Один світ базується на відносинах «я–воно», коли людина як суб'єкт мислення та дії сприймає речі навколо та інших людей як безособові об'єкти та речі для використання та контролю. Таке відношення можливе не лише до речей та людей, але й до Бога. Заме забуття Бога, на думку Бубера, є причиною відчуження, яке панує в сучасному світі. Інший світ базується на відносинах «я–ти», що передбачає встановлення невідчужуваних зв'язків між людиною і її оточенням. Ці зв'язки є справжніми, оскільки в їх центрі знаходиться Вічне Ти – Бог. «Я» і «ти» можливі між людиною і світом, людиною і людиною, людиною і Богом. Діалог, міжсуб'єктна комунікація, передбачає любов як відповідальність «Я» перед «ти», і основою цієї любові є любов Бога (Вічного Ти) до світу. Відновивши втрачений діалог із Богом, світ, на думку Бубера, може досягти гармонії.

5. Проблема «Іншого» у філософії Е. Левінаса

Концепція *Е. Левінаса*, в свою чергу, вказує на напруженість відносини між анонімним, безособовим існуванням замкнутого «я» і особистісним способом буття; останній, на думку французького філософа, – у визнанні буття Іншого. Левінас визначає шлях власного філософського дослідження: від існування до існуючого, потім від існуючого до іншого. Саме проблема Іншого стає центральною у вченні Левінаса. Досвід спілкування, згідно з Левінасом, виникає не з прагнення до знання чи володіння, а з особливого стану близькості однієї суб'єктивності до іншої. Цей досвід виник до суб'єктно-об'єктних відносин, тоді, як у природному зітханні однієї людини інша людина вперше і з подивом почув заклик вислухати його, зрозуміти і спільно оберігати буття. Це здивування і було виходом «за межі-себе». Людське спілкування, вважає Левінас – це «близькість близького», реакція у відповідь на його рану, образу, такий досвід можливий завдяки початковій здатності людини стати на місце Іншого, замінити його. Характеризуючи ставлення «Я – Інший», Левінас підкреслює своєрідність цієї взаємодії, яка будується не за принципом підпорядкування частини цілому, пригнобленого – гнобителя, але без насильства, за

принципом «відносини без відношення», де немає ні відчуження, ні переваги, а панує повага незалежності, своєрідності, унікальності кожного індивіда, де тотальності протистоїть плюралізм особистостей. Для Левінаса безумовно, що первісна спільність людей з її принципом «людина-для-людини», «одна-для-іншої» повинна орієнтувати всі конкретно-історичні та духовні форми буття людей. е.. Левінас трактує «іншого, як ближнього, неохопного, не підвладного узагальненням. Він є насамперед і переважно зміст – бо наділяє змістом саме вираз, бо через нього феномен значення як такої привноситься в буття. Інший присутній у культурному цілому і висвітлюється цим цілим, як текст висвітлюється контекстом. як незалежний від нас, він з'являється в абсолютному значенні цього слова, окрім будь-якого відносини, які ми могли б з ним підтримувати. Саме такий спосіб буття ми виявляємо у справедливості». Ми бачимо, що Інший виступає тут як незалежна даність, саме завдяки йому виявляється найвищий сенс буття. Відповідальність за Іншого у Левінаса, – «це суворіша назва того, що зазвичай називають любов'ю до ближнього, милосердям... Я відповідальний за Іншого навіть тоді, коли він чинить злочин. Це сутність людської свідомості: всі люди відповідальні одні за інших, і Я – більше за всіх інших. Свідомість людини полягає аж ніяк не в її можливостях, а в її відповідальності, співчутливому ставленню до Іншого, у злагоді з ним, у зобов'язанні перед ним. Хочу я цього чи ні, мені є справа до Іншого». Таким чином, Левінас пропонує свою концепцію відповідальності за Іншого, коли він не розраховує на взаємність з боку Іншого, ми відповідальні за Іншого і коли він страждає, і коли зазнає страждань. І тому Левінас вважає, що справедливість «народжується при зіткненні з Іншого, з почуття відповідальності за Іншого. Справедливість – це неупередженість. Справедливість народжується з любові».

Тема 5. Концепції людини в умовах «антропологічної кризи» та кризи культури. Людина у ситуації постмодерну.

1. Основні стратегії інтерпретації людини. Біологізаторська модель людини. Сучасна соціобіологія про генетичні основи розвитку особистості та культури (Е. Уілсон, Ч. Ламсден, М. Р'юз, Д. Фридмен).
2. Екзистенційна модель людини. Екзистенційна онтологія М. Гайдеггера. Людина як свобода у філософії французького екзистенціалізму (Ж.-П. Сартр, А. Камю).
3. Раціоналістична модель людини. Концепція людини як «розумної тварини». Раціонально-логічні основи природи та мислення в логічному позитивізмі (Г. Фреге, Б. Расел, Л. Вітгенштейн). Людський розум та штучний інтелект у постаналітичній традиції (Х. Патнем, Д. Денет).
4. Структуралістська антропологія: людина у дискурсах культури та влади (К. Леві-Строс, Ж. Лакан, М. Фуко). Множинність інтелектуальних моделей людини у Фуко, пошук ідентичності. Проблема «смерті людини».
5. Критика людської суб'єктивності та феномен «смерті автора» у постструктуралізмі та постмодернізмі (Р. Барт, Ж. Деріда, Ж. Дельоз, Ж. Бодрійяр). Сингулярність емпіричного суб'єкта Дельоза. Життя як відстоювання іманентності.
6. Проблема трансгуманізму та «постлюдини» у сучасній філософії та культурі. Проблеми сучасної біоетики.

1. Основні стратегії інтерпретації людини. Біологізаторська модель людини.

Відповідно до зазначених вище початків, можна говорити про виділення наступних основних стратегій інтерпретації людини у філософії: *натуралізаторської, екзистенційно-персоналістської, раціоналістичної та соціологізаторської*. Необхідно відзначити, що ці стратегії у філософії існують лише як тенденції, тоді як у творчості окремих мислителів можуть бути переплетені елементи різних підходів до проблеми. Подібна непослідовність авторських позицій може бути легко пояснена особливою складністю та універсалізмом феномена людини, що спочатку прирікає дослідника на необхідність з'єднання неpojєднуваного. Разом з тим, зазначені стратегії досить очевидно заявили про себе в історико-філософській традиції як найбільш авторитетні версії аналізу феномена людини.

Згідно з *натуралізаторською* концепції людина сприймається як елемент природи, підпорядкований єдиним із нею законам функціонування і який має у своїх характеристиках нічого понад те, що неможливо було в інших природних утвореннях. Людина тут розглядається за аналогією з тваринами і сама є не більше, ніж твариною. Наприклад, Ламетрі писав, що «люди, скільки б вони не претендували на те, щоб бути вище тварин, по суті є тваринами і машинами, що повзають у вертикальному положенні».

Механістична версія «людини-машини», створена епохою Просвітництва, стала першим розгорнутим варіантом натуралізму в розумінні людини. Сучасний натуралізм зазвичай апелює до концептуальних моделей біології, розробляючи так звані *біологізаторські*. Теорія людини. Найбільш популярною серед них на сьогоднішній день є соціобіологія, творець якої, американський ентомолог Е. Вілсон, зробив спробу пояснити закони соціуму та культури за допомогою проведення аналогій з організацією природних угруповань. Людина при цьому виступає лише як найповніша компіляція природних стратегій поведінки, де такі людські якості, як альтруїзм, корпоративність, турбота про близьких тощо, є реалізацією загальноприродних, генетично обумовлених програм життя.

Разом про те оцінка становища людини у природі у межах натуралізаторського підходу може значно змінюватись. Якщо його класичних версій властиво розуміння людини як вінця природи, її найбільш досконалого і царственного початку, то, починаючи з Фрідріха Ніцше, природний статус людини радикально переосмислюється. У рамках «філософії життя», «філософської антропології», фрейдизму, людина – це тварина, що не відбулася, «ще не визначилася тварина», аж ніяк не вінець, але, навпаки, безвихідь природного розвитку. Він не стільки продовжує, скільки спотворює та спотворює здорові природні тенденції, а його сила вкорінена в початковій природній слабкості та неповноцінності.

Як своєрідний рух на захист людини став розвиток у ХХ столітті філософії екзистенціалізму. *Екзистенційно-персоналістська* парадигма аналізу людини розуміє його як особливий початок у світі, що не зводиться до будь-яких зовнішніх законів і якостей, але зрозуміле лише виходячи з його індивідуального досвіду та долі. Протестуючи проти можливості нав'язування людині загальних стандартів та цінностей, незалежно від їхнього природного чи соціального характеру, теоретик екзистенціалізму Ж.-П. Сартр писав, що «у людини немає природи». Його існування у світі – це завжди унікальний досвід свободи, з якої людина творить як зовнішній світ, і себе. При цьому будь-які спроби підвести людину під єдині сутнісні характеристики загрожують тоталітарною практикою стандартизації та деіндивідуалізації людського «Я», що виправдовує безликість і анонімність натовпу, але не особистості. Людині ж необхідно усвідомити себе у своїй принциповій

інакшості, розбіжності з іншими, що є основою забезпечення свого справжнього існування як індивідуальності та творця.

Екзистенціалізм сьогодні виступає як одна з найяскравіших та переконливих версій філософії людини. Водночас ідея унікальності людини аж ніяк не нова. Витоки її сягають християнської філософії, яка вперше в історії проголосила принцип персоналізму. Персоналізм тут пов'язаний з обґрунтуванням значущості внутрішнього духовного досвіду та індивідуальної відповідальності душі за здійснений нею вільний вибір. Цінність окремої особистості у християнському персоналізмі обумовлюється її безпосередньою співвіднесеністю з Абсолютною Особою, Богом, «образом і подобою» якого вона виступає. Божественне цим стає підставою для піднесення людського. Людина при цьому цікава не тільки як «останній день творіння», що надає сенс усьому світобудові, а й в аспекті своїх індивідуальних характеристик, оскільки своєю вільною волею визначає і своє життя, і своє безсмертя.

Якщо екзистенціалізм та персоналізм акцентують людину в унікальності її особистісного досвіду, то раціоналістична та соціологізаторська моделі роблять спробу визначити сутність людини через виділення в ній фундаментальних, типологічно загальних характеристик. Для *раціоналістичної* концепції сутнісною особливістю людини стає наявність у неї розуму, свідомості. На відміну від тварин, людина здатна осягати глибинні зв'язки та закони зовнішньої дійсності, планувати відповідно до здобутих знань свої дії, орієнтуватися не тільки на готівкову ситуацію, а й на сферу належного. Розум – це початок, з якого найбільш радикально долається природно-природне у людині. Невипадково, що критика розуму збіглася у філософії з апологією життя.

Наявність свідомості та раціонального мислення є однією з очевидних відмітних ознак людини, тим більше що, як писав Декарт, «розсудливість – річ, розподілена найсправедливіше». Чи у філософії комусь можна дорікнути недооцінці розуму і свідомості при визначенні людини. Наявність при цьому інших інтерпретацій впливає із прагнення пояснити походження самого розуму. Для раціоналістичної філософії розум лежить у основі як людського, а й природно-

космічного буття. Натуралістична концепція розглядає людський розум як природний розвиток тваринних інстинктів.

У *соціологізаторській* моделі розум, як і людина, виступають продуктом й не так біологічної, скільки соціальної еволюції. Людина – це не просто дарований Богом або природою привілей. Індивід стає людиною лише у суспільстві, де у процесі соціалізації оформляються навіть його генетично закріплені природні якості (наприклад, прямоходіння). Кредо соціологізаторської моделі найбільш ёмно висловив К. Маркс , сказавши, що «сутність людини є сукупністю всіх суспільних відносин». При цьому марно говорити про раз і назавжди досягнуту природу людини. Людська природа формується суспільством і змінюється разом із зміною історичної ситуації. Історицизм марксистського підходу до людини сьогодні доповнюється структуралістськими методами дослідження, орієнтованими на розгляд людини як елемент тих чи інших соціальних структур. Людина тут розуміється як похідна функція від що зумовлює його досвід соціальних, політичних та семантичних факторів. Будучи практично позбавлений можливості індивідуального вибору та свободи, людина у структуралізмі та постструктуралізмі задана лише як точка перетину різних дискурсивних практик культури та суспільства, носій розпоряджених ззовні соціальних ролей, але не як автономна та вільна особистість.

Тим самим кожен із обумовлених підходів акцентують лише один можливий зріз людського буття, часто приносячи в жертву теоретичної несуперечності багатовимірність особистості. Реальна істина про людину, зважаючи на все, повинна реконструюватися виходячи з необхідної додатковості цих підходів, оскільки людина – це одночасно природний, соціальний та індивідуально-творчий початок. За допомогою свого тіла він включений до природних зв'язків і підпорядкований загальноприродним закономірностям, дослідження яких здійснюється натуралізмом. У своїх духовних характеристиках він обумовлений суспільством та культурою, до аналізу яких звертаються раціоналістична та соціологізаторська концепції. І, нарешті, в унікальному досвіді своєї душі та долі, акцентованому в екзистенціалізмі та персоналізмі, людина виступає не просто як пасивний продукт природних та соціальних факторів, але як їхній творець та мета.

2. Людина та буття. Онтологічна антропология Гайдеггера.

Як говорилося вище, для результативного пошуку визначення людини необхідно, насамперед, знайти філософське, онтологічне підставу цього. Тут недаремно буде розглянути зв'язок, ставлення людини і буття, їхню фундаментальну взаємозумовленість, що дозволило б, можливо, виробити базовий підхід для інтегративного розуміння людини.

Буття та людина (носій свідомості) тісно пов'язані один з одним. Буття того, хто має свій світ (а людина мешкає не в середовищі, вона будує світ), відрізняється від субстанціального буття та буття речей. Річ є те, що є, а суб'єкт співвідносний з іншим. Антропологічне поняття життєвого світу будь-якого суб'єкта відрізняється від космологічного поняття світу, який включає все існуюче, тобто характеризується тотальністю. Антропологічний світ завжди чийсь, і всі, що у ньому відбувається, сприймається лише тому контексті, який заданий світом. Він співвідносний з діями того суб'єкта, якому належить, і саме суб'єкт виділяє значущості у навколишній дійсності.

Значну частину людського життя вдається зрозуміти і навіть передбачити, якщо ми знаємо план існування людей. При цьому культурний детермінізм також односторонній, як і біологічний, обидва фактори взаємозалежні. Процес побудови культури може розглядатися як доповнення вроджених біологічних здібностей людини інструментами, які підкріплюють, а іноді замінюють біологічні функції та компенсують біологічні обмеження (наприклад, зі смертю людини знання можуть зберегтися для людства). Таким чином, людина дистанціюється від природи і входить у світ. Світ – це становище, яке займає людина, це щось, у що він потрапляє і що виходить за межі навколишнього середовища, в рамках якого замкнута тварина.

Людський світ на відміну замкненого світу тварини є відкритим, що передбачає вихід межі ситуації. Питання не лише в тому, хто ми, а й у тому, яке наше місце у космосі. В основі цих питань лежить ідея людини. Гайдеггер визначив людину як «просвіт буття», причому найбільшим дивом він вважав, що буття взагалі є, але воно є для людини. Гайдеггер, відновлюючи у ХХ столітті питання буття, розвиває не онтологію, а філософію людського буття у світі, тобто філософську

антропологію. Фактично тут можна говорити про антропологічну онтологію або онтологічну антропологію.

Гайдеггер розуміє близькість буття і буття-в-світі (Dasein), крім того, буття розуміється ним як індивідуальне існування, бо, крім суб'єктивності, ніщо не може засвідчити справжність існування. Гайдеггер писав, що ми повинні звертатися до буття як такого через розгляд особливого роду сутностей, які мають до нього привілейований доступ, а саме Dasein. Особливість існування в тому, що в ньому розкриваються інші сутності, включені в світ. При цьому існують не всі, а тільки такі сутності, які мають світ, які розкривають себе як інші сутності, що розкривають. Ще одним істотним моментом є трактування світу Dasein не лише як соціального середовища, а й як можливості. Сутністю людини є присутність при бутті та, головне, «стояння у просвіті буття», екстатичність. Пізній Гайдеггер визначає саму людину як просвіт, оскільки мова, техніка, мистецтво – це головні антропологічні константи, медіуми буття.

Вочевидь, Гайдеггер вважав фундаментальної помилкою розуміти буття предметним чином, оскільки це визначило технічне освоєння світу. Буття не є предметом для нас, оскільки ми перебуваємо всередині його і не можемо подивитись на нього ззовні. Тому Гайдеггер визначав його як обрій, усередині якого зустрічається суще. Це призводить до розмежування категоріального та екзистенційного визначення буття. Перше є основою нашого ставлення до навколишнього світу загалом і має на увазі опис суцього і поділ його за родами та видами. Екзистенційне визначення в принципі відрізняється від звичайної дефініції, оскільки здійснюється не в думці (визначення поняття через поняття), а у взаємодії сил і долі людини та світу. На запитання «Що є буття?» людина відповідає власним існуванням, тобто буття самовизначається як Dasein .

Завдання філософії загалом Гайдеггер бачив у тому, щоб навчити людину прислухатися до тихого голосу буття. При цьому воно виявляється відсутнім, тому що не піддається позитивному визначенню і є як ніщо, наприклад у вигляді страху смерті, тиші, мовчання. Не ми маємо говорити, а буття має говорити через нас. Гайдеггер протестував проти зведення життя до рефлексії, прагнучи запровадити у сферу філософії буттєвий досвід. Проблема сенсу життя - фундаментальна в західній

філософії, а основним визначенням життя виступає взаємозв'язок Я і буття, яка полягає в тому, що «самість і світ у будь-яку мить – тут» (Dasein). Життя не знає про основну структуру «бути тут», проте взаємозв'язок свідомості та світу постійний і безперервний, воно переживається самим життям як досвід самої себе, і наскільки воно є в людини, настільки вона визначена світом. Життя протікає як взаємозв'язок Я зі світом та іншими.

Людина в повсякденності не належить сама собі і не будує себе сама на основі критично осмислених нею в досвіді особистого сумніву принципів. Існування у світі з іншими характеризується відмовою від свого Я: «Ми – це здебільшого не ми самі, але інші – нас живуть інші». Людина втрачає себе у влаштуванні свого навколишнього світу, у пристосуванні до інших у процесі спільного життя. Гайдеггер підкреслює, що це не просто акти свідомості, але передусім, певні способи буття у світі. Специфіка буттєвих актів полягає у турботі про влаштування справ і не зводиться до понять. Поняття забезпечують загальність та необхідність, але вони, реалізуючись у законі, вимагають часто насильницького виконання. У світлі закону «Я» виявляється поневоленим цілим, що виступає як замінний іншими елементами множини. Однак життя складається з подій, які, з одного боку, трапляються з кожним, а з іншого боку, виконуються щоразу по-різному. У однаковій ситуації одні виявляють мужність, інші боягузтво. Це виявляє непримиренність закону у житті. Проте в ній є свій порядок: «Існування тут – це щоразу існування власне, моє, і такий характер невіддільний від нього». Навпаки, масове існування, що нав'язується законом, є усередненим, що елімінує окреме унікальне життя. Закон можливо придатний для осмислення речей, але не застосовний до людей, які не повинні зводитись до положення об'єктів. Наука визначає людину як мислячу тварину, тобто як специфічну річ, проте для людини суттєво прагнення до досягнення сенсу буття.

Пізніше Гайдеггер стверджував, що людина не є чимось заданим і не має власної природи, він завжди служить чомусь навіть тоді, коли думає, що панує над природою за допомогою техніки чи над людьми у вигляді влади чи багатства. Питання було лише тому, чому чи кому служить людина: Гайдеггер розкрив помилковість служіння чистому розуму, соціуму, повсякденності, техніці і закликав

людину вслухатися у буття. У останніх доповідях на місце філософа і вченого він ставить мислителя-поета, який і будує будинок буття.

Таким чином, для визначення людини слід задуматися про суть свого буття, а не розширювати природничо інформацію про морфологічну відмінність людини від тварини. Становлення людини можна розуміти як процес вдосконалення його нейрофізіології, а й створення, збирання буття навколо себе. Власне буття у світі Гайдеггера і означає екстатичне подолання людиною тваринного статусу. Онтологічна антропологія прояснила різницю між світом і довкіллям. Відкритість світу – сутнісна особливість людини, визнана біологами. Онтологічною особливістю homo sapiens є екстатичність, ставлення до світу не як до клітини, а як до відкритої системи. Завдяки цьому утворюється мир та самість, яка може формуватися самостійно. Положення людини не обмежується заданими умовами, її місце задано не межами, а обрієм.

3. Раціоналістична модель людини – це філософська концепція, що зосереджується на розумі та інтелекту як основних аспектах людської природи. Вона визнає людину як "розумну тварину" і стверджує, що розум є ключовою складовою її існування та функціонування. Ця модель впливає з раціоналістичного підходу до світу, який акцентує на ролі розуму у процесі отримання знань та розуміння природи, суспільства та самої себе. Основні принципи раціоналізму в людській природі полягають у вірі в об'єктивність істинної реальності та у впевненості, що розум може її відкрити. Людина за цією моделлю розглядається як активний суб'єкт, який постійно знаходиться у процесі пошуку знань та розуміння. Взаємозв'язок між розумом та діями людини в раціоналістичній моделі проявляється у тому, що розум ставить цілі, обирає засоби досягнення цих цілей та оцінює їх ефективність. Раціональне мислення допомагає людині в прийнятті рішень, вирішенні проблем та досягненні поставлених цілей, що робить цю модель ключовою для розуміння інтелектуальних здібностей та можливостей людини.

Поняття "розумна тварина" у філософії. Поняття "розумна тварина" у філософії відображає складну та унікальну природу людини, яка відрізняє її від інших живих істот. Воно вказує на те, що людина має розум, здатний до аналізу, розуміння, аргументації та вирішення проблем. Таке тлумачення відкриває широкий

спектр можливостей для розуміння сутності людини, її відносин зі світом та іншими істотами. У філософії поняття "розумна тварина" виникало та розвивалося у різних контекстах. Наприклад, в античних філософських традиціях, таких як діалектика Сократа, платонічна філософія та аристотелізм, людина сприймалася як істота, обдарована розумом, яка відрізняється від інших тварин своєю здатністю до мислення та розуміння загальних принципів. У середньовічній та ренесансній філософії поняття "розумна тварина" також мало важливе значення. Наприклад, у роботах Фоми Аквінського людина розглядалася як тварина, обдарована розумом, здатна до розумової діяльності та самопізнання. Зараз поняття "розумна тварина" відіграє важливу роль у сучасній філософії та науці. В контексті розвитку когнітивної науки та досліджень про людський розум, це поняття дозволяє глибше розуміти природу інтелекту та свідомості людини, а також порівнювати їх з іншими формами інтелекту у природі.

Взаємозв'язок між розумом та діями людини. Взаємозв'язок між розумом та діями людини є однією з ключових тем у філософії та психології, оскільки він відображає основну діалектику між мисленням та дією, між теорією та практикою. Ця тема відображається у різних аспектах життя та може мати значний вплив на індивідуальний розвиток та соціальну взаємодію людини. Розум може бути джерелом, мотиватором та контролером дій людини. У своєму найпростішому вигляді, розум визначає цілі та обирає засоби досягнення цих цілей. Він аналізує ситуацію, робить висновки та приймає рішення на основі доступної інформації та розумових розрахунків. Однак, взаємозв'язок між розумом та діями є більш складним, ніж просто механічна послідовність між мисленням та вчинками. Наприклад, емоції, цінності та досвід також впливають на взаємозв'язок між розумом та діями. Люди можуть діяти на основі емоційного відгуку або під впливом своїх цінностей та переконань, навіть якщо розумовий аналіз вказує на інше рішення. Цей аспект показує, що взаємозв'язок між розумом та діями є динамічним і може бути підданим впливу різних факторів. Додатково, соціальне середовище, культурні норми та стандарти також впливають на взаємозв'язок між розумом та діями. Людина може приймати рішення та діяти у відповідності до очікувань

оточуючих або на відповідь на зовнішні стимули. Це підкреслює важливість розуміння впливу соціальних та культурних чинників на поведінку людини.

Людський інтелект. Людський інтелект - це складна та унікальна система когнітивних функцій, що визначається здатністю до мислення, сприйняття, уявлення, аналізу, розуміння та вирішення проблем. Інтелект виступає ключовим елементом, який робить людей здатними до адаптації до навколишнього середовища, розв'язання різноманітних завдань та досягнення успіху у різних сферах життя. Природа людського інтелекту складна і не повністю розкрита. Він поєднує в собі різноманітні аспекти, такі як логіка, мова, сприйняття, пам'ять, уява та творчість. Людський інтелект може виявлятися в різних формах діяльності, від розв'язання складних математичних завдань до створення мистецтва чи філософських концепцій.

Генезис та розвиток людського інтелекту відображають еволюційну та культурну історію людства. Інтелектуальний потенціал людини формується під впливом генетичних факторів, соціокультурного середовища, освіти, виховання та інших чинників. Історично людство зростало завдяки розвитку інтелектуальних здібностей, що виявлялися у винаходженні нових технологій, відкритті нових наукових закономірностей та розвитку мистецтва та культури. Функції та характеристики людського інтелекту можуть бути різноманітними. Вони включають у себе здатність до абстрактного мислення, розв'язання проблем, творчого самовираження, аналізу інформації, запам'ятовування, уявлення та комунікації. Ці характеристики дозволяють людині успішно функціонувати у сучасному світі та досягати різних цілей. Вплив соціокультурного середовища на формування інтелекту важливий і непереоцінений. Культурні, соціальні та освітні стимули впливають на розвиток інтелектуальних здібностей та визначають можливості для самореалізації кожної людини. Розвиток освіти, доступ до інформації та культурних цінностей мають величезне значення для розвитку інтелекту як на індивідуальному, так і на колективному рівні.

Функції та характеристики людського інтелекту. Функції та характеристики людського інтелекту виявляються у його складній та унікальній природі. Інтелект включає в себе різноманітні аспекти, що дозволяють людині адаптуватися до

різноманітних умов та досягати успіху в різних сферах життя. Однією з важливих функцій людського інтелекту є абстрактне мислення. Це здатність до абстрагування від конкретних об'єктів та ситуацій, розглядання їх у абстрактних термінах. Абстрактне мислення дозволяє аналізувати складні проблеми та розробляти нові концепції. Розв'язання проблем є ще однією важливою функцією інтелекту. Інтелектуальні здібності людини дозволяють їй ефективно вирішувати різноманітні завдання та проблеми, використовуючи різні стратегії та методи. Творче самовираження є також важливою характеристикою людського інтелекту. Інтелект допомагає людині виражати свої думки та ідеї у творчій формі, такій як мистецтво, музика, література тощо. Інтелект також дозволяє людині аналізувати та обробляти велику кількість інформації, що надходить з різних джерел. Він допомагає відшукувати важливі зв'язки та робити обґрунтовані висновки. Здатність до запам'ятовування та відтворення інформації є ще однією характеристикою людського інтелекту. Інтелектуальні здібності допомагають запам'ятовувати велику кількість інформації та використовувати її у відповідних ситуаціях. Уява та фантазія також важливі для інтелекту. Ці здібності допомагають людині створювати нові ідеї, концепції та проекти, що сприяють інноваціям та розвитку. Нарешті, інтелект допомагає людині ефективно спілкуватися з іншими людьми, виражати свої думки та почуття, розуміти інших та взаємодіяти з ними.

Однією з основних раціонально-логічних основ природи в логічному позитивізмі є ідея **Готлоба Фреге** щодо логіки як фундаментального елементу розуміння світу. Фреге визначив логіку як науку про закони мислення та доказу, виходячи з концепції, що логіка є найважливішим інструментом для висловлення розуміння світу. Він розвинув поняття математичної логіки, що відіграло ключову роль у подальших розвиткух логічного позитивізму. **Бертран Рассел** доклав значний внесок у раціонально-логічні аспекти філософії через свою роботу у галузі математичної логіки та теорії множин. Його праці визначались відмовою від традиційних філософських аргументів на користь чіткої формалізації та математичної строгості. Рассел вважав, що логіка є основою для розкриття структури мислення та мови, що дозволяє точно визначити проблеми та їхні можливі рішення. **Людвіг Вітгенштейн**, у свою чергу, розглядав мову як

інструмент для висловлення знань та обміну ними. Його роботи, зокрема «Логіко-філософський трактат», пропонували новий погляд на зв'язок між мовою, логікою та реальністю. Вітгенштейн вважав, що багатозначність слів та непорозуміння мовних конструкцій можуть призвести до філософських помилок, і він пропонував чіткі логічні межі для виправлення цих недоліків. У цьому есе буде детально досліджено раціонально-логічні основи природи та мислення в контексті логічного позитивізму, оцінено внесок Фреге, Рассела та Вітгенштейна у розвиток цієї філософської парадигми та розглянуто їхні взаємодії та відмінності в підходах до проблем розуміння світу через призму раціональності та логіки.

Людський розум та штучний інтелект у постаналітичній традиції. Розвиток концепції людського розуму в філософії **Г. Патнема** охоплює широкий спектр ідей та підходів, які розглядають розум як складний та взаємодіючий феномен. Гіларі Патнем вважає, що розум неможливо вивчати окремо від соціального контексту та культурних впливів. Важливим аспектом патнеміанської концепції є підхід до розуму як результату соціальних взаємодій та взаємодії індивіда з оточуючим його середовищем. Він розглядає розум як продукт культурного спадку, зокрема через вивчення мови, символіки та соціокультурних структур. Патнем розрізняє індивідуальний розум та соціальний розум, підкреслюючи, що формування розуму відбувається в процесі взаємодії з іншими індивідами та культурним середовищем. Це сприймається як невід'ємна частина соціокультурного конструкту, що формує особистісні та культурні ідентичності. Важливий аспект патнеміанської концепції полягає в тому, що вона враховує критику ідеї універсальності розуму та підкреслює різноманіття когнітивних структур у різних соціокультурних контекстах. Ця концепція стала важливим внеском у розуміння людської природи та формування підґрунтя для подальших досліджень у галузі філософії та культурології.

В контексті постаналітики взаємодія індивіда з соціальним середовищем визнається як складний та взаємопроникливий процес, де акцент робиться на розгляді соціальної реальності як конструкту, що постійно формується та переосмислюється. Постаналітика визнає, що індивід і його сприйняття світу неможливо відокремити від соціокультурних впливів. Одним із ключових положень постаналітики є ідея деконструкції, яка дозволяє аналізувати та відтворювати

соціальні конструкції, розкриваючи приховані асиметрії та альтернативні тлумачення. Цей підхід розглядає соціальне середовище як «текст», що може бути розіграним і розкритим через ретельний аналіз.

Взаємодія індивіда з соціальним середовищем базується на усвідомленні ролі мови та символів у конструюванні смислів. Мова розглядається як ключовий інструмент формування соціальних норм, ідентичностей та влади. Поетика тексту та його розбудова визначають, як індивід взаємодіє із зовнішнім світом та які соціокультурні структури впливають на його сприйняття. Постаналітична перспектива також визнає активну роль індивіда у формуванні соціального тексту. Індивід не є лише «читачем», але й активним «творцем» смислів, що взаємодіє з культурним контекстом та вносить свої уявлення та інтерпретації. Роль культури, мови та інших соціокультурних чинників у формуванні людського розуму є невід'ємною та ключовою складовою сучасних філософських розглядів. Культура, визначена набором цінностей, норм, традицій та символів, впливає на когнітивний апарат індивіда, визначаючи його сприйняття світу та реакції на навколишнє середовище. Мова, у свою чергу, є важливим інструментом, через який транслуються та конструюються знання. Вона не лише відображає мислення, але й формує його, будуючи певний фреймворк для інтерпретації дійсності. Мова визначає те, як індивід розуміє себе та інших, сприймає події і взаємодіє з соціальним оточенням.

Соціокультурні чинники, такі як традиції, історія та системи соціальних норм, впливають на формування когнітивних структур та сприйняття індивіда. Вони створюють контекст, в якому розвивається розум, визначаючи рамки для уявлень про правильне та неправильне, нормальне та відхільне. Цей взаємозв'язок між культурою, мовою та соціокультурним оточенням не є однобічним; він взаємодіє та зміцнюється в процесі життя індивіда. Важливо враховувати, що цей вплив неодноразовий і динамічний, оскільки культура постійно змінюється, а мова відтворює та відбиває ці зміни. Культура, мова та інші соціокультурні чинники взаємодіють та впливають на формування людського розуму, створюючи унікальні когнітивні сценарії та визначаючи способи сприйняття світу. Це комплексне взаємодієве сприйняття відкриває глибоке розуміння того, як індивід вбирає в себе

соціокультурні впливи та втілює їх у своєму мисленні та сприйнятті навколишнього середовища.

Філософія *Деніеля Денета* стала важливим етапом у розвитку розуміння та побудови штучного інтелекту (ШІ). Основна ідея Денета полягає у застосуванні концепцій нейронауки та обчислювального підходу до створення імітації людського розуму в машинній формі. На основі цього підходу визначаються ключові засади побудови ШІ. Денет вважає, що основною одиницею штучного інтелекту повинен бути штучний нейрон, який сприймає та передає інформацію аналогічно до біологічного нейрона в людському мозку. Цей підхід відображає концепцію нейронних мереж, де велика кількість штучних нейронів взаємодіють для обробки інформації. Ще однією важливою засадою є ідея навчання машин шляхом адаптації до великої кількості даних. Денет підкреслює важливість навчання на прикладах та використання алгоритмів машинного навчання для автоматизованого вдосконалення вирішення завдань. Важливою характеристикою його філософії є також ідея емуляції свідомості та відчуттів у ШІ. Денет висловлює переконання, що істотною частиною інтелекту є здатність сприймати та реагувати на навколишні подразники, і цей аспект повинен бути врахований у розробці штучного інтелекту.

Загалом, філософія Денета створює фундамент для розвитку штучного інтелекту, де моделюються основні принципи функціонування людського розуму через застосування нейронних мереж, алгоритмів навчання та емуляції свідомості. Його думки вплинули на сучасні підходи до розробки імплементації ШІ та відкрили нові горизонти в розумінні та використанні цієї технології. Вплив соціокультурних аспектів на розвиток штучного інтелекту (ШІ) є неабияк важливим і фундаментальним, враховуючи, що технологічні вирішення у цій галузі виникають та еволюціонують в тісному взаємодії із суспільством, його цінностями, етикою та культурними особливостями. Соціокультурні аспекти визначають контекст використання, етичні рамки, а також взаємодію ШІ з індивідами та спільнотами. По-перше, визначення етичних норм і стандартів у використанні ШІ тісно пов'язане з соціокультурними цінностями. Питання про те, як ШІ повинен взаємодіяти з людьми, як уникати дискримінації, забезпечити конфіденційність та безпеку, стають об'єктом публічної дискусії та культурних переконань. По-друге, культурні

відмінності визначають, які завдання та проблеми в ШІ вважаються пріоритетними в конкретних галузях та регіонах. Наприклад, у розвинених країнах може бути більший акцент на етиці та безпеці, тоді як в регіонах, що розвиваються, акцент може бути зроблений на застосуванні ШІ для розв'язання конкретних соціально-економічних проблем. По-третє, соціокультурні відмінності визначають прийняття ШІ в суспільстві. Одні групи можуть бути більш відкритими до використання автономних систем, тоді як інші можуть виражати обурення чи опір через культурні аспекти, пов'язані зі страхами перед втратою робочих місць, приватністю чи етичними питаннями. По-четверте, інтерфейси та взаємодія з ШІ можуть бути під суттєвим впливом соціокультурними нюансами, зокрема, мовою, образами, та навіть психологічними особливостями різних груп користувачів. Врахування соціокультурних аспектів у розвитку ШІ є необхідним для того, щоб забезпечити взаємоприйнятність, ефективність та етичність цих технологій у суспільстві. Уникнення соціокультурних викликів може призвести до неприйняття технології громадськістю, що ускладнить її впровадження та розвиток.

Використання штучного інтелекту (ШІ) у сучасному суспільстві викликає ряд складних моральних та етичних питань, які стають об'єктом глибокої дискусії серед філософів, етиків, технологічних експертів та громадськості загалом. По-перше, однією з ключових етичних проблем є питання безпеки та конфіденційності даних. Розвиток ШІ вимагає великих обсягів особистої інформації для навчання та оптимізації систем. Це породжує забобони щодо можливого зловживання та неправомірного використання цих даних, що потребує строгих етичних стандартів та нормативного контролю. По-друге, питання автономії інтелектуальних систем підкреслює необхідність етичного регулювання в розробці та використанні рішень ШІ. Прийняття рішень алгоритмами може створювати ситуації, де важко визначити відповідальність та зрозуміти логіку прийняття рішень. Також постає питання про те, наскільки далеко може ШІ діяти автономно, не порушуючи моральні принципи та права. По-третє, аспекти справедливості та дискримінації виникають у зв'язку з можливістю виникнення системних упереджень в алгоритмах ШІ. Якщо дані, на яких вони навчаються, містять біаси чи дискримінацію, це може призвести до системних нерівностей та несправедливості в прийнятті рішень. По-четверте,

моральні аспекти стосуються можливого впливу ІІІ на ринок праці, що може викликати втрату робочих місць та зростання соціальної нерівності. Етичні роздуми також стосуються відповідальності в управлінні цими економічними та соціальними змінами. Етика використання ІІІ в сучасному суспільстві вимагає розробки чітких етичних стандартів, регулюючих збір та використання даних, забезпечення прозорості та відповідальності в алгоритмічних рішеннях, а також врахування соціальних та економічних наслідків ІІІ для суспільства в цілому.

4. Критична антропологія Фуко. З **Мішелем Фуко** пов'язана критика гуманізму та гасло про «смерть людини». При цьому Фуко залишається найбільшим антропологом, говорячи про неприпустимість розглядати суспільство як абстрактну сутність, що існує поза і окрім індивідів, оскільки воно інтегроване в інтимні куточки душі і тіла людини. Таким чином, Фуко лише заперечує гуманістичну настанову, засновану на вірі в те, що людина здатна обмежити владу розумністю та моральністю. Навпаки, влада робить людину такою, як їй потрібно. Щоб виправити людину, треба вилікувати суспільство.

Порядок влади Фуко вважав початковим і визначав не просто у вигляді правничий та політики, бо як умова можливості щось пізнавати, оцінювати, говорити і відчувати. Сутність влади вислизає від усіх, тому не можна довіряти навіть безпосереднім зіткненням з нею, вона – не те, на що можна показувати пальцем. Це виключає можливість якось покращити владу, а сама людина потрапляє до невидимих мереж залежно від неї. Фуко пропонує шукати нову стратегію суб'єкта у його грі з невловимою, анонімною, але всепроникною владою. Влада функціонує як сукупність анонімних структур, що визначають думки та уявлення людини, що поєднують спонтанні переживання людини у колективне тіло держави. Людина розуміється Фуко не як суб'єкт (пан), а буквально як підлягає (sub-jectum), маріонетка влади. «Людина, про яку говорять і до звільнення якої закликають, від самого початку є результатом пригнічення, яке набагато давніше, ніж він сам. Його душа живе в ньому і задає екзистенцію, яка сама є сценою панування, де виконується влада над тілом. Так само душа – це інструмент політичної анатомії, в'язниця тіла» («Наглядати та карати»). Образом наглядової та каральної влади виступає Паноптикум Бентама, ідея якого вже давно втілена у в'язницях та лікарнях,

школах та казармах, у монастирях та університетах. Порядок сам формує своїх суб'єктів.

Так поняття звільнення виконує на практиці функції поневолення та пригнічення. Безумств функції во створюється в рамках дискурсу про нерозумність, сексуальність закабальється медикалізованим дискурсом психоаналізу, а публічна влада вже не спирається на право на смерть, а функціонує як поліморфна техніка управління життям у формі порад та рекомендацій фахівців. Причому, чим більше людина залучена до дискурсів різного роду, тим менш вільною вона стає. Це наслідок того, що розум зовсім не займає привілейованого становища у суспільному просторі, він сам залежить від того, що є умовою гноблення. Цим Фуко передбачає подальший розвиток критики, зокрема – і поглядів (Бодрийяр), де в розуму не залишиться жодних механізмів впливу навколишню реальність.

Для людини Фуко бачив лише одну можливість буття: Я – це інший, Я не те, що про мене говорять. Він називав свою теорію продуктивним розумінням свободи і говорив про можливу можливість, що відкривається при переході за межі загальноприйнятого і нормального і виявляє запаморочливу порожнечу, закриту громадським примусом, в якій тільки і може по-людськи жити людина. Заперечення необхідності – єдина можливість осягати те, що існує в горизонті відкритості, розуміючи, що готівка зовсім не означає все можливе. Таким чином, у пошуках відправної точки історичного становлення генеалогії та археології Фуко приходять до розуміння свободи як можливості бути іншим. У той самий час постійне перетікання можливості у дійсність, що супроводжується розрізненням розумного і нерозумного, нормального і ненормального, залишає порожнечі, отже завжди тягне у себе закон і порядок. Добре розуміючи це, Фуко стверджував, що найважливіше – визначити, що є головна небезпека, і в цьому полягає найважливіша функція філософії. Філософствувати означає намагатися змінити рамки та норми мислення, які заважають робити і бути по-іншому, ніж ми є. Тому справжнє філософствування не далеке від фантазії, ілюзій, мрійливості, оскільки істина завжди знаходиться в іншій реальності, за межами тієї, яка вже охоплена мережами влади, тобто нашої.

Дуже показовим прикладом втручання влади у найпотаємніші сфери життя людини є сексуальний дискурс («Воля до істини»). У європейській культурі він

замісив сам секс, оскільки європеєць зрештою потрапив у ситуацію примусу говорити про нього, що й дозволило суспільству проводити регулярну істину про секс. У ході цього процесу створюється саме знання про суб'єкта (і це стосується не тільки сексуальної сфери), і не тому, що сексуальність є онтологічною якістю людського, а тому, що ця стратегія виявилася також найбільш ефективним способом управління, контролю, тобто одомашнення та цивілізації складної стадної тварини, якою є людина. Суспільство впровадилося у найчастіші сфери життя, рекомендуючи найефективніші способи реалізації задоволення, навіть більше: людина потрапляє у залежність від нового задоволення, яке заміняє старе, – задоволення, одержуваного від самого дискурсу про секс.

Так влада отримує нові інструменти управління та підпорядкування людини, тому вона перестає бути явною, вона трансформується у так звану «біовладу». Її не можна виводити з однієї точки, якогось інституту чи суверена, вона не поширюється від найвищого до нижчого. Влада виходить звідусіль, вона не дистанційована від людини, її не можна захопити чи втратити, вона іманентна формам життя і виробляється скрізь, від сім'ї до вищих соціальних інститутів. Звідси і очевидні проблеми уникнення, вислизання від неї. Тут недостатньо одного протесту або навіть відкритої непокори, оскільки влада всередині нас, вона захоплює нас, і ми не можемо часом довіряти навіть найпоказовішим нашим почуттям – образі на владу, почуттю справедливості, бо вони також можуть бути спровоковані владою. Як істинний філософ, Фуко вважав, що не можна довіряти своїй відкриття будь-кому, якщо ти не впевнений, що вони не завдаватимуть шкоди іншим людям, що не стануть частиною стратегії управління ними. Тому він заповідав не публікувати нічого з того, що він сам не підготував до друку, хоч ця умова залишилася невиконаною.

Але М. Фуко завжди усвідомлював, що ідея смерті людини є лише відображенням змін у людському бутті, що відбувалися в ХХ столітті. В іншій своїй праці «Археологія знання» М. Фуко зазначає, що теоретично ця проблема виникла як своєрідне «відсторонення суб'єкта» щодо законів свого бажання (зокрема в психоаналізі), щодо мовних форм (у лінгвістиці) і щодо міфів і правил поведінки (в антропології). На його думку, відтворити образ людини в сучасній культурі означає

лише встановити реальну міру залежності людини від соціальних, духовних та матеріальних умов, у котрих вона існує. Зокрема, М. Фуко (як і постструктуралізм в цілому) стверджував залежність людської свідомості від мовних ідеалів і стереотипів сучасності. М. Фуко вводить поняття епістемі, тобто своєрідного проблемного простору культурної епохи. Епістема втілюється в мовних практиках сучасників як визначений мовний код або ж певна мовна норма. Саме пануючі мовні норми і визначають свідомість окремої людини: сучасність вирізняється тим, що людина немовби розчиняється в існуючих мовних структурах. Тобто «мовні коди», визначаючи характер людської свідомості, здійснюють своєрідний контроль над людиною. Таку ситуацію М. Фуко оцінює як «тотальність влади» та «всепіднаглядність», характерні для буття сучасної людини. Дещо іншу позицію щодо проблеми людської суб'єктивності займав французький дослідник *Жиль Дельоз*. Не поділяючи ідею щодо підвладності людського життя існуючим мовним практикам, Дельоз висуває ідею «всевладдя бажання». Сила бажання (або в поняттях психоаналізу «лібідо») пронизує всі сфери людського існування як на рівні психофізичної, так і на рівні економічних, історичних, політичних сфер. Це дає змогу Дельозу говорити про обмеженість та підпорядкованість людської волі. На думку Дельоза, підсвідомий характер бажання, формуючи норми, обмеження, цінності людини, дозволяє визначати людину сучасного як «машину бажання».

Постала критика ідей людської суб'єктивності. Було підкреслено, що термін «суб'єкт» істотно відрізняється від схожого терміну «індивідуальність». Останній термін існує ще з часів Ренесансу і передбачає, що людина є вільним, інтелектуальним діячем, і що мислительні процеси не залежать від історичних і культурних обставин. Ця позиція Розуму виражена в Декартових філософських працях. Розважте таку фразу: «Я мислю, отже існую». Декартове «Я» стверджує себе цілком свідомим і сповненим знання. Воно не тільки автономне, а й зв'язане, і думка щодо іншої психічної території на противагу свідомості не може бути мислима. Декарт кваліфікує нас оповідниками, які уявляють, що розмовляють без одночасного буття у говорінні. Особливу важливість у становленні сучасного тлумачення суб'єкта, «Я», суб'єктивності, свідомості має поява на сцені філософської рефлексії структуралізму та постструктуралізму, які поривають із

трансценденталізмом. Свідомість позбавляється підстав очевидності, втрачає свою самодостатність і самовиправдання, а саме знаходить обґрунтування в несвідомих сферах, які включають свідомість як один з моментів функції (несвідомих структур життя, психіки, мови, міфу, влади і т.д.) або тексту (історії, мислення, культури, буття). Породжуючі акти думки — універсальні, унікальні, несуттєво продуктивні, персоніфіковані, комунікабельні та комунальні, структуровані в актах повсякденності тощо. Сьогодні концептуалізацію «межових» форм суб'єктивності радикалізовано у трансгресивних моделях т. зв. (нео)номадичної суб'єктивності, що «ковзає» (*Ж. Деріда, Ж. Дельоз – Ф. Гваттарі, М. Фуко*). В цілому належачи до постмодерністського «зміщення» перспективи, «номадологічний проект» *Жіля Дельоза – Фелікса Гваттарі* є достатньо симптоматичним для постструктуралістського розвінчання «онтології Єдиного» та виявлення децентрованих структур, корелюючи з провокативними «пост»-ідеями тотального «ухилення» від устроїв влади, відносин панування тощо. На цьому тлі зрозуміла спроба сучасної філософії вирішити проблему людської суб'єктивності — виявити «справжню сутність», «природу» людини, «Я», «Іншого», виокремити апріорну, асоціальну структуру людської особистості, встановити сферу та межі власне людської в людині, відкрити справжній сенс людського буття, піднятися над «саморазорванностью» свідомості, досліджуючи структури несвідомого, мови, повсякденності, комунікації. Філософія стає якимось «синтаксичним зрушенням свідомості» – письмовим або мовленнєвим. Це – «зрушення у полі професійної предметності (у топосі тіл розуміння), історично сформованої та екранізованої подвоєними дзеркалами саморефлексії (рефлексивне відображення)». «Людина вмирає – залишаються структури». Цей принцип надовго став гаслом сучасного постструктуралізму.

5. Феномен «смерті автора» у постструктуралізмі та постмодернізмі. Із поняттям «смерть автора» для структуралістів пов'язана ідея про текстуальність, мовний характер людської репрезентації й орієнтування в світі, а так, як людина приходить у мову, то, відповідно, на неї впливають усі мовні кліше й світоглядні стереотипи середовища й соціальних інститутів, в які людина ангажується впродовж життя. Постструктуралісти перейняли уявлення про текстовий характер реальності

від структуралістів, але на відміну від останніх, змінили статус інтерпретування. Важливою для даного доведення у постструктуралістів стала концепція смерті автора, яка водночас символізувала критику референції й означуваного. Постструктуралісти проголосили неможливість завершення процесу інтерпретування, оскільки текст, який наділений потенційною багатозначністю, не зосереджений на жодному зі своїх значень. Водночас текст, на думку представників цього напрямку, не несе в собі стратегії розуміння ідеальним читачем цих потенційних значень. Постструктуралісти проголосили смерть суб'єкта, що в літературі вилилося в поняття смерті автора. Для постструктуралістів із проблемою суб'єктивності була пов'язана кардинальна критика логоцентризму й, у цілому, картезіанської традиції, яка ще за умов структуралізму поставала як уявлення про «відвічне розщеплення» свідомості людини, тобто уявлення, яке спиралося на концепцію «розщепленого суб'єкта» *Жака Лакана*. Поняття «смерть автора» як певний постструктураліський постулат відновлює позицію читача й водночас свідчить про редукцію кінцевого результату інтерпретації. Але позиція читача, попри акцентацію на ній у *Ролана Барта*, також не здобуває статусу інтерпретаційного цілого. У цілому, постулат про «смерть автора», сформульований у постструктуралізмі, позбавляє автора: 1) статусу причини постання тексту, 2) особистісно-психологічних характеристик, 3) самодостатнього буття поза межами тексту, що пишеться. Концепція «смерті автора» своєю чергою призвела до наслідкового поняття «смерть читача», оскільки поле постійної недоозначуваності, в якій губляться усі референти, також наділяло читача елементами «цитатної свідомості». Першою «інтертекстуальною» студією Р. Барта можна вважати есе «Смерть автора» (1967, публікація – 1968), у якому фігурує хрестоматійне визначення тексту: «Текст являє собою не лінійний ланцюжок слів, які виражають єдиний, подібний до теологічного сенс («повідомлення» Автора-Бога), а багатовимірний простір, де поєднуються і сперечаються між собою різні види письма, жоден із яких не є вихідним; текст зітканий із цитат, які відсилають до тисяч культурних джерел». У 1968 році Р. Барт заявляє про «смерть автора» у постмодерному творі. Це відбувається через те, що застаріла ідея лінійності, де автор передує тексту і породжує його, уступає місце. Тепер текст представляє собою

багатовимірний простір, складений з цитат, що посилаються на різні культурні джерела; немає елемента тексту, який міг би бути створений особисто і безпосередньо автором. М. Фуко також був близький до бартівської метафоричної ідеї «смерті автора». Серед його найважливіших праць, присвячених автору, можна виділити «Слова і речі: археологія гуманітарних наук» (1966), «Археологія знання» (1969), статтю «Що таке автор?» (1969). У концепції Фуко автор існує як функція, яка призводить до обмеження значень у безмежному просторі письма. Він проблематизує роль авторської функції: проблема автора для нього це або спосіб існування в дискурсі, або поле концептуальної узгодженості, або стилістична єдність.

Жиль Дельоз також використовує ідеї Барта для розвитку своїх філософських концепцій. Його підхід до суб'єктивності як процесу становлення значною мірою відображає бартовське уявлення про текстуальність та множинність значень. Дельоз стверджує, що суб'єктивність не є фіксованою або стабільною сутністю, але постійно змінюється під впливом різноманітних сил та умов. *Жан Бодрійяр*, відомий своїми дослідженнями симулякрів та симуляцій, також зазнав значного впливу ідей Барта. Бартова концепція «смерті автора» вплинула на бодрійярське бачення медіа та культури, де значення та реальність стають все більш нестабільними та взаємозамінними. Бодрійяр розвиває цю ідею, показуючи, як у сучасному світі знаки та образи заміщують реальність, створюючи гіперреальність, де межі між реальним та вигаданим стають невизначеними. У своїх роботах Бодрійяр акцентує увагу на тому, як сучасні медіа та культура впливають на формування суб'єктивності. Він показує, що в умовах гіперреальності суб'єкт втрачає свою автентичність і стає продуктом симуляційних процесів. Цей підхід перегукується з бартовським баченням тексту як відкритої системи значень, де автор більше не є єдиним джерелом сенсу, а значення формується у процесі взаємодії тексту з іншими текстами та контекстами.

6. Трансгуманізм. Значно більш претензійні цілі вибудовує такий напрямок, як трансгуманізм. Очевидне розчарування в ідеалі самодостатнього та розумного суб'єкту призвело низку мислителів до розуміння необхідності формування певної надрозумної «постлюдини», яка не просто буде продуктом впровадження науково-

технічних, біотехнологічних та інформаційних відкриттів, але перетвориться на вихідний пункт нового еволюціонування людини. На думку його прихильників, трансгуманізм є істинною життєвою філософією, інтелектуальним та культурним рухом, а також цариною навчання. Його позиціонують як комплексний світогляд, споріднений до секулярного гуманізму та конфуціанства, які мають практичне уживання для життя без необхідності обґрунтування їх вірою у надприродне або природне трансцендентальне. Трансгуманізм можна «позначити терміном «евпраксофія» («eurghsophy»)… як тип нерелігійної філософії, яка відкидає віру, поклоніння та надприродне, навпаки, – підкреслює значущість та етичну наповненість життя згідно із розумом, наукою, прогресом та цінностями існування у поточному житті». Згідно із трансгуманізмом «постлюдина» замінює теперішню людину, і ця «постлюдина» може керувати своїми психічними, вольовими та інтелектуальними якостями. Також трансгуманісти відкрито відстоюють необхідність покращення природи людини через технології, щоб подолати межі її біологічного та генетичного спадку.

Більше того, з часом у трансгуманізмі було сформовано напрямок екстропії, яка передбачає поступовий техногенний розвиток людини. Макс Мор, директор Інституту Екстропії, розробив філософію майбутньої людини, навіть визначив принципи екстропії, як-от: безперервний прогрес (зростання здорової ефективності без меж), само-трансформація (етичне, інтелектуальне та фізичне самовдосконалення через усі доступні засоби), практичний оптимізм (постійна активність із позитивними очікуваннями, як групова, так й індивідуальна), інтелектуальні технології (творче та безстрашне подолання «природи» людини із використанням досягнень науки та технологій), відкрите суспільство (максимальна відкритість інноваціям заради постійного покращення та проти статичної утопії), само-спрямованість (цінність незалежного мислення, індивідуальної свободи, особистої відповідальності та самоповаги разом із повагою до інших), раціональне мислення (відстоювання розуму перед сліпою вірою та пошуку перед догмою). Саме в реалізації цих принципів Мор бачить спільну філософію майбутнього, проте усі вони, вочевидь, відсилають до людини – носія розуму, здатному через навчання та науку змінити себе та світ.

Такий оптимістичний погляд, вочевидь, розцінює трансгуманізм не як шлях до утопії, а як спосіб побудувати нову реальність, яка буде динамічно та продуктивно змінюватися на базі наукового, технічного та розумного факторів. Але він не може не викликати враження про певне повторення історії європейської цивілізації. справа в тому, що вперта упевненість у розумності еволюції нагадує ідею часів Просвітництва, яка передбачає розумність людини, її здатність до критичного мислення та особисту чесність. Навіть більше: звільнення від трансцендентального, що декларується, здається не цілком переконливим, оскільки висунуті принципи виглядають саме як нові ідеали, отже вони не зможуть існувати без певної частки недосяжності та метафізики. Досить добре відомо, чим завершилися зусилля побудувати ідеалізоване розумне прогресивне суспільство, і що такі уявлення доби Просвітництва (читай – «доби Модерну») виявилися неспроможними. Отже екстропія створює елітарну модель людини, яка тужить за реалізацією розумного життя, проте важливою залишається позиція самої людини у процесі втілення усіх вище вказаних принципів. Саме активна та відповідальна діяльність могла б дозволити створити умови для забезпечення проекту екстропії, та навіть більше, – ідеї екстропії потребують значної трансформації усієї системи освіти та виховання, а отже зміни самих підвалин життя суспільства. Та модель людини, що її пропонує М. Мор, є оптимістичною та прогресивною, але її життєздатність може виявитися примарною, і перевірити це можна лише за умов радикальних змін способів навчання та виховання, перегляду усіх їх механізмів.

Тема 6. Проблема антропогенезу у філософії та науці.

1. Основні концепції походження людини. Традиційний креаціонізм. «Християнський еволюціонізм» Тейяра де Шардена. «Антропний принцип» як аргумент сучасного креаціонізму. Концепції позаземного походження людини.
2. Еволюційна теорія про біологічні основи антропосоціогенезу. Поняття «гомінідної триади». Проблема «проміжної ланки» у палеоантропології.
3. Трудова концепція. Труд як специфічний фактор соціалізації та адаптації (Ф. Енгельс, А. Гелен). Відмінності трудової діяльності людини від трудової поведінки тварин.
4. Культурогенез як антропосоціогенез. Моделі культурогенезу: ігрова (Й. Гьойзинга), психоаналітична (З. Фройд, К.Г. Юнг), семіотична (К. Леві-Строс, Ж. Деріда).

1. Креаціоністська версія походження людини. Одна з перших проблем, що постає перед філософами та вченими при поясненні людини, – це загадка її походження. Як, коли і звідки походить людина? Відповіді на ці питання багато в чому наближають нас до розгадки сутності людини, оскільки визначення тих властивостей, які дозволили людям відірватися від решти природи, зумовлює їх найбільш суттєві специфічні характеристики. Відповівши на запитання, завдяки яким своїм якостям людина виділилася з природи, ми зможемо зафіксувати не тільки те, чим вона відрізняється від тварин, але водночас і те, що складає змістовне ядро його власне людської своєрідності.

Проблема антропогенезу (від грецьких слів *антропос* – людина і *генезис* – походження) постає як із традиційних тем філософського і культурного дискурсу. Найбільш давні версії виникнення людини пов'язані з різними міфологічними сюжетами її чудового народження із землі, води, дерева чи космосу. Найчастіше людина тут є випадковим продуктом поєднання природного та божественного начал. Наприклад, у слов'янській міфології люди з'явилися з дерева після того, як на нього впала крапля божественного поту; у давньогрецькій – вони проросли з попелу повалених титанів тощо. п.

Міфологічне світогляд змінилося релігійним, яке запропонувало креаціоністську концепцію походження світу та людини. Креаціонізм (від *лат. creatio* (творіння, створення)) розглядає людину як продукт спеціальної божественної творчості, найвище і найбільш досконале створення Бога на землі, його «образ і подобу». Згідно з біблійним сюжетом людина відрізняється від природних створінь тим, що вона єдина має безсмертну душу і вільну волю, вона

виступає носієм божественних знань і заповідей, де однією з найперших є необхідність трудитися. Фактично в Біблії можна знайти основні типологічні характеристики людини, акцентовані сьогодні у різних сучасних сценаріях антропогенезу (праця, спроможність до сорому, мова та мислення тощо).

Найрадикальніша відмінність креаціонізму з інших моделей антропогенезу пов'язані з розумінням людини як принципово іншого проти рештою природою освіти. Між ними немає і не може бути родинних зв'язків, людина надто унікальна, і тому для її появи необхідна участь надприродних, надприродних сил Бога. Історично ця ідея відіграла дуже значну роль у розвитку європейської культури, оскільки сприяла обґрунтуванню цінностей свободи, творчості та розвитку особистості.

Разом про те креаціонізм не можна розглядати лише як історико-культурний феномен, значення якого пов'язані з віддаленим минулим, але з теперішнім. Креаціонізм має своїх прихильників і в сучасній філософії та науці. Його послідовники дають релігійну інтерпретацію феномена Великого Вибуху, вказують на те, що шість днів Творіння, описані в Біблії, загалом відповідають науковим уявленням про еволюцію Землі та життя. При цьому стрибкоподібний характер зміни основних геологічних ер, на їхню думку, підтверджує більшою мірою біблійну історію про окремі дні творіння, ніж наукову версію послідовної еволюції життя. Говорячи про антропогенез, сучасні креаціоністи відзначають, що власне людина виникає лише раз, на останньому щаблі сходів живих істот. Відомі палеонтологічні знахідки його гомінідних предків можуть з певною часткою припущення характеризувати біологічну еволюцію людського тіла, проте своєрідність людини пов'язана не так з тілом, як з душею. Людина як носій розуму, волі і моральності може бути обумовлений природними чинниками. Ці його властивості виникають всупереч природі і можуть бути пояснені лише припущенням про їхнє позаприродне джерело, Бога.

Як сучасні модифікації креаціонізму можуть бути розглянуті і популярні сьогодні уфологічні концепції антропогенезу (від англ. UFO - НЛО), пов'язані зі спробою пояснити виникнення людини участю позаземного розуму. Різні пам'ятки архаїчної культури та міфологічні сюжети набувають несподіваної космічної

інтерпретації. Реальні успіхи в освоєнні космосу, поряд із завзятим прагненням побачити серед своїх предків щось більш гідне, ніж банальну мавпу, зробили уфологічну тему дуже популярною у масовій свідомості та ЗМІ. Ставлення вчених до можливого позаземного походження людини поки що більш обережне. Справа навіть не у відсутності суворих наукових фактів, а у певній теоретичній незавершеності цих гіпотез. Пояснюючи людський інтелект позаземним розумом, проблема виникнення розуму як такого не так вирішується, скільки відсувається, змушуючи шукати її в нових, не відомих поки що факторах. Так само, як і в ситуації з класичним креаціонізмом, акцент робиться не на природній еволюції людини з природи, а на чудовому втручанні якихось вищих сил у цей процес.

Сильною стороною креаціонізму є очевидний моральний пафос цього вчення, пов'язаний із розглядом людини та людства як найбільш значимих величин у структурі Універсуму. Акцент на людині як «образі та подобі» не приймає проєкцій природної агресії та «боротьби за існування» у соціальні та міжособистісні відносини. Людина тут визначається в характеристиках милосердя, любові та відповідальності стосовно природи та власного буття. Разом з тим, незважаючи на достатню кількість прихильників, креаціонізм багато в чому програє свої позиції *еволюціонізму* у сучасній філософії та науці. У науковому плані еволюціонізм цікавіший і послідовніший, оскільки апеляція до Бога – це завжди посилення до невідомої величини, що традиційно використовується при поясненні незрозумілих явищ, але реально нічого не пояснює.

2/3. Еволюційна та трудова концепції антропогенезу. Для оформлення еволюційної концепції антропогенезу особливе значення мав поява таких книжок, як «Походження людини і статевий відбір» **Ч. Дарвіна** (1871) і «Роль праці процесі перетворення мавпи на людини» **Ф. Енгельса** (1876, опубл. 1896). Дарвін першим науково обґрунтував наявність єдиного предка в людини і мавпи, що стало досить скандальним на той час спростуванням релігійного креаціонізму. Ф. Енгельс вперше вказав на особливий статус праці в антропогенезі, його значення для формування людини та суспільства. Безперечно, з часів Дарвіна та Енгельса наука накопичила багато нових фактів та відкриттів, що конкретизують еволюційну теорію. Разом з

тим вихідні ідеї класиків цієї концепції в цілому становлять інтерес і для сучасного філософського та природничого пізнання.

Виникнення перших гомінідних істот, які стали проміжною еволюційною ланкою між мавпою та людиною, відноситься до періоду 5–8 млн. років тому. Біологічно вони вже відрізнялися від решти тваринного світу низкою ознак, що отримали в природознавстві назву «гомінідної тріади». Генетично закріпленими морфологічними ознаками нового виду стали прямоходіння, зміна руки та збільшення обсягу головного мозку. У наступній еволюції саме ці ознаки набули переважного розвитку, що визначило біологічні фактори антропогенезу.

Разом про те закріплення та розвитку цих ознак обумовлювалося виникненням в людини особливої форми адаптації – праці. Якщо тварина пристосовується до природи з допомогою зміни своїх біологічних характеристик, то людина пристосовується, змінюючи себе, а зовнішню природу. Тим самим було *праця*, як цілеспрямована діяльність людини з перетворення природної дійсності з допомогою знарядь праці, стає сутнісною характеристикою людини.

Питання, чому наші гомінідні предки стали трудитися, досі немає однозначної відповіді у науці та філософії. Ф. Енгельс вважав, що причиною цього стала глобальна зміна клімату та похолодання, внаслідок чого гомініди змушені були спуститися з дерев та шукати нові можливості виживання. На облік зовнішніх причин (зміна клімату, ландшафту, мутаціях тощо) будує свою концепцію антропогенезу сучасне природознавство. У філософських моделях ми можемо знайти кілька інших оригінальних версій вирішення цього питання. Наприклад, на думку представника «філософської антропології» А. Гелена людина спочатку була приречена на працю через свою природну слабкість і неспеціалізованість. Якщо інші тварини пристосовані до певної довкілля, їжі, хижакам тощо, підтвердженням чому служить наявність у них спеціальних органів чи забарвлення, то людина від природи дуже погано «оснащений». Він дуже сильний, швидкий, непомітний тощо. Саме це неспеціалізованість і зумовила, з погляду А. Гелена, необхідність праці як специфічно людського засобу виживання.

Праця як визначив особливу форму адаптації людини у природі, але став джерелом людської соціальності та культури. Розвиток знарядь праці, перехід від

економіки, що присвоює, до виробляючої були пов'язані, як показав Ф. Енгельс у роботі «Походження сім'ї, приватної власності та держави», із послідовною зміною кровноспорідненої сім'ї, переходом від первісного стада до суспільства. Домінуючими тенденціями тут виступили зміцнення економічного та соціального статусу чоловіка, перехід від групових до парних та моногамних форм подружжя разом із появою можливостей господарського відокремлення від колективу, поступове табування сфери сексуальних відносин. Відносини праці та власності тим самим лежали в основі перших норм людської моральності, перших моделей права і закону, нових неприродних форм солідарності.

Праця може бути розглянута і як фактор, що лежить в основі людської культури. Практично передача від людини до людини, від покоління до іншого знарядь праці стала першим досвідом позабіологічної трансляції знання та інформації, тобто. першим варіантом культурної традиції. Виготовлене знаряддя праці починає фігурувати в людському співтоваристві вже не як суто природний матеріал, але як річ, що має особливі функції та інформацію. Зброя праці – це вже свого роду знак, абстракція, щось вирване із системи природних зв'язків, оброблене з виділення його значних якостей і підпорядковане законам і вимогам людського співтовариства. Знаряддя праці, тим самим, функціонують як першоеlementи специфічно людської мови, тоді як програми праці визначають його першу граматику. Ускладнення трудової та комунікативної взаємодії, потреби обміну інформацією зумовили появу мови та мови, де розвиток мовного спілкування був одним із важливих факторів антропогенезу.

У системі сучасного філософського та наукового знання трудова теорія походження людини на сьогоднішній день виступає як найавторитетніша. Праця дійсно виступає як специфічний механізм адаптації в природі за рахунок створення особливого соціального середовища, освіта якого близько 40 тис. років тому фактично знаменувало виникнення нового біологічного виду *Homo sapiens*, людини розумної. Будучи центральною віссю людської системи господарювання, праця одночасно становить основу виникнення та розвитку феноменів духовної культури: традицій, законів, мови.

4. Антропогенез та культурогенез. Незважаючи на безперечний пріоритет трудової концепції антропогенезу в сучасній науці, у філософії існує низка альтернативних точок зору. Загадка походження людини, з їхньої точки зору, пов'язана з фактом виникнення культури як специфічно людського довкілля. При цьому феномени культурної творчості не можуть бути редуковані до трудової діяльності, яка є механізмом забезпечення переважно фізичного виживання людей. Виникнення моральності, мистецтва, релігії, філософії чи науки відбувалося як би всупереч вимогам практичної доцільності та корисності, проте саме в них конкретизується власне людська сутність та духовність. Тим самим розгадку антропогенезу слід шукати в механізмах культурогенезу, оскільки фактично культура формує і людський розум, і людське тіло.

Однією з найперспективніших версій походження та розвитку культури та людини є *ігрова* модель. Її автором вважається нідерландський мислитель *Йоган Гьойзинга*, який у своїй відомій книзі «Людина граюча» (1938) зробив спробу реконструкції архаїчної культури та таких відомих форм культурної творчості, як релігія, право, мистецтво, філософія тощо. п., з принципу гри. Гра при цьому постає як форма вільної творчої активності, надлишкової по відношенню до матеріальних інтересів та необхідності виживання. У цьому контексті гра у Гьойзинги протистоїть сферам праці та повсякденності, підпорядкованим вимогам практичної доцільності та вигоди. Гра, як і культура загалом, здавалося б, марні забезпечення утилітарних сторін життя. Однак особлива привабливість і значущість гри обумовлюються тим, що саме тут людина може реалізувати свою свободу, дозволити собі на якийсь час відволіктися від низки нескінченних «треба», що висуваються життям. Разом з тим, відчуття свободи, що дарується грою, досить умовне. Гра, звільняючи від гніту повсякденних турбот, одночасно підпорядковує людину своєї стихії, де обов'язковими ознаками гри є наявність у неї свого тимчасового ритму, закріпленого у особливих правилах, і простору, у якого ці правила діють з незаперечністю закону. Сам характер ігрових правил відрізняється поєднанням природних та штучних моментів. Граючий підкоряється їм як чомусь, що само собою зрозуміло, при одночасному усвідомленні початкової умовності і довільності цих правил.

Аналіз відомих архаїчних форм культурної творчості дозволяє Йогану Гьойзингу зробити висновок, що вони організуються та функціонують за правилами гри. Ігрою-уявленням є релігійні культури з їхньою умовною символікою ритуальних масок та танців. З гри-змагання виростає війна з її неодмінними парадами та єдиноборствами. Право, мистецтво, філософія чи наука, – всі вони однаково зобов'язані своїм походженням не праці, але грі, породжуючи у своїй сукупності органічно-умовний континуум духовної культури. Homo ludens, людина граюча, з цієї позиції виявляється кращим, ніж homo faber, людина вмiла. Подібно до того, як в індивідуальному розвитку дитина долучається до світу дорослих через гру, а не працю, подібно до цього, граючи, людство вступило в свою історію. У цьому дорослі (люди та культури) займаючись бізнесом, політикою, освітою тощо, фактично продовжують ті ж дитячі ігри, часом забуваючи про те, що це гра, надаючи їй статусу важливої роботи і перевертаючи початкову опозицію «серйозності» гри та «несерйозності» справи.

Відповідно, можемо сказати, що гра є вільною діяльністю людини, тобто – свободою. Крім того, багато в чому гра є моделлю соціального порядку в цілому, попередником культури. Усередині ігрового майданчика панує абсолютний і своєрідний порядок. Тут ми натрапляємо на ще одну, дуже позитивну рису гри: вона створює порядок, є порядком. У недосконалому світі, у плутанині життя вона вносить тимчасову, обмежену досконалість. Гра вимагає порядку абсолютного і найвищого. Найменше відхилення від нього «псує гру», позбавляє її характеру і робить нікчемною. І гра створює спільноту, яка перевершує власне час і поле гри. Ігрова спільнота зазвичай має тенденцію ставати постійною навіть після завершення гри.

Розгляд культури як спотворення природних витоків людського буття властивий для такої оригінальної версії антропо- та культурогенезу – *психоаналітичної*. Відповідно до *З. Фрейду*, виникнення культури та людини зумовлено появою культу, наріжні основи якого становлять тотем та табу. Виникнення їх стало наслідком «едіпової» драми, що розігралася в первісній орді, пов'язаної з повстанням синів проти батька. Розрив органічної цілісності громади, викликаний вбивством її ватажка, став передумовою обожнювання предка у вигляді тотема як прабатька і захисника роду. Одночасно відбувається табування сфери

сексуальних відносин, що стали видимою причиною синівського бунту. Тим самим було релігія і мораль, укорінені в руйнівності страху і сорому, починають визначати спрямованість подальшого розвитку людини та культури. Будучи спочатку породжені ущербною психікою і комплексом неповноцінності, вони ворожі стосовно здоровим природним засадам людського досвіду, формуючи тип невротичної особистості та культури. Антропогенез, який розірвав природний зв'язок людини з природою, ознаменував собою початок не так історичного прогресу, як деградації людства як природного вигляду.

Швейцарський психолог **К. Юнг** (1875 – 1961 рр.) створив теорію колективного позасвідомого, вузловими центрами якої є архетипи колективної позасвідомості. Принципово розійшовшись у поглядах із З. Фрейдом щодо засадничих положень психоаналізу, К. Юнг зосередив більше уваги на символічних аспектах людської культури і дійшов висновку, що людську психіку, окрім індивідуального позасвідомого, визначає також і більш глибокий компонент психічного життя – колективне позасвідоме. Зміст його становлять архетипи, що ґрунтуються на спадковій структурі психіки й нервової системи людини. Під архетипами розуміють наскрізні символічні структури історії культури, які асоціюють певний тематичний матеріал свідомого та підсвідомого функціонування людських цінностей. Юнг вважав, що «Архетипи-комплекси переживань, які обрушуються на нас подібно долі. Їхній вплив відчувається в найбільш інтимній частині нашого життя».

К. Юнг пов'язував архетипи з такими символічними структурами «колективного підсвідомого», як «Самість» (особистість власного «Я»), «Маска» (соціальні ролі, що заміщують справжню суть особи чи псевдо – «Я»), «тінь» (чи анти – «Я»), «Аніма» (образ жіночості) та інші. Інтерпретація змісту колективного позасвідомого відбувається через перехід від Еґо – центру повсякденної свідомості до Самості – «Бога всередині нас». Образ Бога виявляється доконечним уособленням цінностей та сенсу буття. Згідно К. Юнга «Архетипів існує стільки ж, скільки й типових ситуацій у нашому житті».

Головним змістом психічного життя людини психолог вважав прагнення особистості до повноти самореалізації У випадку, коли індивідуальні або соціальні

проблеми заважають реалізації можливостей людини, виникають символічні образи позасвідомих архетипів, які захоплюють їх і спонукають до певних дій. Архетипічні структури колективного позасвідомого позбавлені зовнішньої форми і змісту, але опосередковано проявляють себе в міфології різних народів як символічні образи.

Символічні форми є формальними елементами і мають схематичний характер. Вони можуть бути втіленими в конкретні уявлення лише тоді, коли проникають на рівень свідомості. Якщо людина спроможна усвідомити і втілити архетип в художній або філософській твір, то вона стає генієм, в іншому випадку – її „поглинає” архетип і спричиняє психічні захворювання. Важливо звернути увагу і на дві інші особливості концепції К. Юнга – на дещо інший, ніж у З. Фрейда, погляд на лібідо та класифікацію психологічних типів особистості, яка дозволила вирізнити два різновиди художньої творчості.

К. Юнг розглядає лібідо не як винятковий прояв сексуальних вподобань чи статевого потягу, а як психічну енергію вцілому, яка визначає інтенсивність психічних процесів і тонус усієї життєдіяльності індивідів. Він вважав, що «Поняття лібідо, сексуальне значення якого у фрейдистському сенсі ми намагатимемося зберегти якомога довше, є той динамічний чинник, який дозволяє пояснити зміну психологічних декорацій».

Швейцарський психолог розрізняє два типи художньої творчості: психологічний і візіонерський. Перший тип творчості оснований на функціонуванні індивідуального позасвідомого і віддзеркалює особистий досвід художника. Візіонерський тип творчості притаманний лише обраним людям, художникам, в діяльності яких вирішальну роль відіграє колективне позасвідоме. Важливість такої творчості психолог вбачає в забезпеченні спадковості, на основі якої формується психіка кожної людини та символічні образи культури.

Таким чином, в аналітичній психології К. Юнга увага зосереджується на позасвідомих механізмах творчості, а символічне знання, втілене у творах мистецтва, філософських концепціях, розглядається як таке, що оберігає людину від зіткнення з неопанованою руйнівною енергією колективного несвідомого.

Ще однією авторитетною концепцією культуро- та антропогенезу в сучасній філософії є *семіотична* модель, що розглядає культуру як особливу знаково-символічну реальність, серцевину якої становить мову. Мова виступає універсальним посередником між людиною та світом, де елементи мови (знаки) одночасно позначають, тобто. наділяють значенням, і замінюють реальні об'єкти та процеси. Людина при цьому сприймає дійсність лише в тих її смислових характеристиках, які задано мовою, а мова, тим самим, визначає межі та властивості як самої дійсності, так і людини. Мова, що традиційно розглядається як засіб спілкування та комунікації, в рамках семіотичної та структуралістської моделей перетворюється на справжнього деміурга (творця) культури та людини. Відповідно до *К. Леві-Строссу*, автору класичної для цього підходу роботи «Структурна антропологія», «не людина говорить через мову, але мову говорить через людину», диктуючи потрібні слова, граматику, інтерпретації. Людина стає суб'єктом тієї чи іншої культури, лише оволодівши її мовою. При цьому як мову можуть бути розглянуті найрізноманітніші культурні феномени та сфери, що функціонують за допомогою циркуляції знаків за певними правилами, наприклад, системи спорідненості, форми обміну, структури влади тощо.

Французький філософ *Жак Дерріда* (1930-2004) – засновник теорії деконструктивізму в філософії. Він нівелює звичну модель знання та мови, в якій для пізнання сенсу будь-чого необхідно безпосередньо ознайомитися з цим сенсом. Ж. Дерріда ж вважав, що розуміння будь-чого вимагає вивчення того, як воно співвідноситься з іншими предметами, та можливості розпізнати його в інших контекстах та випадках, передбачити які повною мірою не має можливості. За його поглядами мова є первинною до буття. Не від висловлювання філософських ідей, основ пізнання буття чи зв'язку із зовнішнім світом залежить мова. Вона не може бути підданою законам логіки, не йде всупереч своїй природі, адже тут закладене дещо інше. За допомоги мови створюється уява людини про цей світ. Філософ вбачає деяку суперечність між «нелогічністю» мови і спробою нав'язування їй логічного закону. Він вважав, що «Немає нічого поганого в тому, що літературна традиція намагається вести боротьбу з мовою, шукати щось за її межами».

Таким чином, Ж. Дерріда приходиться до висновку, за яким існують суперечності – апорії, які пронизують не тільки західну філософію, а й людське мислення. Він вважав, що « Якщо ви хочете щось відновити, нерідко доводиться руйнувати структури, що знову виникли».

Розглянуті вище концепції (ігрова, психоаналітична та семіотична) актуалізують значення не так пристосувальних, як творчих механізмів людської історії. Виникнення людини пов'язується з появою особливої позаприродної дійсності – культури, основою якої можна покласти гра, культ чи мову, що визначають також сутність власне людського своєрідності в універсумі. Разом з тим, пропонуючи цікаві інтерпретації людини та культури, зазначені концепції не завжди послідовно вирішують питання про генезу мови, гри чи культу як таких. Наприклад, для Й. Гьойзинга гра – це атрибутивна властивість природи в цілому, що залишає неясним питання про специфіку ігрового простору культури та людини, механізми їх виділення з природи. Апеляція до сорому як до джерела людської моралі та релігії у З. Фрейда передбачає наявність уявлень про добро і зло не тільки на завершення, а й на початку «едіпової трагедії», що ускладнює однозначне вирішення питання про передумови людської в людині. І, нарешті, причини виникнення мови відсилають дослідників до феноменів поведінки та діяльності, підпорядковуючи мову праці.

Разом з тим очевидно, що різноманіття філософських та наукових версій антропогенезу обумовлюється як реальною неоднозначністю феномена людини в сучасній ситуації, так і складністю реконструкції віддаленого минулого людської історії. Найбільш ранні періоди еволюції суспільства не збереглися в культурній пам'яті, подібно до того, як окрема людина не має спогадів про перші роки життя. Однак, якщо продовжити аналогію, саме дитинство формує майбутній характер особистості, зумовлюючи багато в чому її подальше життя, і саме в дитинстві людства можна побачити визначальні тенденції його подальшої історії.

Тема 7. Екзистенційний та тілесний виміри людського буття

1. Проблема життя та смерті у філософії та культурі. Смерть як онтологічна межа. Інтерпретація феномену смерті у різних культурних та філософських традиціях. Ф. Арьєс: «Людина перед обличчям смерті».
2. СENS життя як інтегральна характеристика людського буття. СENS життя та поняття абсурду у екзистенціалізмі. Екзистенційний підхід до проблеми сENSу і сутності буття людини в умовах науково-технічного удосконалення умов існування. Питання безсмертя.
3. Проблема свободи у культурі та філософії. Людина як свобода (Ж.П. Сартр). Питання про співвідношення свободи та відповідальності. Концепція «свободи від...» та «свободи для...» Е. Фрома.
4. Біологічний бік феномену людини як передумова людської екзистенції. Прояви людської тілесності (страх, сором, агресія, сміх, плач). Різновиди любові в Античності. Ерос та любов. Абсолютизація любові у період Середньовіччя.
5. Метафізика статі в історії культури. Поява дискурсу сексуальності в епоху Просвітництва. Тема трансексуальності у сучасній філософії та культурі.

1. Життя та смерть як онтологічна проблема. Буття людини осмислюється у філософській антропології через низку категорій, які грають першорядну роль розумінні сутності людини. Життя на межі смерті, втрата та пошук сENSу життя – ситуації, які у філософії та літературі ХХ ст. досліджувалися глибше та ретельніше, ніж раніше. Життя та смерть людини, сENS життя – це вічні теми мистецтва та філософії.

Життя і смерть у вузькому значенні можна розглядати як позначення біологічних процесів народження та вмирання. Філософія ХVІІІ–ХІХ ст., наприклад, трактує життя як механічний рух. Відповідно смерть протиставляється життю як його припинення. Однак таке спрощення понять життя та смерті не наближає нас до розгадки найважливіших для людини форм буття чи небуття. У широкому значенні розгляд категорій життя та смерті викликає безліч питань. По-перше, чи вичерпується зміст життя лише біологічним змістом? Очевидно, що ні. Сутність життя полягає в іншому. Вона знаменує собою вищу щабель еволюції. З іншого боку, лише жива матерія здатна відтворювати себе. І, нарешті, життя дає передумову появи мислячої, одухотвореної матерії. Смерть має на увазі кінець життя живої істоти, припинення її життєдіяльності. Оскільки разом із актом народження смерть одна із найістотніших визначень життя перед кожним самосвідомістю, а ще більше перед світоглядом виникає необхідність прояснити як що таке життя, а й смерть. Вже на ранніх етапах людського мислення в різних міфологічних і релігійних поглядах смерть не просто сприймається як щось незбагненне і жахливе, а й набуває морального визначення як результат деякого

злодіяння, акту помсти чи відплати за той чи інший вчинок, тим більше, що природна смерть у первісних умовах була явищем порівняно рідкісним. У пізніших поглядах смерть набуває характеру своєрідної моральної цінності, розуміється як випробування, як спосіб позбавлення від тягарів земного існування. Вона все частіше розуміється не як кінець особистого буття, а як момент радикальної його зміни, за яким життя набуває нової сутності і продовжується в інших формах: переселення безсмертної душі від смертного тіла та залучення її до буття божественного універсуму або перехід до потойбіччя особистого існування.

У класичній думці та в сучасній філософії тема життя і смерті займає різне місце. Більше того, цінність життя і смерті у різних культурах виявляється неоднаковою. Східні культури, наприклад, на відміну західних, не розглядають смерть як абсолютне завершення існування, смерть не ототожнюється з повним зникненням індивіда. Стародавні буддійські традиції вчать сприймати смерть як природний перехід до нового циклу життя і створюють систему поглядів, які значно знижують або зовсім знімають страх смерті. Люди часто кидалися на священні колісниці або води Священного Гангу, щоб завершити чергове кармічне існування і повернутися на Землю в новому тілесному образі. У системі цінностей древньої японської культури честь виявлялася значнішою, ніж життя. Самураї добровільно робили собі характері, якщо це доводилося вищими міркуваннями, ніж значимість життя. У західній культурі таке уявлення про життя та смерть не було. З погляду античної філософії та християнської теології людина є вищим твором світобудови. В епоху еллінської та середньовічної цивілізацій земний світ здавався надто великим у порівнянні з навколишніми небесними сферами. Земля ототожнювалася з центром Всесвіту, а небеса були набагато ближчими до людини та її життя. Але коло знань про космос, що розширюється, привело до усвідомлення нікчемності життя в холодному нескінченному Всесвіті, до трагічного світовідчуття занедбаності і самотності. Тому греки виробили особливу думку щодо земного буття. Вони дивилися на життя як на коротке, тимчасове існування людини на землі, за яким настане зникнення. Однак, оскільки людина не може змінити перебіг подій, то їй залишається одне – змиритися з думкою про неминуче і подолати жах перед смертю. Звільнення від страху смерті стародавні філософи надавали виняткової

важливості, оскільки бачили в ньому єдину перешкоду для досягнення безтурботності духу, що допомагає забути про смерть і здобути земне щастя. «...Найстрашніше із лих, смерть, не має до нас ніякого відношення, тому що, коли ми існуємо, смерть ще не присутня; а коли смерть присутня, тоді ми не існуємо», – писав, висловлюючи світовідчуття та цінності своєї епохи, давньогрецький філософ Епікур. Греки вчили долати жах небуття шляхом концентрації духу, виховувати у собі зневагу до смерті. Кончина людини розглядалася давніми як закономірне завершення життєвого циклу, вона скоріш мала епічний характер і не сприймалася як особиста трагедія.

Думка про нашу самотність у Всесвіті призвела, зрештою, грецьку філософію до міркувань безглуздості існування. Філософи стоїчної школи (*Зенон, Антисфен, Цицерон, Лукрецій*) намагалися ставитися до життя як до гри. Як у грі з м'ячем важливий не сам м'яч, який сам по собі не має цінності, і не результат гри, а її процес, та легкість, з якою ми кидаємо та ловимо м'яч, та радість, з якою ми включаємось у гру. Так, важливе не саме життя та його блага, а ставлення до нього. Ставлення це повинно полягати в тому, щоб усвідомлено, розумно і вільно, з легкістю і радістю приймати всі передані невблаганною долею перипетії життєвих обставин. Серйозність, з якою людина досягає поставленої мети, має бути настільки глибокої, щоб обертатися душевною катастрофою у разі невдачі. Людині слід навчитися зустрічати радості та прикрощі, перемоги та невдачі безпристрасно. Сказане відноситься і до самого життя, в якому слід уникати пристрастей і яке, подібно до гри, можна припинити. Стоїки допускали самогубство, вбачаючи у ньому вираз свободи. Таким чином, цінність життя в навчаннях греків набувала відносної значущості, а точніше цінності, майже рівної смерті. Запитання: що вибрати? був індивідуальною справою. Інакше вирішувалися ці серйозні питання у Середньовіччі. Воно, на відміну Античності, створювало жахливі образи смерті, доводячи людей до несамовитості. Один із найпопулярніших і повчальних сюжетів образотворчого мистецтва – «танець смерті». Але її страх більшою мірою пов'язана не з самим феноменом смерті, а з неминучістю потойбічного покарання, що змушувало людину зосередити всі свої помисли не на житті, а на відплаті за неї. Цим цінність земного життя, що розуміється як попередній стан перед вічністю,

знижується, навіть у тому випадку, коли філософи стверджують, що смерть абсолютно вторинна по відношенню до життя і «розрив», який він вносить, є чисто відносним, «несуттєвим» для життя. Але Біблійні тексти постійно нагадують читачеві, що прийти до вічного життя можна лише через смерть, заперечення життя земного, короткочасного.

З розвитком науки в Новий час, посиленням атеїзму, впевненістю людини в тому, що вона опанувала таємниці природи та закони суспільного розвитку, питання про життя і смерть значно змінилося. У людей залишається все менше часу думати про смерть, як і про життя. Прискорення часу, темпів розвитку, можливість впливати на саму людську природу і змінювати її на власний розсуд дедалі більше орієнтують людину не так на підтримку цінності життя, але в миттєві обставини. Наприклад, скасовано заборони на аборти, що було неприпустимим у традиційній культурі; звичними стали тотальні війни, тероризм, масові злочини проти особистості. З іншого боку, питання смерті залишаються невирішеними. До теперішнього часу не вирішено остаточно питання евтаназії, тобто. про те, чи слід полегшити смерті, що вмирає, або прискорити її, щоб позбавити вмираючої людини від мук. Питання це не пусте, особливо для смертельно хворих людей та їхніх родичів. З одного боку, цінність життя така, що релігія, право, мораль забороняють лікареві допомагати хворим піти з життя. З іншого – для тяжко хворої людини життя в її біологічних та духовних проявах втрачає сенс, виснажує фізичні сили. Тож чи варто продовжувати його тваринне існування? Однозначної відповіді це питання немає. Антична грецька та римська філософії, наприклад, схвалювали вимогу безстрашно померти як героїчну евтаназію. Здавалося б, ці та інші приклади могли б налаштувати нас песимістично щодо розуміння сутності життя та смерті. І все-таки протягом багатьох століть вчені та філософи виробляли, всупереч трагічній ідеї унікальності людського буття, раціональний, оптимістичний погляд на життя. Суть його полягає в тому, що якщо людство унікальне і йому немає аналогів у Всесвіті, то буття «мислячої тростини» є безцінним. «Етика благоговіння перед життям», що склалася в ХХ столітті, представлена *Альбертом Швейцером* (1875–1965), ставить перед людством особливе завдання – звести життя будь-якої людини в ранг найвищої цінності. Людина та світ, вважав він, співвідносяться один з одним. Це

народжує благоговіння перед життям. «Добро – те, що служить збереженню та розвитку життя, зло є те, що знищує життя чи перешкоджає йому». Як це не парадоксально, але смерть, яка уособлює абсурдність світу, надає цінності життя і в самому житті диференціює справжні та хибні цінності. Усвідомлення кінцівки та єдиності людського особистого буття сприяє проясненню морального сенсу та цінності людського життя. Свідомість неповторності кожної її миті, а деяких випадках і непоправності скоєних вчинків здатне прояснити розуміння те, що смерть зачіпає лише тілесність індивіда, але з моральний, людський сенс його справ. Ця специфічна сутність ідеї смерті визначає те, що будь-які спроби зрозуміти смерть, минаючи поняття життя, щоразу розбиваються про факт людської приреченості на смерть, про свідомість безглуздості будь-яких зусиль, у перспективі яких щоразу відкривається невблаганна особа морально не осмисленої і духовно не подоланої смерті. І тут заперечення моральної сутності смерті виявляється формою заперечення моральної сутності життя і може лише підставою для повної безвідповідальності поведінки, що виходить із принципу «після нас хоч потоп». Очевидно, що життя та смерть – дві сторони одного явища. Смерть, яку часто позначають як «небуття», «ніщо», «руйнування», можна зрозуміти лише через зіставлення з життям.

Розуміння морального сенсу смерті здатне, таким чином, повідомити розвинену моральну свідомість певні критерії для оцінки людських вчинків. У філософії *стоїцизму* було сформульовано принцип *memento mori* (пам'ятай про смерть), який пропонує чинити завжди так, ніби справа, яку людина робить, або слово, яке вимовляється, є останніми з тих, що їй взагалі дано зробити. Цей принцип, по суті, звернений до роздумів не про смерть, а про небезмежність життя і спонукає людей не робити вчинки, виправити які в результаті смерті буде вже неможливо. Тим самим культивується почуття відповідальності за справи та слова людей.

2. Проблема сенсу життя у філософії. Екзистенційна проекція буття людини передбачає акцент на її унікальних, індивідуально-особистісних властивостях та характеристиках. Початком, яке, згідно з філософською традицією, забезпечувало подібну «інакість» кожного окремого «Я» та його долі, була душа. Саме з її прерогативами класика пов'язувала питання життя та смерті, свободи та

зумовленості. Девальвація ідеї душі в сучасній філософії, обумовлена «смертю Бога» як необхідного гаранта її існування, аж ніяк не скасувала, але швидше загострила екзистенційні вічні питання: «У чому сенс людського існування? Чи варто шукати якийсь вищий зміст і взагалі жити, якщо всі ми однаково приречені на смерть? Що є «Я»: особливий випадок чи людина натовпу, що крокує в ногу з усіма іншими та запрограмована у своїх вчинках всесильною соціальною матрицею? Чи маю право бути собою, бути не таким, як усі, бути вільним? Що таке свобода і чи є вона? Рано чи пізно ці питання постають перед кожною людиною. Початок їх коріниться у ситуації ціннісного вибору, пов'язаного проблемою *сенсу життя*, що є традиційною темою філософії та культури загалом. При цьому ні філософія, ні культура не в змозі дати однозначно правильної відповіді, рівною мірою прийнятною для всіх людей та епох. Незалежно від наявності безлічі мудрих порад з приводу того, як і в ім'я чого слід жити, кожна людина у тій чи іншій формі вирішує це питання самостійно, корелюючи свій життєвий шлях щодо пропонованих культурою та соціумом ціннісних орієнтацій.

Інтерпретація цього питання у філософії, як правило, пов'язана з більш фундаментальною темою про природу та сутність людини. Тут також не існує жорсткої залежності, і можна говорити лише про найбільш загальні тенденції, тоді як погляди окремих мислителів можуть бути винятком із єдиного правила. Наприклад, прихильники натуралізаторської версії, які розглядають людину як природний початок, є переважно послідовниками *гедонізму* та *евдемонізму* в етиці. Не маючи над собою жодних вищих авторитетів, крім самої природи, людина, згідно з цією позицією, повинна цінувати життя як таке, де якість життя та його сенс вимірюються величинами щастя (*грец.* εὐδαιμονία) та насолоди (*грец.* ἡδονή). У той самий час у низці сучасних натуралізаторських концепцій, поетизующих природне внаслідок динаміки екологічної проблематики, людина має право на особисте щастя лише за умови збереження життя як такої, внаслідок чого його найпершим завданням стає турбота не так про себе, як про природу в цілому.

В рамках релігійного персоналізму проблема сенсу життя вирішується в контексті *трансценденталізму*. Істина і мета людського існування співвіднесені не з земним, а з потойбічним (трансцендентним) буттям, де його земна історія є лише

підготовкою, напередодні справжнього життя у вічності. Апеляція до вічності властива також раціоналістичним мислителям, які пропонували, однак, як конкретні механізми її здійснення не християнську аскезу і покаєння, а пізнання і розум. Найбільш ёмно сутність раціоналістичних установок висловив Б. Спіноза, говорячи, що справжній сенс людського буття полягає у «пізнавальній любові до Бога», розуміючи під останнім загальну і безумовну істину. Абсолютність законів розуму, проголошена раціоналістами, у новій історичній ситуації як би дублює абсолютність божественних заповідей, а істина та слава її першовідкривача забезпечують довгу пам'ять вдячних нащадків.

З раціоналістичною філософією змістовно пов'язані також ідеали *ригоризму*, що зводить до рангу основного сенсу існування борг. Найяскравіше ця ідея прозвучала у філософії І. Канта, який акцентував безумовність обов'язку як «морального закону в мені», який вириває людину з ланцюжка природних причинно-наслідкових зв'язків і робить його існування справді людським, моральним, розумним. З ідеями обов'язку у тому чи іншій мірою солідаризуються і представники соціологізаторських версій людини. Борг тут правда ототожнюється не стільки з моральною максимою поведінки, скільки з необхідною підставою соціальних відносин та взаємодій.

Своєрідною альтернативою зазначеним класичним версіям інтерпретації сенсу життя є *екзистенціалізм*. Відмовляючись виносити сутність людського існування за межі кожного конкретного випадку, екзистенціалізм орієнтує людину на конституювання сенсу в ситуації «тут-і-зараз», на усвідомлення унікальності кожного життя та його окремого моменту. Будь-які вердикти про винесення остаточних істин про світ або людину спочатку абсурдні, оскільки світ сам по собі не має жодного сенсу, а людина, яка прагне, сенсу приречена на нескінченне переписування себе, свого ставлення до світу і обставин і в кінцевому підсумку переопис самого світу. Абсурд тут стає тією онтологічною основою, яка реабілітує цінність індивідуального існування. У світі абсурду сенс може мати лише окреме людське «Я», яке шукає цей сенс, але ніколи не задовольняється вже знайденим і досягнутим.

Проблема «смислу смерті» у філософії та культурі. Вирішення питання про сенс життя неминуче передбачає необхідність визначення відповідного статусу смерті. Сам факт наявності смерті дискредитує всі людські спроби абсолютизувати життя та його гідності. Перед глобальної неминучості і випадковості смерті життя ніби втрачає всякий сенс. Спектр різноманітних людських прагнень у кожному окремому випадку закінчується однаково: можна досягти успіху більше чи менше, жити заради себе чи заради інших, зрештою смерть зрівнює всіх, не проводячи відмінностей між генієм чи лиходієм, багатим чи бідним. Якщо смерть – це природне завершення будь-якого життя, то, можливо, саме воно і становить найбільш глибинний сенс існування, роблячи абсурдними будь-які людські претензії протиставити їй щось вище та абсолютніше.

Людина – це єдина істота, яка «знає про смерть». Віддаючи їй шану в ритуальній практиці, людство навряд чи здатне на дійсну абсолютизацію смерті. Навпаки, вся логіка людського ставлення до смерті історія культури та філософії йшла шляхом її своєрідного *подолання*. Найбільш радикально цю думку у філософії висловив *Епікур*, заявивши, що нема чого боятися того, чого немає, оскільки поки ми є, то смерті немає, а коли є вона, то немає вже нас. Одночасно для всієї класичної культури, що розділяла теза про безсмертя душі, смерть постає як *перехід* до якогось іншого стану життя, звідси стійкі традиції «готуватися» до смерті подібно до того, як збираються в дорогу, вкладаючи у вузлик необхідні гроші та речі. Уявлення про посмертне існування значно змінювалися залежно від конкретних релігійних чи міфологічних поглядів. Разом з тим, незважаючи на відмінності у змістовних акцентах та інтерпретаціях, загальний пафос міркувань незмінно припускав, що смерть – це суттєвий, але короткочасний епізод у вічній динаміці життя.

У ситуації, коли «Бог помер», радикально змінюється властивий класиці традиційний, «життєствердний» сенс смерті у філософії та культурі. Смерть втрачає значення «переходу», але починає сприйматися як дійсний «догляд», закінчення та завершення життя. У філософії З. Фрейда символ Танатоса набуває субстанційного пріоритету над силами життя (Еросом). Класична схема перевертається з точністю до навпаки: якщо раніше проекція існування розгорталася в послідовності від життя через смерть до нового життя, то тут шлях протікає *від смерті (небуття) через*

життя до смерті. Особлива онтологізація смерті характеризує також екзистенційну філософію. Саме смерть, яка завжди «моя», звертає людину до усвідомлення унікальності власного «Я», змушує задуматися про глибинні смисли та протиставити їх анонімній безлико́сті загальних істин. При цьому смерть виступає не тільки як фінальна точка людського шляху, але водночас і як неодмінна складова кожного окремого його фрагмента, що завжди вислизає із сьогодення в минуле, «вмирає» в часі, проте завдяки своїй кінцівці набуває справжнього сенсу та значущості.

Показово, що, незважаючи на певну реабілітацію смерті у сучасній філософії, на рівні загальнокультурних реалій сьогодні у новому ракурсі відтворюється *практика витіснення смерті*. Неможливість рівноцінної альтернативи, що продовжує життя, принципова недоступність смерті технічному контролю розуму породили у сучасній культурі дві зустрічні тенденції. З одного боку, смерть ніби витісняється на периферію повсякденного досвіду. На відміну від пишних похоронних ритуалів минулого сучасність маскує смерть як сумну випадковість, уникаючи необхідних раніше «плачів», жалоби, процесій тощо. п. З іншого боку, ХХ ст. породив небачену раніше *індустрію смерті*, легітимувавши смерть підконтрольну і тому зрозумілу, допустиму. Колишнє поважне ставлення до смерті змінюється відчайдушною спробою абсолютизувати життя «тут-і-тепер», протиставити невблаганній остаточності смерті можливості людської творчості та свободи. Фактично основний пафос розвитку особистості та культури підпорядковується немислимому завданню перемогти смерть через працю, любов, владу тощо. д., розширити межі життя, людської гідності та свободи.

Життя та безсмертя

Чи є життя унікальним явищем у Космосі, чи воно має аналогії? Відповідь це питання підводить до постановки іншого питання – про можливість безсмертя. Тлумачення життя і безсмертя як цінностей у філософському сенсі видається безперечним. Адже якщо немає земного існування, то решта цінностей втрачає свою невпинність. Людство не зможе продовжити своє власне буття, якщо воно перестане сприймати життя як найвищу цінність. Однак приклади історії свідчать про інше. У її витоків безсмертя не оцінювалося як благо. Ф. Енгельс, наприклад, наголошував,

що уявлення про безсмертя на певній стадії розвитку людства оберталось невідворотністю долі. Досить часто воно не втішало, а навпаки, сприймалося як справжнє нещастя. Однак, так чи інакше, з вирішенням проблеми ставлення до життя вирішувалося питання про подолання смерті. У різних релігійних і філософських навчаннях йдеться про безсмертя душі (християнська концепція), її перевтілення (Платон, буддизм), воскресіння людини (християнство, Н. Федоров). Жах смерті, який переслідував людей, породжував специфічні уявлення про трагізм життя і бажання продовжити його. Людина може і повинна бути «компенсована» поверненням до життя в тому ж тілі (хоча закони цього відродженого життя можуть бути іншими). У сучасній філософії життя часто визначається як «буття на смерть». Якоюсь мірою це вірно: щойно народившись, людина «прямує» до смерті. І смерть будь-якої миті може обірвати нитку життя. Можна, та й треба зрозуміти людей, чії думки та почуття – під впливом особистих та соціальних переживань – повернулися здебільшого до проблеми безсмертя.

Людство виробило безліч культурних традицій, які допомагають йому подолати страх смерті та набути символічного безсмертя. Воно забезпечується у різний спосіб. Насамперед, це біологічне безсмертя, яке людина знаходить у потомстві. Людина знає, що вона смертна, але впевнена у продовженні свого роду. Така форма психологічного виживання через надію на негасання певних генетичних та інших властивостей особливо виразно простежується у патріархальних та східних культурах. Пересічний представник будь-якої з цих культур прагне утвердити себе в образі роду чи племені. Він ніби розчиняється в іншому через кровні узи. Людина ототожнює себе й не так із собою, як із кланом, племенем, родом. Він відчувається часткою спільності і впевнений, що ця спільнота не зникне. Іншим способом символічного увічнення життя можна назвати творче безсмертя. Створення творів мистецтва, літератури, корисних предметів та справ інших людей – у всьому цьому виражається ідея продовження життя. Присвятити життя реалізації спільної мети, знайти себе у колективному свідомості чи індивідуальному творчості – ось сутність психологічного стану під час спроби утвердити себе через власні дії. Руйнування може стати способом досягнення символічного безсмертя. Широко відомий в історії Герострат, який спалив у давнину храм із найбагатшою бібліотекою. Вчинок

Герострата був продиктований жагою слави та бажанням залишитися в пам'яті нащадків. Теологічне (релігійне) безсмертя є найбільш значним способом досягнення символічного безсмертя. Своєю енергією життя, волю до збереження власної унікальності людина здавна прагнула висловити за допомогою релігійної символіки (створення ікон, храмів, обрядів тощо) та утвердженням ідей про безсмертя душі. У релігійних уявленнях життя має бути лише як фатальна пауза на вічному шляху до небесного інобуття. Бажання увічнити життя реальних проявах нерідко обертається її проявом. Надзвичайно широкого поширення у багатьох культурах набула натуралістична версія безсмертя. Вона виходить із звеличення природи, її вічної сили та бажання зберегти її. Очевидно, що ресурси людського прагнення подолати смерть та продовжити життя різноманітні. Але чи це означає, що проблема вичерпана? Чи достатньо вибрати собі символічний спосіб психологічного захисту від страху смерті, щоб життя стало повноцінним? Очевидно, що ні. Усвідомлення кінцівки свого буття рано чи пізно приходиться до кожної людини. І виникає питання: чи має сенс наше існування і наша діяльність, якщо вони можуть обірватися?

Сенс життя – це морально-світоглядні уявлення, з яких людина співвідносить себе та свої вчинки з вищими цінностями, ідеалом (вищим благом) і цим отримує можливість виправдати себе у власних очах перед іншим чи будь-якого авторитету. Питання про сенс людського буття, на перший погляд, видається суто індивідуальним. Але до розуміння цього питання і, відповідно, до його вирішення філософи підходять з двох різних позицій: з погляду окремо взятої людини та людини як родової істоти, людства. Особистісний сенс життя – елемент унікального внутрішнього духовного життя індивіда, те, що формулює він сам, незалежно від панівних систем суспільних цінностей. З цих позицій не можна говорити про єдиний для всіх сенс життя. Кожен індивід відкриває їх у своїх роздумах і власний досвід, вибудовуючи свою ієрархію цінностей. Хтось сенс життя бачить у коханні, хтось у дітях, хтось у роботі, хтось у служінні великим ідеалам (служіння Богу, допомога хворим, як це робила мати Тереза) тощо. Але є щось спільне для всіх особистісних уявлень – втрата сенсу життя веде людину до розчарувань, духовного вакууму, руйнування особистості і часто до загибелі. Це дозволяє припустити, що сенс життя

– це не так уможливлено, як глибоко особистісна, екзистенційна та практична проблема. Вона не завжди виражається словами, вона швидше переживається як глибоке особисте страждання, яке людина намагається подолати. Подолання розчарування завжди пов'язане з надією на появу сенсу життя, і це виявляє важливу особливість сенсу життя: він може неодноразово актуалізуватися у свідомості, набуваючи у різний час різного логічного оформлення та емоційного забарвлення, що пов'язане з вирішенням практичних завдань та життєвим досвідом. Найчастіше питання сенс життя виникає у ситуаціях складного життєвого вибору, у періоди духовних і творчих криз чи з втратою близьких тощо.

Крім особистісного розуміння, сенс життя існує і як феномен свідомості людського роду. Справді, ставлення до життя визначається як особистим вибором, але багатьма обставинами, зокрема соціальними, політичними, міжособистісними та інших. Для філософії важливо не тільки зрозуміти, в чому полягає сенс людського існування, а й за яких обставин він виникає. У будь-якій розвиненій світоглядній системі – релігійній, філософській, етичній – існують свої уявлення про сенс життя. З погляду змісту вищого блага виділяють такі типи обґрунтування сенсу життя. Евдемонізм як пошук щастя. Евдемонізм має дві форми – соціальну та індивідуалістичну. У рамках соціального евдемонізму чесноти окремого індивіда оцінюються з погляду служіння людству, а держава, всі його інститути, заходи та закони лише є засобом для досягнення цієї вищої мети. Причому, у цій концепції часто саме держава визначає, у чому полягає щастя людини і як його досягти. Досить згадати концепцію платонівської держави чи марксистську теорію класової боротьби, кінцевою метою якої є щастя людства. Представники індивідуалістичного евдемонізму (*Сократ, Епікур, Б. Спіноза, Л. Фейєрбах* та ін.) вважали, що сенс життя людина знаходить не в суспільстві, а в добродійному житті, розвитку своїх здібностей, які можуть принести щастя та задоволення іншим людям. Епікурейці, наприклад, були переконані, що відсутність залежності від суспільства створює умови для внутрішньої свободи, а зануреність у справи, що не терплять суєти – науку, мистецтво, філософію, – надають життю значущості та допомагають подолати страх смерті. Прагнення до щастя та внутрішньої свободи досягає свого апогею у філософії гедонізму. Гедонізм вперше активно обґрунтували філософи-

кіренаїки. Критерієм життя гедоністи (*Аристінн, Феодор*) вважали все те, що дає нам насолоду, стражданням – його відсутність. Пафос проповіді кіренаїків полягав у проголошенні як найвищу цінність саме життя людини в її позитивних, чуттєвих проявах. Проте послідовне проведення гедоністичного принципу обернулося цілком протилежним результатом: благо індивіда визнається нездійсненим. Оскільки багато речей у житті ми вважаємо насолодою (їжа, житло, спілкування, любов близьких, здоров'я та інших.), їх відсутність ми сприймаємо як нещастя. Коли постійна погоня за задоволеннями перетворюється на їх вічний пошук, тоді вони обертаються стражданням, а життєствердження змінюється життєзапереченням. Саме тому один із найяскравіших представників кіренаїків *Гегесій* зрештою оголосив, що у житті взагалі немає сенсу і найкращий вихід для людини – смерть.

Сучасні концепції представляють досить широкий спектр уявлень про сенс життя, що відбиває реальні інтереси людей. Концепція прагматизму сенс життя вбачає у досягненні індивідуального благополуччя, особистого успіху, у споживацтві. Корпоративізм пов'язує сенс життя з приналежністю до обмеженої спільності, яка має приватні інтереси, в лояльності цієї спільності; перфекціонізм націлює людину на особисте самовдосконалення; альтруїзм – на безкорисливе служіння іншим. Сенсожиттєві проблеми часто вирішуються через різні уявлення про інший, потойбічному, світі. Такими є концепції християнської та ісламської теології, російської релігійної філософії, сучасної філософії неотомізму, християнського персоналізму. Російські релігійні філософи вважали, що моральна гідність людини та її моральна свобода визначаються не тим, як він сам розуміє моральність і свободу, а тим, як це встановлено вище. За словами В.С. Соловйова, проблема людської призначеності полягає в тому, щоб пояснити, яким чином людина, будучи істотою тлінною, може подолати свою кінцівку і спрямувати до безкінечності. Людина повинна підпорядкувати своє життя поставленої їй поза межної мети, яку він і сам не розуміє, але має прийняти її апріорно. Свобода ж дає можливість підкорити своє життя вищому благу. Релігійний сенс людської історії та кожної окремо взятої людини полягає у спокутуванні та порятунку світу. Складність сенсожиттєвих пошуків іноді наводить деякі філософські концепції до проголошення безглуздості та абсурдності будь-якої діяльності через відсутність у

ній будь-якої очевидної спрямованості. Прикладом цього може бути філософія екзистенціалізму. У ХХ столітті екзистенціалісти від імені *А. Камю* (1913-1960), *Ж.-П. Сартра* (1905-1980), наполягали на тому, що людина в повсякденному житті втратила сенс свого існування і для його набуття вона потребує екстремальних (прикордонних) ситуацій вибору між життям і смертю. У таких ситуаціях всі вчинки набувають для людини зовсім іншого змісту, що дозволяє йому виділити головне та другорядне в житті. Але оскільки такі ситуації досить рідкісні, то життя перетворюється на суцільне безглуздя, вихід з якого люди часто шукають у самогубстві.

3. Образи «Я» та ідея свободи у розвитку філософії та культури. Феномен свободи складає поряд із проблемами життя та смерті ще одну сутнісну екзистенційну проекцію людського буття. Унікальність кожної окремої особи базується на вільному виборі життєвого шляху, симпатій та антипатій, рішень та вчинків. Здавалося б, сама природа людської діяльності та розуму є лише наслідком глибинної свободи, що дозволяє людині перетворювати дійсність відповідно до свого задуму, а не пасивно «вписуватися» в середу. Але чи не виступає свобода лише прекрасною мрією людства, яке веде жорстка необхідність і обманює себе ілюзією вільного вибору. Жодні досягнення прогресу не в змозі позбавити нас смерті, найгіршої глузування з свободи, від підпорядкування природним законам чи включеності в соціокультурний контекст. Реалізуючи себе як вільні особистості, ми насправді дуже багато чого не вибираємо, надаючи право вирішувати за нас обставинам та оточенню.

Еволюція уявлень про свободу в історії філософії та культури пов'язана з розвитком ідеї «Я» як витоку унікальності людської особистості. Фаталістичні установки древніх цивілізацій визначалися відповідним розумінням людини як органічного елемента природи та космосу, значущого не у своїй окремоті та особливості, а у причетності до єдиних процесів життя. Його душа як глибинна життєва енергія не знає свободи, оскільки основні сюжети її земних мандрівок зумовлені богами та долею. Доля у своїй виступала як вища сила, визначальна всі метаморфози людського шляху, а й як загальноприродний закон, гарант космічної справедливості, розподіляє благо у масштабах Універсуму.

Часткове подолання фаталізму відбувається у середньовічній культурі, змістовно укоріненій у християнському віровченні. Людина як «образ і подоба» наділяється субстанційною властивістю *свободи волі* як здатності душі до самостійного вибору між добром та злом. Есхатологічна перспектива Страшного Суду передбачала найвищу оцінку людини за ті вчинки чи провини, які вона здійснила самостійно. У той же час гріховність людської природи могла бути переможена лише у разі співучасті божественних сил у вільному виборі, де Провидіння дає небагатьом вибраним стійкість у здійсненні добра, забезпечуючи цим їхнє право на вічне блаженство.

Раціоналізм новоєвропейської філософії зумовив радикальну переінтерпретацію християнських ідей зумовлення і свободи волі. Мислення і розум, які тут стали сутнісними характеристиками людини, зумовлюють вільний вибір судження, що лежить в основі будь-якої дії чи вчинку. Правомірність такого вибору забезпечується його співвіднесеністю із суворими законами самого розуму, що виявляються у процесі пізнавальної діяльності. Середньовічний символ «свободи волі», яка акцентувала її внутрішню ірраціональну природу, змінюється у новоєвропейську епоху спінозівською формулою *свободи як «пізної необхідності»*. Внутрішня парадоксальність подібної інтерпретації полягає в тому, що розум одночасно диктує свої закони зовнішньої дійсності та виявляється у них у підпорядкуванні. Колишня віра в несповідність Божественного промислу поступається місцем наукової переконаності у можливості пізнання всіх причинно-наслідкових зв'язків буття, що, у свою чергу, позбавить людство ілюзії свободи як особливої ситуації, що не укладається в загальне правило, але забезпечить йому владу і контроль над будь-якою ситуацією.

Відмова від пріоритетів розуму та «антропологічний поворот» у некласичній філософії підготували своєрідну абсолютизацію індивідуальної людської свободи у культурі модерну. Свобода тут – це те, що реалізується у людині не завдяки, а всупереч загальному закону та необхідності. При цьому гарантами свободи є ірраціональні феномени волі та самосвідомості, глибоко ворожі до уніфікуючих конструкцій розуму. Справжня свобода можлива лише як акт екзистенційного вибору, але не середньовічному контексті з спочатку заданими абсолютами добра і

зла, а ситуації індивідуального конститування власної шкали цінностей. Свобода - це *творчість*, що звертає людину до нового розуміння себе, інших, світу, можливе в силу свого іманентного характеру в будь-яких обставин і обмеженого лише таким самим внутрішнім почуттям відповідальності.

Постмодерна теза про «смерть автора» стала своєрідною констатацією неможливості абсолютної особистої свободи та творчості в умовах високоорганізованого техногенного суспільства. Уникаючи говорити про свободу, постмодернізм вважає за краще використовувати більш ємне поняття *гри* для опису механізмів людських дій та вчинків. Виступаючи як феномен людського буття, гра вбирає традиційні опозиції індивідуального і загального. В рамках її простору знаходять примирення і доля, що втручається в життя силою сліпого випадку, і закон, що конкретизується в обов'язковості ігрових правил, і творчість, що дозволяє людині по-новому реалізувати себе і забезпечує несподіванку і привабливість будь-якої окремої гри. Природа «Я» визначається тут складним переплетенням різних соціальних ролей, що диктуються конкретними ігровими контекстами. Значимість особистості у своїй залежить від її відповідності відіграваної ролі та належного ступеня майстерності, та її унікальність визначається лише випадковим своєрідністю досвіду, що складався в індивідуальному сюжеті життя. Традиційно самодостатні поняття «Я» та свободи в ситуації постмодерну перетворюються на дещо віртуальні величини. В умовах «суспільства-вистави» людина найчастіше виявляється лише статистом у різноманітних розіграваних шоу (політичних, економічних, рекламних, освітніх тощо), особлива підступність яких полягає у формуванні ілюзії вільного вибору в спектрі привабливих пропозицій, кожна з яких обіцяє максимум споживчого комфорту та щастя.

Свобода і відповідальність як змістовні категорії людського буття

Сенс життя вимальовується через ланцюг його вчинків. А самі вчинки відбуваються у щоденній та невідступній черзі вибору лінії поведінки. Вчитися чи працювати? Висловити власну думку чи промовчати? Відчути радість спілкування з людьми чи «випробувати сирітство як блаженство»? Десятки питань щодня доводиться вирішувати людині та здійснювати свій вільний вибір. Хоча зміст поняття свободи може виявитися несподіваним. У філософії свобода зазвичай

протиставляється потреби, в етиці – відповідальності, у політиці – порядку. Запитуючи: чи вільна людина? – важливо пояснити, про що йдеться: про політичне становище чи про внутрішнє самовідчуття. Якщо йдеться про останнє, ми можемо визначити свободу як стан духу. Отже, свобода – це філософське поняття, яке відбиває невід'ємне право людини реалізувати свою людську волю. Поза свободою людина не може реалізувати багатство свого внутрішнього світу та своїх можливостей. Але сам зміст свободи може ототожнюватися з повним свавіллям, а може оцінюватися як свідоме рішення, що спонукає людину на вчинки. Коли ми говоримо про свободу, то фіксуємо перешкоди, які потрібно усунути заради неї. У ході міркувань з'ясовується, що про свободу можна говорити лише як про подолання труднощів. Зникла завада, народилася свобода. Отже, свобода виникає як заперечення чогось, отже, як стверджував Артур Шопенгауер, власний позитивний зміст свободи дорівнює нулю. Окрім того, свободу обмежує моральний вибір. Вибираючи той чи інший варіант поведінки, людина вибирає себе. Отже, свобода полягає не просто у відсутності обмежень: строго кажучи, в чистому вигляді такого стану бути не може. Свобода – це характеристика дії, вчиненого: а) зі знанням та врахуванням об'єктивних обмежень; б) з власної волі – не з примусу; в) в умовах вибору можливостей.

Розмірковуючи над цією проблемою, філософ ХХ століття *Еріх Фромм* (1900–1980) зробив парадоксальне відкриття: багато людей взагалі бояться свободи. Вона зовсім не універсальна цінність. «Втеча від свободи» (1941) – так назвав Фромм одну зі своїх робіт, і це не випадково. Він пише про те, що, незважаючи на найдемократичніші режими, люди не бажають розлучатися зі своєю групою і бути вільними від традицій, думок, забобонів. Людськими володіє рабська психологія, яка допомагає тиранам та честолюбцям панувати та керувати натовпом. Люди, які не бажають скористатися своєю свободою, перетворюються на рабів, за яких приймають рішення інші. Е. Фромм сформував теорію «авторитарної особистості», досліджуючи поведінку німецьких громадян в період становлення фашизму. Авторитарна особистість – це є представник середніх верств, дрібний буржуа, схильний до підпорядкування авторитету. Для нього характерними є любов до

сильного і ненависть до слабкого, обмеженість світогляду, ворожість і недовіра до ближнього, ненависть до незнайомця тощо.

Становище людини в світі як природної і надприродної (соціальної) істоти породжує основну історичну дихотомію, а саме: поруч із прагненням до свободи і незалежності в людині вкорінено прагнення до безпеки, яке приймає різні форми. Тому поруч із бажанням бути вільною людиною іноді бажає втекти від свободи. Така двоїстість лягла в основу цілісної концепції людини «гуманістичного психоаналізу» як засіб для подолання відчуження і набуття людьми «самості» замість уявного буття. Отже, характеристиками людини стають відчуженість і протиріччя людського співіснування із природою, собою, усвідомлення своєї безпорадності перед силами і суспільства, і природи. Це перетворюється на джерело сорому, тривоги, почуття провини, які людина намагається перебороти в своєму індивідуальному існуванні.

Але чи може бути людина вільна? Ні, тому що суспільство живе в такій реальності, де не виключено війни, соціальних конфліктів. Тому на шляху до граничної реалізації індивідуальної свободи завжди зростають перепони. Свобода однієї людини закінчується там, де починається свобода іншої. Тому в змісті свободи містяться одночасно й індивідуальні та суспільні вимоги. Отже, прояв свободи вимагає певної мужності, щоб протистояти суспільству та свободі «іншого». Свобода полягає в тому, як приймаються рішення, які рішення приймаються і які дії відповідно до цих рішень здійснюються. А разом із рішенням і подальшою дією (а може й злочином), яка стає наслідком вибору, виникає й відповідальність. Насамперед, відповідальність за себе, за свою долю. Відповідальність – це поняття, що характеризує особистість з погляду виконання нею моральних вимог, що виражає ступінь участі особистості як і її власному моральному вдосконаленні, і у вдосконаленні суспільних відносин. Якщо обов'язок людини полягає в тому, щоб усвідомити, застосувати до конкретного положення і практично здійснити моральні вимоги, то питання про те, якою мірою це завдання виконується або якою мірою людина винна в її невиконанні, - це питання особистої відповідальності. Отже, відповідальність – це відповідність моральної діяльності особистості її обов'язку. У зв'язку з цим проблема відповідальності охоплює такі питання: чи в змозі людина взагалі виконувати вимоги, що їй наказуються?

Наскільки правильно він їх зрозумів і витлумачив? Як далеко тягнуться межі його діяльних здібностей? Чи повинна відповідати людина за досягнення необхідного результату та за ті наслідки своїх дій, на які впливають зовнішні обставини, чи може вона передбачати ці наслідки? Всі ці питання вирішувалися теоретиками моралі залежно від цього, як їм представлялося дійсне становище людини у суспільстві, де вони жили. В умовах родового та общинного ладу людина повністю залежала від «долі» і одночасно вважалася винною за всі наслідки своїх дій, які вона не могла передбачити. У сучасному суспільстві становище людини залишається суперечливим, тому багато філософів при вирішенні проблеми відповідальності або визнають людину цілком винним у наслідках її вчинків, не враховуючи впливу зовнішніх обставин (представники філософії екзистенціалізму Сартр, Камю), або оголошують людину практично неосудною, повністю виправдовуючи її в тому, що він неправильно розуміє свій обов'язок, не досягає тих результатів, яких досягає (*А. Бергсон*).

Ці розбіжності показують, що до відповідальності потрібно підходити безпосередньо, з органічної єдності правий і обов'язків, враховуючи, яке місце займають індивіди та групи людей системі соціальних зв'язків. Чим ширші суспільні повноваження та реальні можливості індивідів, тим вищий міра їхньої відповідальності. Проблема відповідальності це, зрештою, питання реальної моральної свободі людини, яка залежить від волі інших людей і повною мірою здійснюється лише у контексті всебічного розвитку кожної особистості. Людина робить саму себе, поступово набуває своєї сутності. З цього принципу випливає багато важливих наслідків: немає заданої людської природи; ніяка зовнішня сила, ніхто, крім цього індивіда, не здатний перетворити його на людину. Індивід має зробити це сам. І саме він несе відповідальність, якщо його перетворення на людину в справжньому сенсі так і не відбудеться. Справжня людина несе відповідальність за те, що відбувається з нею та з іншими людьми. Людина – свого роду «проект», який живе, розгортається, реалізується або не реалізується, і процес набуття індивідом людської сутності триває все його життя, не втрачаючи гостроти та драматизму. Нині багато вимагають свободи слова, дій, але нерідко виходить, що йдеться про вседозволеність, причому не лише на рівні окремих індивідів, а й на рівні

суспільства. Історія людства, на жаль, дала чимало прикладів колективної вседозволеності: тиранія, деспотизм, тоталітарні режими тощо. Поверхневе розуміння феномена свободи небезпечне. За прекрасними словами про недоторканність та свободу особистості може ховатися брехня та вседозволеність. Своєвільний індивід відмовляється прийняти право іншої людини бути вільним, відмовляється визнавати право, якщо воно не висловлює його бажання. Він відкидає все, що відповідає його життєвим установкам.

За Ж.-П. Сартром (1905–1980 рр.), прибічником атеїстичної гілки екзистенціалізму, свобода полягає в можливості обирати самого себе, бути самим собою, а значить і бути відповідальним за своє буття. Сартр писав, що людина приречена бути вільною, якщо вона не є вільною, то її взагалі не існує. Справжнє, вільне буття є буттям віч-на-віч зі смертю. Свобода є абсолютною, і лише смерть звільняє людину від усякого обмеження. Релігійні екзистенціалісти (К. Ясперс, Г. Марсель) вважають, що свобода – це є екзистенція. Свободу можна знайти лише в тому, що ми називаємо Богом. Бог і свобода є нероздільними. Гайдеггер теж розумів свободу як вибір, як необхідність поставити себе перед смертю, і тоді людина вільна від влади предметного і соціального світу і опиняється перед обличчям буття, тобто «ніщо». Свобода в екзистенціалізмі є важким тягарем, який несе кожна людина, оскільки вона є особистістю. Можна відмовитись від вибору, але і тоді людина здійснює вибір, відмовляючись від можливості здійснитися. Проблема вибору загострюється в так званих «ситуаціях на межі», граничних ситуаціях (психічний стан, який дозволяє безпосередньо пізнати справжню дійсність, – страждання, провина, страх, смерть). Ясперс вважав, що такі ситуації є формою руйнування звичайного, повсякденного людського буття, в результаті чого людина постає перед обличчям життєвої прірви і може осмислити неминучість смерті, підготувати себе до цього. Смерть розуміється в екзистенціалізмі не як припинення життя, а як чекання. Справжня свобода є свобода смерті.

То що ж можна назвати свободою, якщо вона постійно набуває негативної змістовності? Насамперед, свобода постає як загальнолюдська цінність. Люди прагнуть свободи, бо тільки в ній і через неї можна реалізувати творчий людський потенціал. Свобода починається там, де людина свідомо обмежує себе. Визнаючи

право іншого на власну життєву позицію, він усуває власну обмеженість. Жертвуючи власним життям, якщо це необхідне високої мети, він виявляє свободу. Отже, свобода – це моральний імператив, тобто. моральна вимога. Проте свобода не постає як загальнообов'язковий принцип. У суспільній свідомості можна легко виявити феномен «втечі від волі» та придушення волі. Таким чином, піддаючи теоретичному аналізу уявлення масової свідомості про життя, смерть, сенс життя і свободу, з'ясовується, що у філософії народжується певне ставлення до цих питань. Це не може не призвести до гуманістичного самоствердження. Для людини справді моральної будь-яке життя представляє цінність. Універсальна логіка благоговіння перед життям породжує співчуття не тільки до іншої людини, але й до всього живого. Повага до життя породжує справжню свободу і надає сенсу людському існуванню.

4. Біогенетичні та соціокультурні характеристики людського тіла. Розуміння людини як єдності тіла, душі та духу дозволяє виділити такі три основні проєкції її існування, як *матеріально-природну, екзистенційно-особистісну та соціокультурну*. Матеріально-природна проєкція фокусується багато в чому в досвіді тіла, яке постає як продукт еволюції, підпорядковане загальним законам життя та орієнтоване на задоволення природних потреб. Сучасна наука накопичила величезний матеріал, що підтверджує безперечну значущість біологічних факторів у людській долі. Найбільш вражаючими тут виглядають відкриття в галузі генетики, що свідчать про те, що близько 40 відсотків своїх якостей людина набуває за допомогою генетичного спадкування. Особливості конституції та темпераменту, спектр психічних задатків і здібностей, схильність до тих чи інших захворювань, – становлять перелік лише основних, але досить суттєвих для особистості характеристик, що передані природою.

Водночас редукція людини виключно до природно-генетичних факторів не є правомірною. Вже психоаналіз вказав на слабкість та недосконалість людських інстинктів у порівнянні з тваринами, які дійсно отримують комплекс готових програм поведінки, що дозволяють їм досить швидко адаптуватися до зовнішнього середовища. Сам факт вертикального становища людини свідчить, що біологічне у людині радикально трансформується культурою і суспільством, а тіло постає як

продукт як природної, а й соціальної еволюції. Спостережувані сьогодні процеси акселерації, збільшення середньої тривалості життя, перспективи клонування і трансплантації органів спростовують істину, що існувала раніше, про те, що з завершенням антропогенезу і початком історії біологічний розвиток людства як виду припинилася. Сучасна наука схиляється до думки, що ми можемо навпаки говорити про прискорення еволюційних змін під впливом соціальних чинників.

Особливу роль суспільства на організації людського тіла і тілесності можна простежити як на матеріально-природному, а й у світоглядному рівнях. У системі універсальї культури важливе місце посідає так зване «тіло-канон», в якому втілюється ідеальна модель тіла, характерна для тієї чи іншої епохи. У ній фіксується стійка мода на той чи інший тип конституції, зростання, вага, форми, а також закріплюються основні стандарти поведінки тіла або тілесності (у даному контексті йдеться про ритуальні жести, міміку, макіяж тощо). У цьому плані цікаву історію поглядів на тіло демонструє нам образотворче мистецтво, показуючи як змінювалися канони краси від античності до середньовіччя, Відродження, Нового часу, сучасності.

Ідея тіла у класичній та посткласичній філософії

Говорячи про те, що людське тіло є неодмінним об'єктом уваги науки, культури та мистецтва, не слід забувати, що ті чи інші його моделі набувають своєї первісної інтерпретації у філософії. Саме тут створюються вихідні пізнавальні версії розуміння тіла та ставлення до нього, які згодом стають канонічними і проєцируються на широку культурну матрицю. При цьому відповідні філософські концепції вибудовувалися в залежності від вирішення двох питань: по-перше, розуміння природи та статусу людини у ній; по-друге, розгляду опозиції душа-тіло, розум-тіло. Незважаючи на самостійний статус цих проблем, в історико-філософському пізнанні вони завжди виявлялися тісно взаємопов'язаними та взаємозалежними. Так, східна філософія, орієнтована на розчинення людини у природі, не знала дуалізму душі і тіла, розуміючи людину як єдину психосоматичну цілісність, де досвід духовного вдосконалення був немислимий без відповідної йогічної підготовки тіла.

Західна філософська думка, незважаючи на безумовно високий статус ідеї тіла в античності та Відродженні, пішла шляхом протиставлення людини і природи, душі і

тіла, де останнє, так само як і природа в цілому, знаходилися в підпорядкованому становищі по відношенню до людини та її розуму.

Зневажливе ставлення до природно-тілесного початку, що склалося в класичній культурі, починає радикально змінюватися в сучасному філософському дискурсі. Основним об'єктом критики тут стає ідея розуму як того початку, за допомогою якого організується людський досвід та Універсум загалом. Мислителі різних напрямів, починаючи від Ф. Ніцше та З. Фрейда та закінчуючи М. Фуко та Р. Бартом, заявляють про теоретичну та ідеологічну неправомірність такого підходу, що загрожує наслідками тоталітаризму та маси. При цьому проблематика тіла та тілесності починає протиставлятися *cogito* як щось більш онтологічно глибинне та ціннісно-значуще.

Одним із найбільш розгорнутих проектів цієї теми у філософії ХХ ст. стала концепція французького екзистенціаліста *М. Мерло-Понті*. Не «мислю, отже існую», а «існую, отже мислю», де глибинним витком існування є дорефлексивний досвід тіла, що задає у вигляді сприйняття первинні зв'язку людини зі світом. Саме тіло, згідно з М. Мерло-Понті, постає при цьому як би у двох проекціях: «тіло-видиме» (тіло-об'єкт) і «тіло-видяче» (тіло-суб'єкт). Тіло-видиме приречене на регламентоване вбудовування себе у жорстку культурну матрицю прийнятних стандартів поведінки, наприклад, навіть погляд себе у дзеркало – це оцінка себе очима Іншого. Позиція зовнішнього спостерігача прирікає тіло-видиме його розгляд з погляду існуючих канонів, з його відповідність нормі. Інший тут значущий як суб'єкт оцінки, носій тих знань про норму, які об'єктивують тіло-видиме в прийнятому ранжирі класифікаційних ознак (наприклад, невелике зростання, погана постава, зайва вага тощо). Така редукція «Я» до єдиного шаблону знаходить своє найбільш яскраве втілення в науці, яка щоразу цікавиться не індивідуальним як випадковим і несуттєвим, а загальним і необхідним.

«Тіло-бачить», навпаки, здійснюється лише в конкретності ситуації, забарвленої завжди унікальною гамою почуттів та вражень. При цьому інтегральна цілісність тіла-суб'єкта, що реалізується на рівні безпосереднього відчуття «Я», навряд чи піддається рефлексії чи об'єктивації. Спроба усвідомити цей внутрішній досвід загрожує парадоксом сороконіжки, що розучилася ходити. У звичайній

ситуації ми бачимо, дихаємо, чуємо, не замислюючись про те, як це відбувається, і не підозрюючи, що в цьому первинному перцептивному досвіді закладається образ взаємопов'язаної реальності через принципову цілісність і збалансованість нашого власного тіла.

Поняття тілесності у сучасній філософії. Основні феномени тілесності

Механізми здійснення «тіла-внутрішнього» насправді, його можливі прояви описуються сучасною філософією через поняття *тілесності*. Якщо в категорії «тіло» акцент робиться на його певній цілісності, оформленості та автономності по відношенню до інших утворень (у російській мові сама етимологія таких слів як «тіло» та «ціле» відсилає до одного кореня), то в конструкті тілесності актуалізуються можливі механізми «виходу» тіла за свої межі, досвід його стихійного проектування зовні, можливий лише в ситуації порушення цілісності та організації. До феноменів тілесності відноситься все те, що не піддається жорсткому контролю розуму і волі, але одночасно постає як щось більш субстанціальне та первинне по відношенню до будь-якої структури чи організації.

У сучасному філософському дискурсі тілесність сприймається як гранично широка категорія, акцентує ті фрагменти дійсності, які вкладаються у канони «чистого розуму» (наприклад, текст, смерть, досвід повсякденності тощо). У філософсько-антропологічному плані можна говорити про виділення специфічних *феноменів людської тілесності*, що конкретизують можливий спектр проявів внутрішньої активності тіла. Найбільш яскраво вони заявляють про себе в стані афекту, що нівелює механізми самоконтролю та підпорядковує людині своєї стихії. До основних характеристик афекту відносяться його спонтанність і непередбачуваність, здатність «захопити» людину цілком, повністю придушивши опір волі чи голос свідомості. У цьому «Я» хіба що розчиняється у стихії афекту, об'єкт якого стає полюсом тяжіння, у якому фокусуються нові межі особистості.

Спектр різноманітних афективних станів обумовлюється векторами страждання та насолоди, що конкретизуються у феноменах страху та еросу. Виступаючи як глибинні імпульси розвитку людини, страх і ерос часом знаходять свою розрядку в таких особливих феноменах тілесності, як агресія, сміх, плач, сором і т.п. Виявляючись у формі індивідуально-психічних реакцій, виділені феномени

тілесності, проте, немислимі без супутнього культурно-історичного контексту. Культура формує стійкі стандарти та норми практик тілесності, окреслює контури аномального. Одночасно культура створює власні легітимні канали регуляції афективного досвіду, наприклад, трилер, еротика, сміхова культура тощо.

Таке переплетення індивідуально-психічного та культурно-історичного можна проілюструвати з прикладу страху. Буквально *страх* – це психічна реакція, пов'язана із передчуттям небезпеки. У той же час внутрішня «логіка» страху побудована на певному дисбалансі знання та незнання: ми знаємо джерело небезпеки, але не можемо бути впевнені у можливості благополучного результату. Страшить завжди щось незрозуміле, незнайоме, інше, проте власне страх виникає у ситуації вгадування у ворожому об'єкті чогось раніше страшного. Примітно, що людину, позбавлену страху, називають безрозсудною: лише нічого не знаючи і нічого не маючи, можна дозволити собі нічого не боятися. Одночасно далеко не випадкова особлива привабливість страху, яка спочиває на природній цікавості дізнатися і зрозуміти невідомість, зробити її своєю і тим самим розвінчати як щось лякаюче і тривожне.

Тим самим страх і прагнення його подолання стають потужним креативним імпульсом культури. На думку О. Шпенглера завдяки страху перед нерозвіданим простором виникають міста та декоративно-монументальне мистецтво; на думку просвітителів, страх перед природою створив богів тощо. буд. Разом з тим за різними культурно-історичними фетишами страху можна виділити один незмінний сюжет, який виправдовує страх як такий, – це страх перед смертю. Незважаючи на свою повсюдність, смерть постає як принципово недоступна для людського пізнання *terra incognita*, незрозумілість якої створює як багату міфологічну традицію, а й живить найбільш глибокий, екзистенційний людський страх.

Феноменами, які допомагають подолати страх, є агресія та сміх. *Агресія* як спонтанна реакція, пов'язана з «прагнотю руйнування» (З. Фрейд), зрештою визначається боротьбою за власне існування та власне «Я». *Сміх* як специфічна реакція на комічну ситуацію вкорінений в особливому пафосі життя, що дає людині право та привілей радіти, незважаючи на смерть та перемагаючи страх. Подібні функції психологічної розрядки виконує *плач*, що є альтернативою природній

радості сміху («сміху-тіла»). Трагічне і комічне однаково несуть у собі елемент катарсису, оновлення, що виникає з почуття причетності до чогось більш універсального і значущого. Антитезою «сміху-розуму» є *сором*, який іноді визначається як страх бути осміяним. Також як і сміх, сором проявляється як на рівні спонтанної психічної реакції, так і на рівні можливої зовнішньої оцінки ситуації, її раціональної рефлексії.

Найбільш потужним життєстверджуючим фактором у комплексі феноменів тілесності є *ерос*. У сучасній філософії він інтерпретується переважно в аспекті фрейдистської традиції як прагнення задоволення, насолоди, конкретизація глибинної життєстверджуючої енергії, лібідо. Квінтесенція еросу пов'язана з реалізацією сексуального інстинкту, проте обмежувати лібідо виключно сферою сексуальності є неправомірним. Ерос виступає своєрідним індикатором життєвих сил загалом, які у невігубній справі бажати, любити, хотіти. Початкова спрямованість еросу орієнтована завжди на щось зовнішнє, де обраний об'єкт прагнення необхідно наблизити і зробити своїм, що робить ерос потужною інтегративною силою. Не випадково в давніх космологіях любов розумілася як єдиний організуючий початок Універсуму, що збирає космос в єдиний організм і надає йому життя. При цьому, на відміну від організуючого порядку Логосу, її сила принципово ірраціональна. Античні філософи, наприклад, стан закоханості ототожнювали з манією, одержимістю, коли тверезі аргументи розуму відступають перед енергетикою бажання. Проте, зазвичай, саме ерос задає конкретну спрямованість людських дій, вносить сенс у окремі вчинки, будучи сам підпорядкований виключно інстинкту життя і самозбереження.

Особливий статус еросу у культурі визначається його творчими можливостями. Спрямовуючи людини до чогось неналежного, тимчасово недоступного, ерос перетворює як саму людину, змушуючи її ставати краще, так і жаданий об'єкт, розкриваючи його нові грані. Він дає як би первинний імпульс будь-якому творчому акту, незалежно від мети, що переслідується (інша людина, істина, влада, благо і т.п.). За своєю спрямованістю Ерос протилежний феномену агресії, що орієнтує не на творення, але на руйнування. Ці протиспрямовані явища взаємно доповнюють та врівноважують одне одного, оскільки створення нового незмінно передбачає

руйнування старого. Порушення балансу цих двох сторін пов'язані з серйозною небезпекою існування особистості чи культури.

Власне, жорсткий поділ будь-яких феноменів тілесності навряд чи є можливим. Поряд із багатогранністю можливих проявів феноменологія тіла відрізняється неодмінною цілісністю та інтегральністю. Постулюючи пріоритет тілесності над раціональністю, сучасна філософія передбачає саме на рівні тіла знайти розгадку «індивідуальної універсальності» людської особистості. Забезпечуючи можливість природного існування людини, тіло одночасно акумулює первинні знання про допустиме і неможливе в рамках того чи іншого культурного середовища, позначає спектр реакцій на соціальне оточення, зумовлює глибинні джерела розвитку особистості та культури.

5. Метафізика статі в історії культури. Вивчення феномену статі має солідну передісторію, за якою ховається багата філософська традиція. Міркування Платона щодо демонічної влади Ероса над людиною та його інтуїтивні здогади про андрогінну природу людини, а також роздуми Аристотеля про розуміння «чоловічого» і «жіночого» як двох єдиних і одночасно протилежних начал, спочатку нерівних між собою стихіях, багато в чому визначили стратегію майбутніх філософсько-антропологічних досліджень. В історії західноєвропейської філософії були періоди, коли ця суперечлива тема у творчості багатьох мислителів ставала однією з центральних. Різко засуджуючи святенництво клерикальної моралі та крайнощі християнського аскетизму, Дж. Бруно, П. Абеляр, Е. Роттердамський, Ф. Рабле, М. Монтень, де Сад, Ф. Ларошфуко, Ж. де Лабрюйєр та багато інших вражали сучасників своїми творами, в яких в дотепній манері та з літературною витонченістю було висловлено чимало влучних з психологічної і морально-етичної точки зору зауважень щодо різних аспектів взаємовідносин між статями.

Багато плідних ідей щодо проблеми взаємин між статями залишив лідер французького Просвітництва – Ж.-Ж. Руссо, «який один із перших зробив спробу провести порівняльний аналіз емоційних, інтелектуальних, моральних якостей чоловіків та жінок», що дає право представникам гендерної психології вважати його одним із засновників цієї галузі наукового знання. Чимало цікавих припущень

висловив інший французький мислитель – Ш. Фур'є, якого долучають до творців гендерної лінгвістики.

Вагомий внесок у філософське осмислення проблематики статі у рамках німецької класики внесли І. Кант, Г. Гегель, Ф. Шеллінг, Л. Фейєрбах, А. Шопенгауер та Ф. Ніцше, чії численні зауваження та міркування, зроблені в ході розгляду інших філософських проблем, вражають глибиною проникнення у суть питання та представляють безперечну теоретичну цінність.

Починаючи з другої половини XIX століття філософські спекуляції на тему статі стали поступово блякнути на тлі активних емпіричних досліджень конкретно-експериментального природознавства. Вчені того часу, включаючи професора психіатрії Віденського університету Р. Крафта-Ебінга (1840-1902), швейцарського невропатолога А. Фореля (1848-1931), австрійського психіатра З. Фрейда (1856-1939), німецького дерматолога І. Блоха (1872-1922), англійського лікаря гінеколога Г. Елліса (1859-1939), голландського психолога Г. Гейманса (1857-1930), складають першу когорту дослідників, яких згадують у числі родоначальників низки наук про стать, сексуальність та гендерну психологію. Серед них і О. Вейнінгер (1880-1903), робота якого «Пол і характер» стала одним із самих популярних наукових творів, присвячених психології статі. Новою вехою у зацікавленості філософії проблемою статі, стало створення психоаналізу, з якого починається нова сторінка соціально-філософського вивчення впливу статевої диференціації на процеси, що відбуваються у культурному житті. Центральна фігура психоаналізу З. Фрейд прагнув розібратися, яким чином репресивне придушення сексуальності за допомогою морально-релігійних регуляторів відбивається на тенденціях подальшого розвитку культури.

Тема репресивного придушення сексуальності під впливом культури знайшла продовження у багатьох представників сучасної західної філософії. Серед них Г. Маркузе, який трактував сексуальну революцію, що охопила західний світ у 60-х, як виплеск колективного несвідомого, а також представники французького екзистенціалізму – Ж.-П. Сартр та А. Камю. Не уникли впливу психоаналітичної філософії і представники постмодернізму – насамперед, М. Фуко, Ж. Дерріда,

Ж. Делез, Ж-Ф. Ліотар та Ж. Бодрійяр, які приділяли у своєму філософствуванні проблемам статі або, за словами останнього з них, «демагогії тіла» не останнє місце.

Істотно збагатили філософсько-культурологічний аналіз статевої диференціації представниці інтелектуального фемінізму, які у різних відтінках висловили протестне ставлення до історично сформованої системи домінування чоловіка над жінкою. Однією з перших, як вважають на Заході, на цю тему почала писати французький філософ-екзистенціаліст Симона де Бовуар у своїй роботі «Друга стать» (1949р.), в якій була поставлена проблема придушення фемінного у культурі. Ідеї С. де Бовуар знайшли гідних продовжувачів. У їх числі – Кейт Міллетт, Суламіф Файерстоун, Андрея Дворкін, Белл Хукс, Джудіт Батлет та ін., які виступили з розгорнутою критикою андроцентристської парадигми західної культури, що незмінно відтворює та тиражує патріархальні структури, зводячи їх у ранг непорушних традицій. Можна казати, що з розквітом феміністського руху починають розгортатися гендерні дослідження, що вивчають поняття статі у іншому вимірі, відокремлюючи біологічну стать та гендер людини. Тому слід приділити окрему увагу відмінностям цих понять та окремо спинитися на сучасних концепціях, що постулюють гендерні дослідження.

Якщо розглядати стать з біологічної точки зору, то треба зазначити, що у процесі тривалої природної еволюції оформляються базові, фундаментальні біологічні структури статевої диференціації: генетичні, морфологічні, фізіологічні, анатомічні та генітальні, що утворюють цілісну систему, яку доцільно позначити як біологічна стать, що фокусується саме на біологічній складовій. Вона являє собою початкову, генетично первинну форму в генеалогії статі та розглядається як особлива природна інстанція, представлена чоловічим та жіночим початками. По суті, біологічна стать – це стать-функція, генеральною спрямованістю якої є продовження людського роду у вигляді народження. На цьому рівні дослідження виникає низка проблем принципового характеру, вирішення яких визначає науково-методологічну, парадигмальну спрямованість вивчення феномену статі у її метафізичних проекціях. Медико-біологічні та соціально-філософські науки знаходяться у стані пошуку відповідей на питання, що мають першорядне значення у розумінні природи статевої диференціації, а саме: чи має поділ на «чоловіче» та

«жіноче» онтологічний сенс, і якими причинами детермінована необхідність поділу за ознакою статі; яким чином ці специфічні особливості, антропологічні форми статевої диференціації впливають на процеси становлення людини та культури.

Звісно ж, думка вчених-природників про те, що статева диференціація є неодмінною умовою прогресивного розвитку еволюційного процесу, в основі якого лежить безперервне збагачення генетичного матеріалу та його рівномірний розподіл усередині популяції, що виводить видове розмаїття на більш високоорганізований рівень, суттєво звужує панорамність проблеми, оскільки розглядає поділ на чоловічу та жіночу статі виключно обумовленим функціями продовження роду та зводить статевої диморфізм до відтворення потомства. Такий підхід здається необґрунтованим та викликає сумніви з деяких причин. По-перше, у природі є найрізноманітніші форми репродукції, у тому числі і безстатеві, які існують з моменту зародження органічних форм. При цьому жодної дегенерації осіб, що розмножуються безстатевим шляхом, не спостерігається. По-друге, вбачаючи основне цільове призначення дихотомії статей у відтворенні потомства, тобто у закріпленні та ретрансляції найбільш позитивних та еволюційно перспективних для подальшого розвитку виду вітально необхідних ознак, представники природничих наук підміняють причину наслідком. Дітонародження не є причиною статевого диморфізму, а виступає його живим наслідком, наочним результатом.

Іншою, не менш значущою проблемою для соціально-філософського дослідження статі в межах біологічного рівня її структурної організації, є розгляд особливостей психосексуального поведінки людини щодо репродуктивної практики тварин. Людина являє собою «принципову новизну в природі», і за багатьма своїми властивостями і характеристиками стоїть особняком. У ході еволюції людина набула особливої сексуальності, а її статева сфера стала являти собою багато в чому виняткове явище. Незважаючи на те, що «статевої потяг до протилежній статі від Платона до Фрейда визначається як саме «тваринне в людині», вже на рівні природної організації біологічні структури статі у людини є такі суттєві особливості та характерні ознаки, що це дозволяє виділити «людську» стать як особливий природний феномен».

Розгляд статі людини крізь призму біологічних особливостей притаманний патріархальним поглядам, розповсюдження яких набирало обертів у західній філософії. У основі цієї ідеології лежить розуміння «чоловічого» і «жіночого» як ієрархічно залежних начал. За чоловічим началом закріплюється домінуюче становище, а за жіночим – підлегле. Простежується чітке протиставлення статей. На початку XIX століття була надрукована робота Артура Шопенгауера «Метафізика статевого кохання», присвячена аналізу таких феноменів, як стать, любов, шлюб. Погляди А. Шопенгауера відбивають прояви західної тенденції того часу, що підтримують розгляд статі крізь призму біологічного. Філософ стверджує, що «будь-яка закоханість має своє коріння виключно в статевому інстинкті; те, до чого ведуть любовні справи, це не більше, не менше, як створення наступного покоління». Тим самим А. Шопенгауер визнає, що кохання, по суті, – воля до життя нового індивідуума. Дух роду з'єднує людей для того, щоб вони лише продовжили рід.

Автор виділяє головний принцип, завдяки якому дух роду поєднує людей: «кожен любить те, чого бракує самому», і у потомстві всі недоліки батьків згладжуються. Мислитель переконаний, що шлюб укладається не заради дотепних співбесід, а для народження дітей. А Шопенгауер був одним із перших мислителів, хто піддав аналізу та обговоренню питання статі в західній культурі. Філософ дійшов висновку, що жінка потрібна лише для продовження людського роду. Жінку він характеризує у патріархальній традиції як залежну та невитончену: «низькоросла, вузькоплеча, з широкими стегнами ...». Основною думкою філософії статі та любові А. Шопенгауера є утвердження патріархальної парадигми у зображенні відносин між статями. Чоловік прагне в усьому безпосереднього панування, а жінка приречена на опосередкований прояв своєї особистості (через чоловіка).

Ф. Ніцше також зробив свій внесок у вирішення питання взаємозв'язку чоловічого та жіночого начал. Щодо жіночої проблематики та гендерного підходу він відрізнявся крайнім радикалізмом. У своїй роботі «Людське, надто людське» через поняття «чоловік» та «жінка» Ніцше дає характеристику таким термінам, як «дружба», «любов», «шлюб». Мислитель дружбу ставить вище за любов, особливо за любов до жінки. До того ж Ніцше недооцінював роль шлюбу в житті людини,

уточнюючи, що «хто не здатний ні на кохання, ні на дружбу, той найвірогідніше робить ставку на шлюб». З вищенаведеного можна зробити висновок, що у західній філософській традиції ідеї гендерної асиметрії та легитимізації залежного статусу жінки були розповсюдженими, що, з іншого боку, викликало соціальне занепокоєння, яке вилилось у сплеск феміністського руху, оформлення гендерних досліджень та підриві гендерних стереотипів.

Новий етап в еволюції жіночих досліджень в рамках «другої хвилі» фемінізму кінця 60-х розпочала книга американської дослідниці Бетті Фрідан «Містика жіночності». Пізніше одна з перших ідеологів «другої хвилі» фемінізму Суламіф Файерстоун у своїй книзі «Діалектика статі» розів'є цю думку: «Природа створила жінку відмінною від чоловіка. Суспільство зробило її відмінною від людини». Мотивом багатьох жіночих і гендерних досліджень якраз і є вивчення історичних і суспільних причин статевої нерівності, сексизму (тобто, дискримінації на основі статевої характеристики людини) в суспільстві і його стримуючого впливу на розвиток індивідуальності. Таким чином, цей період можна охарактеризувати збільшенням обсягу як самих досліджень з гендерної проблематики, так і оформленням їх у навчальні дисципліни. Доцільно відмітити, що становлення гендерних досліджень відбувалося багато в чому під тиском потужного жіночого руху 70-х років ХХ століття, який наполегливо домагався загальної переоцінки ролі жінок у розвитку людства, його культури і історії.

Отже, сформувалась окрема галузь наукових інтересів – гендерні дослідження, що передбачають як теоретичну розробку філософських, соціологічних, психологічних питань, пов'язаних з традиційними проблемами особистості, так і вивчення укладених у суспільстві практик в найширшому сенсі, що включають політичне і соціальне управління, інститут сім'ї, освіту, сферу міжособистісних відносин. Разом з тим, гендерні дослідження також звертають увагу на особистісні проблеми взаємодії людини і суспільства в залежності від статевої приналежності кожного його члена. В основі гендерних досліджень лежить поняття «гендер», що й досі викликає безліч суперечок і трактується по-різному. Можна прийти до висновку, що «гендер» як поняття знадобилося ввести для того, щоб показати відмінність між біологічною статтю і соціальною статтю, яка є укладеним

заздалегідь конструктором, набором соціально сформованих очікувань з приводу поведінки, прагнень і бажань окремої людини. Один з найбільш авторитетних соціологів сучасності англієць Ентоні Гідденс вказує, що «гендер» – це «не фізичні відмінності між чоловіком і жінкою, а соціально сформовані особливості мужності і жіночності». Гендер, за його словами, означає, перш за все, «соціальні очікування щодо поведінки, що розглядається як відповідна для чоловіків і жінок». Термін «гендер» був покликаний підкреслити не природну, а соціокультурну причину відмінностей людей різної статі. При цьому індивід розглядається не як біологічна істота, доля якого визначена її фізіологічними особливостями, але як істота соціальна, зі своїм особливим статусом, особливими соціальними інтересами, запитам, потребами, стратегією соціальної поведінки. У зв'язку з цим Е. Гідденс справедливо зазначає, що «розмежування статі і гендеру є фундаментальним, так як багато розходжень між жінкою і чоловіком обумовлюються причинами, які не є біологічними за своєю природою».

Усвідомлення саме гендерної приналежності настільки поширене в суспільстві, що воно нівелює думку можливості сприйняття гендеру як обумовленого генетично. «Але крім біологічного і соціального аспектів при аналізі проблеми статі феміністки виявили третій – символічний, або культурний аспект». Чоловіче і жіноче на онтологічному і гносеологічному рівнях існують як елементи культурно-символічних рядів: чоловіче – культурне, а жіноче – духовне, чуттєве, природне і т. д. Питання про те, якою мірою «призначені» ролі і якості індивідів є «чоловічими» і «жіночими» і визначаються соціумом (а не біологічно детермінуються), розглядає концепція соціальної статі. Треба відзначити, що концепція соціальної статі виникла у відповідь на спроби знайти вирішення соціально-економічного протиріччя у відносинах між людьми.

Зведення гендеру до фіксованого набору психологічних характеристик індивіда заважає серйозному аналізу сучасних соціальних ієрархій та сценаріїв. Рольова теорія, за допомогою якої пояснюється поняття «гендер», також наполягає на соціальному конструюванні гендерних категорій, які називаються «статевими ролями» або, з недавнього часу, «гендерними ролями» і аналізує, як вони засвоюються і приводяться в дію. Можна припустити, що рольову теорію заснував у

своїх роботах Т. Парсонс. Однак в деяких випадках використання ролі теорії для аналізу гендеру є проблематичним, бо ролі можуть являти собою лише мінливі, ситуативні ідентичності індивіда. Таким чином, як найбільш розповсюджене та вагоме теоретичне сприйняття «гендеру» можна виділити його пояснення шляхом розробки концепції соціальної статі, до якої дослідники прийшли через неможливість поза її теоретичним полем розділити сутнісні елементи в людині на дві складові – соціальну та біологічну. Розуміння того, що гендер являє собою соціальний конструкт, розширює можливості аналізу соціальної складової в людині.

В рамках гендерних досліджень терміни «фемінне» та «маскулінне» з'явилися як результат функціонування гендерних стереотипів у певному суспільстві. Треба зазначити, що «маскулінність» і «фемінність», як і інші гендерні категорії, не мають однозначного тлумачення. Літературна спадщина патріархального суспільства рясніє образами чоловіків-годувальників, що йдуть до своєї мети і перемагають, і жінок, що реалізують себе у сфері сім'ї та побуту. На думку І. С. Кона, хоча канони маскулінності і фемінності взаємопов'язані, жіноче життя і образи змінюються і оновлюються швидше чоловічих, а жіночі уявлення про чоловіків і уявлення чоловіків про самих себе часто не збігаються. При цьому дехто схильний перебільшувати, а інші – применшувати масштаби зазначених змін, бо світ стає все більш багатоманітним й різнобарвним. Індивідуалізація і плюралізація соціального буття тягне за собою неминучість визнання не тільки різних типів маскулінності/фемінності, але і таких індивідуальних рис людини, які взагалі не вписуються в цю дихотомію. Отже, «маскулінність» і «фемінність» можна розуміти як окремі відмінності у психологічному, внутрішньому сприйнятті людиною навколишнього світу, та як специфічні сценарії поведінки, як різні механізми реакції на навколишні події. Але треба зауважити, що така гендерна дихотомія обумовлюється соціальними стереотипами, що склалися у конкретному суспільстві у певний час, та пов'язані з тими соціальними ролями, які поширені серед представників тієї чи іншої статі. Тому можна говорити про розширення рамок тлумачення того, що саме належить до визначення «фемінного» чи «маскулінного» у сучасному суспільстві, бо канонічні образи чоловіка та жінки стали більш різнобарвними та гнучкими у своїй здатності до змін.

Тема 8. Соціальний вимір людського буття. Антропологія техніки.

1. Соціалізація людини як один із провідних факторів становлення людського. Основні інститути соціалізації (сім'я, освіта, традиції, засоби масової інформації). Особливості сучасного соціокультурного середовища як фактора соціалізації. Індустрія ЗМІ та комп'ютерних технологій.
2. Освіта як соціальний інститут та суб'єкт-суб'єктні відносини. Основні стратегії освіти у розвитку культури. Енциклопедичний ідеал Просвітництва. Особливості сучасного стану загальноосвітнього простору.
3. Спілкування як основа комунікативної культури. Проблематизація спілкування та діалога у сучасній філософії. Проблема інтерсуб'єктивності та механізми самоідентифікації особистості. «Людина маси» та проблема самотності. Г.М. Маклюен про історичні типи комунікації.
4. Діяльність як одна з ключових особливостей людини. Типи діяльності. Маркс про працю як родову сутність людини. Засоби праці як продовження людської тілесності.
5. Техніка як антропологічна проблема. Техніка та технічний прогрес у філософії (О. Шпенглер, Л. Мамфорд, Д. Ясперс, М. Гайдеггер, Г. Маркузе, Е. Блох). Проблема взаємодії природи та техніки. Людина в умовах технічної цивілізації (Х. Шельські, А. Гелен, Ю. Габермас). Техніка в умовах глобалізації.

1. Процес соціалізації особистості: основні механізми та інститути

Незважаючи на очевидність індивідуального досвіду та характеристик, свою справжню реалізацію «Я» отримує лише в суспільстві, яке не лише ставить шкалу єдиних культурних цінностей, а й визначає ступінь унікальності кожної окремої особистості. При цьому міра індивідуальності безпосередньо залежить від її універсальності: чим більше соціальних зв'язків і характеристик акумулює у своєму досвіді особистість, тим вона багатша, яскравіша і своєрідніша. Механізми соціокультурної детермінації особистості можуть бути розглянуті у трьох основних аспектах: *генетичному, функціональному та телеологічному*. Генетичні чинники пов'язані переважно із процесами соціалізації особистості, функціональні – враховують основні форми життєдіяльності людини, а телеологічні – його вихідні ціннісні орієнтації, визначальні значення і цілі існування.

Соціалізація являє собою процес залучення людини до певного соціального середовища, оволодіння ним необхідними навичками та знаннями. Основне значення у цьому процесі належить періоду раннього дитинства, коли дитина освоює мову, необхідні норми поведінки та спілкування. Особливу роль тут грає сім'я як вихідна соціальна група, яка в мініатюрі відтворює всі суспільні зв'язки та відносини. Формування найбільш глибоких ціннісних установок великою мірою залежить від досвіду дитячого сприйняття батьків та його відносин. З. Фрейд вважав, що у феномені «Я-ідеального», що становить ядро людського характеру та

свідомості, завжди відтворюються стійкі характеристики батька чи матері як перших об'єктів кохання та суперництва.

Основні інститути соціалізації – сім'я, система освіти, держава з її органами та інститутами влади, ЗМІ. На соціалізацію впливають стихійні фактори та індивідуально-психологічні якості особи, зміст та структура її ціннісних орієнтацій, ефективність дій інститутів соціалізації. Інтенсивність соціалізації як правило знижується на післятрудо́вій стадії (старші люди передають соціальний досвід, обстоюють консервативні цінності суспільства). Соціалізація проявляється через участь у соціальних процесах. Соціалізація починається в ранньому дитинстві і не припиняється до глибокої старості. Вона охоплює всі процеси прищеплення індивіда до культури: його навчання, виховання, взаємодію з іншими людьми, набуття певних прав та обов'язків, засвоєння цінностей, норм, різних соціальних ролей. У результаті процесу соціалізації людина з біологічної істоти перетворюється на істоту соціальну, здатну жити та діяти у суспільстві.

Первинна соціалізація: соціалізація, що відбувається у дитинстві. Сім'я – головний агент соціалізації, місце де відбувається рання соціалізація особи. Результати батьківського виховання у значній мірі визначають особистість дитини, її подальше суспільне життя. Чимале значення на цьому етапі займає взаємодія з однолітками як засіб формування відповідальної, самостійної, принципової, здатної до співпраці людини. Від результату цієї взаємодії залежить вміння у подальшому оптимально вибудувати взаємини з оточенням.

Вторинна соціалізація: подальший процес засвоєння нових ролей, цінностей, знань, досвіду на кожному життєвому етапі. Процес соціалізації не завершується у дитинстві, а продовжується протягом всього життя, оскільки людина постійно опановує нові ролі, виконує нові функції. Зміна умов життєдіяльності зумовлює додаткові вміння та навички, спонукає засвоювати нові ефективні зразки поведінки.

Агенти соціалізації (люди, установи, діючі соціальні суб'єкти за допомогою яких людина соціалізується завдяки процесам навчання, комунікації) – дошкільні установи, навчальні заклади, армія, трудовий колектив. Деякі агенти соціалізації справляють вплив на формування особистості протягом всього життя: ЗМІ, громадська думка. Соціалізація особистості починається як правило в сім'ї

(головним суб'єктом соціалізації є батько, матір), і лише згодом вихованням дитини займається суспільство. Суспільство не може відмовитися від виховання індивіда, адже воно повинне жити та розвиватися. Для цього потрібно щоб нові покоління освоїли продуктивні сили, технології, духовні та моральні надбання.

Сім'я – це заснована на шлюбі та кровній спорідненості група людей, члени якої пов'язані спільністю побуту, взаємною допомогою і моральною відповідальністю. Це поняття визначається в українській мові і словом родина. Водночас родиною може називатися і спорідненість кількох сімей, що живуть окремо. Сім'я об'єднує людей, пов'язаних морально-правовою чи родинною спільністю. Тому склад (кількість членів, поколінь, шлюбних пар, дітей) та структура (спосіб та організація зв'язків між її членами) сім'ї залежать передусім від характеру цих взаємин. Існує поділ сім'ї на два типи: малу та велику. Мала (проста, індивідуальна) сім'я складається з однієї шлюбної пари (або одного з батьків) з неодруженими дітьми або без дітей. Може також включати одного з батьків подружжя чи родичів. Велика сім'я (складена, нерозділена, сім'я розширеного типу) має дві або більше малих сімей. Сім'я є природним середовищем первинної соціалізації дитини, джерелом її матеріальної та емоційної підтримки, засобом збереження і передачі культурних цінностей. У сім'ї закладається основа особистості, її мораль, самобутність національного світовідчуття і світорозуміння. Сім'я завжди була найкращим колективним вихователем, носієм найвищих ідеалів, в тому числі і моральних. Тому виховний потенціал традиційної української родини виводимо в першу чергу з пріоритетних її основ, місця, функцій, покликання й призначення у житті кожної людини. Функції сім'ї надзвичайно благородні і різноманітні: - відтворення і продовження роду людського; - виховання дітей; - організація домашнього господарства й побуту; - забезпечення й передача новим поколінням духовних і матеріальних цінностей, життєвого досвіду, трудових умінь і навичок; - підготовка молоді до сімейного життя. У родині дитина набуває соціального досвіду впевненої поведінки. У неї формується відчуття власної значущості та значущості своєї поведінки, закладаються основи почуття гідності. Адже саме родина дає відчуття захищеності – важливе для розвитку самостійності, впевненості, задоволення потреби у соціальній відповідності вже у дитинстві.

Почуття моральної захищеності особливо важливе для позитивного сприймання себе, що уможлиблює виховання поваги до інших людей.

Проте за останні 100 років суспільство зазнало суттєвих змін, зумовлених як соціальними викликами, так і суттєвою глобалізацією процесів, які розповсюджуються на всі галузі життєдіяльності людини. Розвиток технологій, глобальне інформаційне поле неминуче веде до пошуку нових філософських пріоритетів і моделей життєдіяльності, які б відповідали типу сучасного глобалізованого суспільства. Оскільки соціум, як сукупність людей, постійно змінюється та розвивається, а суспільний розвиток є процесом соціальних, економічних та культурних змін, змінилися і пріоритети та потреби сучасних і майбутніх поколінь. Тож у сучасній культурі з'єднуються антиномічні ціннісні орієнтації: крайня політизованість і демонстративна аполітичність; націоналістичні настрої і прагнення влитися в світовий цивілізаційний потік; секуляризація і сакралізація духовного життя та ін. Крім того, ситуація, в якій перебуває суспільство, вимагає знаходження адекватних механізмів регуляції соціокультурних процесів і науково обґрунтованих критеріїв, які необхідні для оцінки характеру культурних трансформацій, співвіднесених з соціальним життям в цілому. Момент переходу соціальних явищ у культурні і навпаки становить основний предмет соціодинаміки культури, яка завжди уособлювала в собі специфічний спосіб людської життєдіяльності, зафіксований в результатах праці, в системі соціальних норм і закладів, яка була головним показником розвитку суспільства, осередком його цінностей, пріоритетів, напрямку розвитку, оскільки фокус уваги культури спрямований не на матеріальні речі, а на людину та суспільство в цілому.

Можна стверджувати, що, незважаючи на достатньо велику кількість наукової літератури, присвяченій дослідженню сучасної культури та її перехідного стану, цілісного концепту соціодинаміки культури сьогодні практично не існує. Ця проблема залишається відкритою і має широкий спектр точок зору, з позицій яких можна підходити до її вивчення. Соціодинаміка сучасного культурного процесу має виражену тенденцію переходу від класичної культури індустріальних суспільств до культури постіндустріальних, інформаційних суспільств. Якщо перша носить, в основному, чітко вибудований і ієрархічний характер, то друга має скоріше

мережеву природу, утворюючи свого роду соціокультурну таблицю, в якій хаотично перемішані елементи, що її утворюють. Саме тому жодна модель соціокультурного впливу не реалізується в чистому вигляді. Кожна з них створює певний «контур» соціокультурної взаємодії, який визначає весь культурний цикл розвитку.

Сьогодні соціодинаміку культури розглядають як теорію соціокультурних трансформацій, тобто не будь-яких змін в культурі певного суспільства, а змін і модифікацій рис культури, для яких характерний холізм, наявність упорядкованих тенденцій і спрямований характер.

Поява нових і радикальна зміна традиційних каналів соціалізації в сучасному суспільстві привели до збільшення асоціальних явищ. Формування особистості проходить вже в меншій мірі під впливом сім'ї, педагогів, однолітків, та інших традиційних інституцій соціалізації. Нові моделі поведінки закладаються на просторах інтернету. Якщо раніше соціальна мережа була лише технологічним засобом комунікації, то зараз вона є масштабним комунікативним простором, у структурах якого стає можливим навіть ведення повноцінної освітньої діяльності. Таким чином, посилення інформаційної компоненти створює новий життєвий простір людини в інтернет-мережі та супроводжується змінами, які в умовах трансформування традиційних агентів соціалізації формують нові установки, норми та цінності особистості. Тому особливий інтерес у цьому контексті становлять питання соціалізації.

Досліджуючи вплив віртуального простору на соціалізацію молоді, ми виходимо з основних концептуальних положень соціалізації Т. Парсонса та Р. Мертона, згідно з якими соціалізація є пристосуванням людини до культурних та інших факторів середовища. А. Маслоу, К. Роджерс розглядали соціалізацію як процес подолання негативних впливів середовища, впровадження власних можливостей і здібностей. Щоб успішно влитися у суспільство, реалізуватися, підрастаюче покоління опановує соціальний досвід, засвоює культурні цінності, зразки поведінки, прийняті у суспільстві, і тим самим самоактуалізується і самореалізується. Відзначимо, що у вивчених позиціях відстоюється думка про те, що процес інтернет-соціалізації не тільки виступає сучасним механізмом і транслятором інституційних норм, правил, практик сучасного соціуму і культури, а

й розширює межі, зближуючи суб'єктів із протилежними паттернами та зразками мислення, розширюючи межі звичної соціально-культурної ситуації та поглиблюючи комунікативні компетенції.

Основною особливістю сучасного суспільства є медіакультура, яка за допомогою інформаційно-технічних засобів створює паралельну медіареальність, що представляє собою новий тип соціокультурного простору та стає одним із головних чинників розвитку та формування сучасної людини, пропонуючи соціуму нові моделі навколишнього світу. Складність і суперечливість цього простору, як продукту медіа, пов'язується також із трансформаційними процесами, що відбуваються під впливом соціокультурних, економічних і багатьох інших факторів. Завдяки тотальному збільшенню інформаційних потоків медіа-простір породжує глобальний феномен медіатизації всіх сфер суспільства – освіти, економіки, політики, культури тощо. Осмислення проблеми впливу ЗМІ та комп'ютерних технологій тісно пов'язане із загальним розвитком культури та духовним розвитком людини.

Повсякчасне використання сучасних технологій, загальна діджиталізація не могли не позначитися на соціокультурних процесах, змінюється характер проблемного поля культури. Штучно сформований культурний світ, що виник в результаті поєднання різних культурних проектів з глобальною колективною творчістю, наразі керує світом та визначає напрямок розвитку суспільства.

З'явившись як засіб для передачі інформації, медіа, соціальні мережі, месенджери все активніше перебирають на себе функцію синтезу культурного середовища людини, окремого віртуального, інформаційно насиченого світу, не менш реального в сприйнятті, ніж існуючий. Інформаційно-комунікативний простір медіакультури репрезентує в сучасних умовах різновекторні дискурси, що впливають на систему цінностей соціуму та постають як новий тип соціокультурного простору. Інтернет змінив конфігурацію всієї системи засобів масової інформації в глобальному, національному і регіональному масштабах. Принципи, що лежать в основі функціонування інтернету, почали перетворювати всю систему масової комунікації. Особливо велика роль таких властивостей інтернету, як децентралізація, відкритість, відсутність просторових і часових

орієнтирів. Завдяки мережі відбувся перехід від інформування до власне комунікування. Всі ці властивості інтернету кардинальним чином спричинили зміщення акцентів користувачів мережі при зверненні до традиційних мас-медіа. Медіакультурне середовище, що постає в результаті функціонування медіакультури, є новим типом соціокультурного простору, який визначається характером взаємодії медіа-середовища і людини. Змістовним компонентом комунікації виступає інформаційний потік, який супроводжує мовно-символічні форми вираження, технічні канали та сучасні, постійно модернізуються засоби виявлення, обробки, зберігання і розподілу інформації.

Із виникненням віртуального світу у людини з'явилися нові можливості для комунікаційного обміну і отримання соціокультурної інформації. Ці можливості здійснюють значний вплив на зміну характеру спілкування, який стає все більш стислим у часі, характеризується підміною комунікаційних зв'язків. Інтерпретація реальності користувачами інтернет-мережі багато в чому визначається політичними, ідеологічними, соціальними, культурними та іншими факторами. Особисте сприйняття реальності обумовлено також життєвим досвідом, ціннісними пріоритетами, світоглядними настановами. Соціалізація і перебування людини в середовищі медіакультури тісно пов'язане з процесом творчої комунікації, діалогічності на особистісному, культурному, соціальному рівні, що в підсумку стає умовою самопізнання і розуміння себе. Також слід зазначити, що сучасна комунікація здійснюється у візуальному середовищі, яке складається з образотворчої продукції статичного та динамічного характеру (кіно, телеефір, реклама, фотографічне та образотворче мистецтво), що також є визначальним для характеру комунікації. Сучасні технології дали змогу кожному стати не тільки пасивним споживачем інформаційного потоку, але й активним коментатором подій і явищ в інтернеті. Розширення функціонування медіакультури чинить все більший вплив на формування економічного, соціокультурного контенту, сфери індивідуального і колективного уявлення про світ реальності. Нелінійне і різноспрямоване уявлення про час і простір, що створює мас-медіа, відкриває можливості існування людини в полікультурному середовищі медіареальності.

У цих умовах важливим завданням стає самоактуалізація і самопрезентація людини, її соціалізація, збереження власної суб'єктивності, співвіднесення свого Я з віртуальним світом та ін.

2. Освіта як соціальний інститут та суб'єкт-суб'єктні відносини.

Зважаючи на зазначені особливості соціокультурної ситуації, деяка ситуативність і стихійність соціалізації у межах сім'ї обов'язково має коригуватися суспільством у вигляді такого спеціального інституту, як освіта. У широкому значенні *освіта* - це соціально-історичний механізм цілеспрямованої, системної трансляції знань від покоління до покоління. Фактично саме освіта регулює процес переходу від дитини до дорослого, яке має на меті формування не тільки необхідного для тієї чи іншої культури рівня знань, а й відповідної системи світогляду. Воно хіба що «збирає» світ у фокусі окремої особистості, закладаючи найбільш стійкий каркас знань і переконань, ліпить той «образ» людини, затребуваний соціумом і культурою.

Освіта включає у свою структуру як пізнавально-інформаційні, а й соціально-інституційні моменти, куди входять як конкретні освітні інститути (школи, університети, академії тощо), і комплекс історично конкретних суб'єкт-суб'єктних зв'язків і відносин. Ланка останніх – зв'язка «вчитель-учень», в рамках якої багато в чому концентруються особливості механізмів наступності між поколіннями в цілому. Виконуючи функцію соціалізації особистості, освіта підпорядкована ціннісним та інструментально-технічним вимогам епохи з його регламентованим часом, стандартом вимог, певною масою осіб; ці вимоги орієнтовані переважно на універсально-об'єктивований характер, співвіднесені з існуючим еталоном науковості, де необхідні для розвитку особистості сенсожиттєві ціннісні аспекти ігноруються заради інформаційно-пізнавальних моментів у світлі стрімкої динаміки прогресу. Не випадково, що в сучасних футурологічних моделях висувуються ідеї про заміну вчителів комп'ютерами як більш мобільними та ефективними джерелами інформації, а особистість зорієнтована не так на засвоєння готового комплексу знань, скільки на розвиток самих навиків навчання. Сучасні виклики, такі як глобалізація та швидкий технологічний розвиток, поставили перед системою освіти нові завдання. Сучасна освіта повинна бути адаптивною та інноваційною, щоб

підготувати молоде покоління до складних викликів майбутнього. Вона має сприяти розвитку креативності, гнучкості та підприємницького мислення, які стануть ключовими компетенціями у світі, що постійно змінюється. Сучасна освіта, яка переживає епоху значних трансформацій, продовжує відігравати ключову роль у формуванні громадянського суспільства та соціальних цінностей, проте з врахуванням нових викликів.

Вплив освіти може бути як позитивним, так і негативним. На перший погляд, освіта забезпечує людині набір знань, навичок і вмінь, які є необхідними для успішного функціонування в суспільстві. Людина з відповідним освітнім фоном може активно впливати на розвиток економіки, науки, культури, політики та інших сфер. Однак, якщо освіта недостатня або неякісна, це може стати перешкодою для суспільного прогресу. Недостатня освіта може призвести до формування відсталого суспільства, де люди не мають необхідних знань і навичок для розвитку. Крім того, неправильна освіта може призвести до формування від'ємних уявлень про світ, стереотипів, антинаукових поглядів та негативного ставлення до інтелектуальної діяльності. Освіта також може мати негативний вплив на фізичне і психічне здоров'я учнів. Надмірний стрес, конкуренція, перевантаження інформацією можуть призвести до вибухів нервової напруги, втоми, депресії та інших психічних проблем серед учнів.

У розмаїтті освітніх підходів, що існують сьогодні, можна простежити відгомін традиційних методів, які служили основою навчання протягом століть. Традиційна освіта, з її структурованими уроками та ієрархічною системою, де вчителі є авторитетами, а учні — виконавцями, залишається стабільним фундаментом у багатьох навчальних закладах. Проте, інноваційна освіта пропонує альтернативу, вносячи свіжість у навчальний процес за допомогою новітніх технологій та педагогічних стратегій. Ці стратегії включають, але не обмежуються, розвитком критичного мислення, підтримкою самостійності у навчанні, заохоченням до дослідницької діяльності та підтримкою навчання протягом життя. Серед ключових стратегій застосовуються наступні.

По-перше, аналіз та використання різниці поміж не тільки рівням професійної підготовки, але й ефективністю використання «соціальних ліфтів» поміж

випускниками державних та приватних навчальних закладів. Іноді вважають, що випускники приватних вищих навчальних закладів в процесах працевлаштування та професійного просування досягають більш значних результатів ніж випускники державних вузів. Але при цьому не аналізується за рахунок чого це відбувається. Можливо головну роль тут відіграє чинник, пов'язаний із тим, з яких родин походять в основному випускники приватних вузів. Але та обставина, що подібні випускники майже повністю, усі влаштовуються на роботу на гарні робочі місця найчастіше на підприємствах своїх батьків або родичів не підлягає сумніву.

По-друге, однією із стратегій виступає практика стримінгу. Тобто поділу учнів або студентів на групи різного рівня навчання на основі виявленої однорідності у здібностях та рівня підготовки, що існує на момент формування таких груп. Це дійсно може сприяти підвищенню рівня підготовки. Використання подібного методу, подібної стратегії при формуванні «мовних» груп також свідчило про те, що студенти, які були зараховані з найбільш високим певним знанням іноземних мов в окремі групи протягом навчання усе більше «відривалися» від тих, хто перебував у групах з середнім та низьким знанням іноземної мови на початок процесу навчання. Таким чином використання стримінгу дійсно полегшувало та робило більш ефективним навчання в «успішних» студентських групах. Але, на жаль, з одного боку, це робило за рахунок відсутності у групах з середнім та низьким знанням мови найбільш підготовлених студентів загальний процес навчання менш ефективним. З іншого боку, не вирівнювання рівнів знання іноземної мови у цих різних групах, посилювало рівень нерівності поміж студентами. У подальшому це, безумовно, призводило до того, що випускники здобували різні шанси у процесах працевлаштування та організації подальшої професійної кар'єри.

По-третє, ще однією з освітніх стратегій, спрямованих на вирівнювання успішності та подальших досягнень, зокрема учнів із різними базовими особливостям виступає система інклюзивної освіти. Мова йде про сумісне навчання здорових дітей та дітей-інвалідів. Це покликано, з одного боку, забезпечити дітям-інвалідам можливість не проводити своє дитинство у спеціалізованих школах-інтернатах, а навчатися у звичайних школах та поступово активно інтегруватися у суспільство. З іншого – надати звичайним школярам уроки толерантності та

привчити їх до нормального ставлення до однолітків, ровесників із обмеженими можливостями.

Кожен з цих підходів відіграє свою роль у формуванні освіченої, відповідальної та адаптивної особистості, здатної відповідати на виклики сучасного світу. Сучасна освіта активно інтегрує цифрові технології, що робить навчальний процес більш гнучким та доступним. Це дозволяє студентам використовувати новітні ресурси для самоосвіти та розвитку власних інтересів. Глобалізація відкриває двері для міжнародної співпраці та обміну досвідом, що збагачує освітній процес.

Концепція *lifelong learning*, або навчання протягом життя, стає все більш актуальною. Вона підкреслює необхідність постійного оновлення знань та навичок, щоб залишатися конкурентоспроможними на ринку праці. Освіта стає більш інклюзивною, намагаючись забезпечити рівний доступ до навчання для всіх, незалежно від їх соціального статусу чи фізичних можливостей.

Освіта – соціальний інститут, що виконує економічну, соціальну і культурну функції. Студенти, занурюючись у вивчення історії, літератури та інших дисциплін, не просто накопичують інформацію, але й формують своє розуміння світу, розвиваючи внутрішній світогляд та систему цінностей. Наприклад, аналіз історичних подій сприяє розвитку критичного мислення, що є незамінним для розуміння сучасних соціальних викликів. Взаємодія з однолітками та наставниками в освітніх установах сприяє розвитку комунікативних навичок, а також виховує взаємоповагу та толерантність. Студенти навчаються цінувати різноманітність поглядів та культурних особливостей, що є ключовим для створення гармонійних відносин у багатокультурному світі.

З огляду на складність сучасного ринку праці, освіта готує студентів не тільки до технічних аспектів професії, але й до необхідності бути гнучкими, креативними та здатними адаптуватися до змін. Освітній процес сприяє розвитку цих якостей, допомагаючи індивідам готуватися до викликів ринку праці та досягати успіху.

Таким чином, освіта стає ключовим елементом соціалізації, формуючи не тільки знання, але й особистість, соціальні навички та готовність до активного

життя в сучасному суспільстві. Вона підготовлює особистості, які здатні відповідати на виклики сучасності та досягати нових вершин у різноманітному світі.

3. Спілкування та комунікація в особистісному досвіді

Якщо діяльність описує спосіб ставлення людини до об'єктивованої дійсності, то спілкування характеризує сферу міжособистісних суб'єкт-суб'єктних відносин. Слід розрізняти категорії «спілкування» та «комунікація». *Комунікація* постає як ширше поняття, що означає процес обміну. У структурі комунікативного акта виділяють наявність двох як мінімум суб'єктів взаємодії, обговорювану ситуацію як свого роду тему чи предмет комунікації, її цілі, повідомлення-тексти та засоби їхньої трансляції.

Для культурно-типологічних характеристик особливе значення мають матеріальні засоби передачі інформації. Наприклад, в доіндустріальних суспільствах домінуюче значення мала аудіо-комунікація, яка багато в чому оформляє «общинний», заснований на особистих взаємозв'язках тип соціальності. Винахід друкарського верстата, що знаменував перехід до відеоконунікації, забезпечило одночасно можливості як автономізації особистості, так і її «тиражування», омасовування. Найбільш яскраво ці тенденції проглядаються у межах сучасної культури з її розгалуженою системою масової комунікації.

Типологічно новий характер комунікаційні зв'язки набули у зв'язку зі створенням у 80-х роках. XX ст. міжнародної інформаційної мережі – Internet . На відміну від пасивної ролі реципієнта інформації в контексті ЗМІ інтернет дозволяє брати активну участь у процесах створення та функціонування інформаційних потоків, розширює межі міжособистісного спілкування, формує новий тип людської «причетності» один до одного, соціуму. В той же час очевидно, що образ «глобального села», що малюється футурологами (Г. Мак-Люен) у зв'язку з революцією в комунікативних процесах, навряд чи буде настільки ідилічним. Інтернет, як і друкарство, сприятиме не лише новим людським можливостям, а й новим проблемам, серед яких не останнє місце займе дефіцит реального, а не віртуального спілкування.

Спілкування – це процес безпосередньої міжособистісної комунікації, орієнтований розуміння. У феномені спілкування акцент робиться не так на

інформаційних, як на екзистенційно-особистісних аспектах. Співрозмовник тут цікавить над плані «засоби» отримання корисної інформації, бо як особистість, здатна зрозуміти й оцінити твою життєву позицію. На відміну від монологічності переважної більшості комунікативних процесів спілкування завжди діалогічно, будучи подією двох рівноцінних партнерів, принципово відкритих до взаєморозуміння. Відрізняючись природним, мимовільним і контекстуально-динамічним характером, діалог виступає найбільш органічною ситуацією для соціальної адаптації та репрезентації особистості, породжуючи почуття причетності до чужого досвіду та чужої реальності. Одночасно діалог – це умова саморозуміння та саморозвитку особистості, де за допомогою Другого ми конкретизуємо власні життєві установки та цінності.

Фактично Інший, незважаючи на ілюзію того, що ми знаємо його краще, ніж він може знати нас або навіть чим ми самі знаємо себе, у своїй цілісності залишиться для нас *terra incognita*. Сучасна герменевтика говорить про неможливість буквального, автентичного розуміння іншої реальності, внаслідок чого іншою значущою як та призма, у фокусі якої збирається «Я», виявляється унікальна цілісність особистості. На сьогоднішній день діалог є найбільш методологічно перспективним виходом з традиційної філософської опозиції індивідуалізму та солідаризму, що фіксує протилежні полюси відношення «Я» і «Іншого». виявляється несуттєвим та небезпечним. Індивідуалізм, що оформляється в новоєвропейській культурі, виходить з гоббсівської установки: «Людина людині – волк», що в сучасній ситуації призвело до крайнощів екзистенційної самотності. «пеклом» стають як «інші» (Ж.-П. Сартр), а й власне буття. Жан-Поль Сартр далі вказував у своїй роботі «Буття і ніщо», що «йдеться про те, щоб роз'яснити «Я є я» і зробити себе об'єктом, щоб досягти остаточної стадії розвитку – стадії, яка природно виступає, в іншому сенсі, першим джерелом становлення свідомості і є самосвідомість, що визнає себе в інших самосвідомості тотожним з ними та із собою. Посередником і є інший». Власне, Інший стає для особистості таким собі «дзеркалом», за яким Я може судити про себе та загальне суспільство собі подібних.

«Інший з'являється зі мною, оскільки самосвідомість тотожно із собою у вигляді виключення всякого Іншого. ... Ніяке зовнішнє ніщо в собі не відокремлює

мою свідомість від свідомості іншого, але саме через сам факт мого буття я виключаю іншого; інший є тим, хто виключає мене, будучи собою, і кого я виключаю, будучи собою. Свідомості безпосередньо розташовані одна в одній у взаємному черепицеподібному нашаруванні їхнього буття. Це нам дозволяє одночасно визначити спосіб, яким Інший являється мені: він є Інший, а не Я, отже, він дається як несуттєвий об'єкт, з властивістю негативності. Але цей Інший є також самосвідомістю, такою, якою він для мене виступає як звичайний об'єкт, занурений у буття життя. І тим самим я виступаю і для іншого: як існування конкретне, чуттєве і безпосереднє».

У процесі соціальної взаємодії, взаємодії міжсуб'єктної, Я стає для Іншого таким же «дзеркалом» пізнання, яким він же є для Я. Тут ми можемо побачити неозброєним оком діалектичну природу такого контакту, їх екзистенційний зв'язок та залежність один від одного. Можемо побачити саме ту ситуацію, коли Я і не-Я «з'являються» одночасно як об'єктивні поняття, як суспільні поняття, якими обидва актора взаємодії користуються під час свого пізнання спільної об'єктивної дійсності.

Таким чином, можна з упевненістю стверджувати, що Я пізнає себе, може себе пізнати виключно через не-Я, що особистість як така формується в ході соціального існування людини як члена суспільства собі подібних. Відповідно, можна вивести з цього, що інтерсуб'єктна взаємодія є не просто одним з, а найголовнішим механізмом особистісної самоідентифікації – з якого потім вже можна вивести такі його модуси, як мова, досвід, пам'ять, порівняння, та інші. Адже, так чи інакше, всі ці процеси доступні для Я і відбуваються лише за умови наявності Іншого. Всі ці модуси самоідентифікації, незалежно від їх характеру чи складності, потребують існування соціального контексту, де відбувається обмін досвідом і спільне творення значень. Для повного розуміння всіх нюансів зв'язку між інтерсуб'єктивністю та механізмами людської самоідентифікації потрібно окремо роз'яснити природу міжсуб'єктного та природу його впливу на окрему особистість, а потім розглянути питання самоідентифікації особистості.

Інтерсуб'єктивність є ключовим концептом в сучасній психології та соціології, який відображає взаємозв'язок між індивідами та їх сприйняттям світу

через призму взаємодії та спілкування. У цьому розділі розглянемо визначення інтерсуб'єктивності, переваги та недоліки її сприйняття, а також роль, яку вона відіграє у формуванні особистості.

Інтерсуб'єктивність — це філософське поняття, яке має кілька аспектів: 1) особливу спільність: Інтерсуб'єктивність вказує на спільність між різними суб'єктами. Це може бути спільність ідей, установок, переконань або досвіду; 2) певну сукупність ідей, установок і переконань, що характеризуються спільністю: Інтерсуб'єктивність виходить за межі індивідуальної свідомості. Вона описує явища, які не залежать від окремого суб'єкта, але є загальнозначущими для багатьох; 3) Самоідентифікація: Інтерсуб'єктивність проявляється в тому, як ми ідентифікуємо себе в контексті інших. Наприклад, коли ми говоримо “Я – жінка” або “Я – військовий”, це вже є інтерсуб'єктивність. Отже це спільне або взаємне розуміння між особами. Це психологічний, соціальний та філософський концепт, який дозволяє досягти спільної згоди або консенсусної реальності в групі, визнаючи, що індивідуальні сприйняття формуються та впливають на соціальні взаємодії та особисті відносини.

Існує інтерсуб'єктивність між людьми, якщо вони погоджуються на даному наборі значень або мають однакове сприйняття ситуації. Її концепція не тільки протистоїть нерозбавленому суб'єктивізму екстремального філософського ідеалізму, але й чистому об'єктивізму наївного реалізму, оскільки ті ж самі обмеження фільтрують наше сприйняття світу. Переваги та недоліки інтерсуб'єктивності:

Переваги: 1) Розуміння: Інтерсуб'єктивність сприяє розвитку кращого розуміння інших людей. Вона дозволяє нам відчувати емпатію та спільне порозуміння з іншими; 2) Співпраця: Коли люди спільно реалізують значення або мету, вони здатні до більш ефективної співпраці. Це може призвести до досягнення більш важливих цілей; 3) Культурний обмін: Інтерсуб'єктивність дозволяє різним культурам обмінюватися ідеями та цінностями, сприяючи культурній різноманітності та розвитку.

Недоліки: 1) Конфлікти: Інколи різні інтерпретації можуть призводити до конфліктів між людьми. Це може стати перешкодою для співпраці та порозуміння; 2) Потреба в часі і зусиллях: Досягнення інтерсуб'єктивності вимагає часу та зусиль.

Людам потрібно спільно працювати над тим, щоб зрозуміти точки зору інших та знайти спільну мову; 3) Помилки в сприйнятті: Інколи інтерсуб'єктивність може призводити до неправильного сприйняття чи інтерпретації інформації через різні контексти та досвід людей.

Також Інтерсуб'єктивність відіграє важливу роль у формуванні особистості та соціальних відносин: 1) Формування особистості: Інтерсуб'єктивність допомагає формувати особистість, оскільки вона впливає на те, як люди сприймають себе та інших. Це включає в себе розуміння своїх власних думок, почуттів та переживань, а також спосіб, яким вони сприймають та інтерпретують думки, почуття та переживання інших; 2) Соціальні відносини: Інтерсуб'єктивність також впливає на формування соціальних відносин. Вона впливає на те, як люди взаємодіють один з одним, а також на те, як вони розуміють та інтерпретують соціальні норми, цінності та практики; 3) Соціальні ролі: Інтерсуб'єктивність допомагає людям визначити свої соціальні ролі. Соціальна роль – це типова поведінка людини, пов'язана з її соціальним статусом, яка не викликає негативної реакції соціального середовища; 4) Соціалізація: Інтерсуб'єктивність є ключовим елементом процесу соціалізації, який включає в себе навчання та внутрішнє засвоєння соціальних норм, цінностей та практик; 5) Самосвідомість: Інтерсуб'єктивність сприяє розвитку самосвідомості, оскільки вона допомагає людям розуміти, як вони сприймаються іншими, а також як вони сприймають себе, тобто самоідентифікують себе.

Самоідентифікація особистості - це поняття, що вказує на визначення людиною власного місця в суспільстві. Вона свідомо називає себе представником певної групи залежно від ситуації. При цьому можна одночасно віднести себе до великої кількості груп за різними критеріями, наприклад: батько, спортсмен, керівник, рибалка, православний. Самоідентифікація розвивається з раннього дитинства і триває до кінця життя, постійно змінюючись в залежності від життєвих обставин. Розглянемо основні механізми самоідентифікації та Зв'язок між інтерсуб'єктивністю:

- Статова ідентичність: Людина визначає себе як чоловіка або жінку, відповідно до своєї біологічної статі.

- **Расова ідентичність:** Особистість відчуває приналежність до певної расової групи, що впливає на її самосвідомість та сприйняття світу.
- **Етнічна ідентичність:** Людина визначає себе як частину певної етнічної спільноти, з урахуванням культурних традицій та спадщини.
- **Національна ідентичність:** Особистість відчуває себе частиною певної нації, з її історією, мовою та цінностями.

Зв'язок між інтерсуб'єктивністю та самоідентифікацією досить глибокий та впливає на самоідентифікацію через декілька механізмів:

- **Соціальна порівняльна оцінка:** Люди оцінюють себе, порівнюючи свої характеристики, вміння та досягнення з іншими. Ці порівняння відбуваються в контексті соціальних відносин і стандартів, що формують інтерсуб'єктивні уявлення. Наприклад, якщо ви вважаєте, що ви не такі успішні, як ваші друзі, це може позначитися на вашій самооцінці.
- **Соціальне взаємодіяльне підтвердження:** Взаємодія з іншими людьми, отримання підтримки, визнання та позитивного сприйняття може підсилити відчуття власної ідентичності. Це може відбуватися через взаємність думок, спільні цінності або схожість характерів.
- **Соціальні ролі:** Наша самоідентифікація частково формується через те, як ми сприймаємо себе в різних соціальних ролях – як член сім'ї, друзів, співробітників тощо. Ці соціальні ролі визначаються інтерсуб'єктивними нормами та очікуваннями.
- **Самоідентифікація через взаємодію:** Наша самоідентифікація може змінюватися через взаємодію з іншими людьми. Наприклад, під впливом позитивного спілкування з людьми, які вас підтримують, ви можете більше вірити в себе та покращувати свою самооцінку.

Отже, інтерсуб'єктивність і самоідентифікація взаємопов'язані концепції, які взаємодіють між собою, впливаючи на сприйняття себе та інших у соціальному контексті.

Механізми самоідентифікації відіграють важливу роль у формуванні особистості. Вони впливають на розвиток самосвідомості людини, що є важливим механізмом формування особистості.

Реальне співіснування цих двох тенденцій у сучасній культурі (інтерсуб'єктивності і самоідентифікації) призвело до виникнення парадоксального феномену *«масової людини»*. Його вихідними характеристиками є як певна уніфікованість та стандартизованість мислення та існування, так і принципова автономність, екзистенційна ізольованість від Іншого. Об'єднання у масу народжує відчуття єдності цілей та інтересів, майже сімейної спорідненості, де самотність «Я» долається і зберігається одночасно завдяки його повній анонімності. А. Шопенгауер дуже влучно порівняв людей у масі з «мерзнувчими дикобразами», які хочуть, але ніколи не можуть зігрітися.

Якщо «масова людина» долає гостроту протиріччя індивідуального та солідарного на рівні несвідомого, шляхом відмови від контролюючого диктату розуму і волі, то діалог дає можливість поєднати людей у сукупності їхнього цілісного індивідуального досвіду як до засобу досягнення будь-якої мети людської діяльності, комунікації, культури має стати лише людина.

«Антропологічна криза» з очевидністю свідчить про девальвацію гуманістичного потенціалу сучасної «посткультури». Буття, людина, яка втратила власну людяність, легко пожертує природою, культурою, соціумом. Одночасно криза акцентує пошук нових, більш гуманних стратегій культурного розвитку «Антропологічна криза» кінця XIX – початку XX ст. повернення до людини як «мірою всіх речей», що інтегрує в собі смисли не тільки власного буття, а й існування космосу, природи, культури, суспільства, бога.

Найбільш плідною, об'єднавчою видається думка про те, що криза вибухнула у той період, коли виникло явище масової людини, яка продукує масове суспільство та формується в межах масового суспільства та масової культури. З цієї причини так би мовити «оригінальна» людина стала зникати й перетворилася на поштучне явище, часто дуже відокремлене від усієї іншої маси. Вперше наявність такого стану суспільства і людини було обґрунтовано і знайшло місце у роботах згаданого Хосе Ортегі-і-Гассета ще у 1930-х роках XX століття. Констатація наявності такого стану

відбивала кризу сучасної автору демократії та суспільних інститутів. Зокрема, це втілюється у перенесенні товарних відносин на міжособистісні людські зв'язки. Проте сам Ортега-і-Гассет підкреслював, що сам такий стан суспільства було передбачено ще мислителями XIX століття, як от Гегелем, Контом, Ніцше, а XX століття просто виявило та зафіксувало цього монстра – масову людину, масове суспільство, масову культуру.

Далі – більше: зростаючі примітивні потреби як провідне гасло задля власної перемоги успішно використовували тоталітарні ідеології. Сам Ортега-і-Гассет, вже як сучасник, був розчарований тим, як у багатьох країнах Європи перемагали фашистські або близьких до неї ідеології, які легко використовували саме примітивні прагнення та бажання людини. Низьке та примітивне часто є дуже швидким паливом у соціальному процесі, особливо для розповсюдження та закріплення ідеологій, отже для досягнення своїх цілей таке масове суспільство ні перед чим не зупинялося. І дедалі ситуація не стала кращою, навіть коли тоталітарні режими світового масштабу зійшли зі світової арени. «Жити – це бути вічно засудженим на свободу, вічно вирішувати, чим ти станеш у цьому світі», – думка Ортегі-і-Гассета, яка є виправданою та екзистенційною за своїм настроєм, показово підкреслює, наскільки протилежними до неї настановами керується масова людина. Посередність є основною ознакою маси, оскільки навіть обдарованість її могла бути виключно самооманою. «Особливістю нашого часу є те, що посередні душі, не обдурюючи себе щодо власної посередності, безбоязно стверджують своє право на неї та нав'язують її усім і всюди». Зрозуміло, що така людина (часто з власної волі) перетворюється таким чином на товар, що продається та продукується, при чому так, як воно може бути потрібно тому, хто, у свою чергу, вирішить продати цей товар якнайдорожче. Згідно із Ортегою-і-Гассетом можна змалювати такий психологічний портрет масової людини, який підкреслює лише дві ключові риси: зростання життєвих запитів, що відбувається у геометричній прогресії, та вкорінена невдячність до усього того, що може полегшити або покращити життя людині. Довга пам'ять людства, особливо європейського, яка увібрала в себе нестабільність та непевність усіх попередніх часів, вдячно прийняла упевненість, що усі блага не лише можливі, але й гарантовані. Через таку перверсію культура як осередок

цінностей та напрацювань людства, реалізація яких і призвела до подібної ситуації, є завжди неактуальною, не запитаною, оскільки майже нормою стає низький її рівень або навіть його відсутність. Отже можна зрозуміти, що «масова людина – це людина без культури, бо масова культура формується на суто матеріальних запитах, а отже не вимагає від людини будь-яких зусиль щодо дійсного зростання культурного рівня. Ортега-і-Гассет небезпідставно стверджував, що якщо така людина буде хазяйнувати й надалі, то саме життя зщулиться, благополуччя обернеться на злидні, безплідність, а людина здичавіє».

Тут цікавими виявляються фактори, на які Ортега-і-Гассет вказував, як на вирішальні у перемозі масової людини. Такими він називав здобутки ліберальної демократії, а також експериментальної науки та масової промисловості. Варто підкреслити, що Ортега-і-Гассет об'єднував останні два у феномені техніки. З часом стало очевидним, що вказані фактори кардинально вплинули на майбутнє й такою мірою посилили знеособлювання масової людини, що навіть автор теорії масового суспільства не міг спрогнозувати таке. Можна говорити про те, що «людина дійсно перетворилася на продукт виробництва, навіть не помічаючи цього». Культуру, особливо на сучасному етапі, цілком можна визначити як індустрію людини (а за умов масової культури саме вона продукує масову людину), а отже сьогодні вже абсолютно реальною стає індустрія свідомості, яка, вочевидь, зростає на тлі індустрії знання. Думка не нова, можна, наприклад, навести «Воля до знання» Мішеля Фуко, де знання обертається лише на інструмент влади. Проте є навіть більше точне бачення питання про продукування свідомості у роботі Ганса Магнуса Енценсбергера «Індустрія свідомості». Автор упевнено підкреслює, що феномен масової культури та продукування людини зумовлюють індустрію свідомості. Більше того, процес індустрії свідомості виглядає цілком природним наслідком того шляху, що його обрала західна цивілізація. Енценсбергер наводить такі основні умови існування індустрії свідомості, як от: політична умова – декларація (проте не достотна реалізація) прав людини, зокрема право на свободу та рівність, що дозволяє створити життєздатну фікцію, у якій нібито сама людина може бути хазяїном власної долі, і це, у свою чергу, перетворюється на непохитну запоруку подальшого продукування свідомості; економічна умова – первинне накопичення

капіталу, що у подальшому цивілізаційному русі спричинило розвиток масового виробництва й стало запорукою підвищення рівня життя, а також подальшого продукування свідомості у бажаному ракурсі; технічна умова – винайдення та широке використання різноманітних засобів масової інформації, що, у свою чергу, було результатом зростання у технічній сфері, починаючи вже від електромотору тощо; філософська умова – впровадження просвітництва у найширшому значенні цього концепту, яке зорієнтовано, перш за все, на дорослу людину й навіть у випадку негативного значення. Таким чином, продукування свідомості як наслідок продукування знання є, нажаль, природним наслідком існування масового суспільства та масової культури, і це, вочевидь, підкреслює, що антропологічна криза лише нарощується, оскільки приймає такі форми, які, виявляється, дедалі важче вловити та осмислити.

4. Діяльність як сутнісна характеристика людини

Освіта готує особистість до її реального функціонування у соціальних системах. Основні функціональні модуси людського буття у суспільстві та культурі – це *діяльність* та *комунікація*. Під діяльністю прийнято розуміти здатність людини до активного, цілеспрямованого перетворення об'єктивної дійсності та самої себе. Комунікація – це процес обміну інформацією, що передбачає активний взаємозв'язок двох чи більше суб'єктів взаємодії. Жорстке розведення цих сторін людського існування не є можливим, оскільки комунікація може бути розглянута як особливий вид діяльності, а діяльність, у свою чергу, немислима без відповідних комунікативних процесів.

Ядро діяльнісного ставлення до дійсності становить *працю*. Структура праці, описана К. Марксом включає такі компоненти: суб'єкт і об'єкт діяльності, її мета, засоби, предмет і продукт. Безпосередньою причиною діяльності є необхідність задоволення потреб, які, будучи усвідомленими та скорельованими щодо наявних соціокультурних можливостей, становлять реальні цілі діяльності. Постановка мети передбачає визначення відповідних шляхів її досягнення, що відображається у понятті засобів діяльності. В обов'язкової кореляції з метою знаходяться також продукти та предмети діяльності, де продукт – це «опредмечена мета», а предмет

обов'язково вносить суттєві корективи у остаточний продукт, а й у засоби діяльності і сам механізм мети мети.

Для опису історичних особливостей існування особливе значення мають кошти діяльності. Саме в них переважно фокусується технічний рівень епохи, який, своєю чергою, визначає конкретний стиль життя та тип особистості. Існує стійка залежність між домінуючими знаряддями праці та змістовно-ціннісними характеристиками самої людини. Наприклад, доцивілізаційні суспільства культивували в людині якості, що ніби продовжували фундаментальні властивості вогню як основного гаранта існування первісних племен: агресивність, динамізм, міць. Традиційні культури, пов'язані з використанням тяглової сили тварин, ідеалізують такі риси характеру, як витривалість, працездатність, регламентована вбудованість у соціальний та природний контекст тощо симпатизує "Людині-комп'ютеру".

Говорячи про феномен діяльності, слід розрізнити сферу праці як стійко-типологічну основу життєдіяльності суспільства, що визначає структури повсякденного досвіду та домінуючий тип раціональності та форми творчості. *Творчість* – це вид діяльності, пов'язаний із створенням принципово нових культурних феноменів та цінностей. На відміну від стандартизованих механізмів трудової діяльності, творчий акт завжди індивідуалізований і конкретний. У шедеврах творчості об'єктивуються унікальний авторський досвід та майстерність, що дозволяє говорити про творчість як про основний механізм репрезентації «Я», його розвитку та вдосконалення. Незважаючи на повсюдність елементів творчості, у своїх найвищих проявах вона характеризує не стільки масову, скільки елітарну культуру. Саме тут шедеври людського генія отримують свою першу соціальну оцінку, займають своє місце в традиції та починають надавати зворотний вплив на феномени масової свідомості та культури.

Людська діяльність проявляється в різноманітних сферах життя, але зазвичай виділяють три основні її види: матеріальна, духовна та духовно-практична діяльність. Матеріальна або практична діяльність – пов'язаний з активною взаємодією людини з природою та об'єктами навколишнього середовища. Це включає в себе процеси перетворення матеріалів, подолання опору матеріалу та

взаємодію з фізичними об'єктами для досягання певних цілей. Духовна діяльність – відображає сферу усвідомлення, знань, мислення та творчості. Це процеси створення та усвідомлення ідей та понять, які сприяють розумінню світу і самовдосконаленню. Духовно-практична діяльність – об'єднує в собі матеріальні й духовні аспекти. Вона включає в себе створення особливих символічних форм, що фіксують вищі цінності людини, такі як філософія, релігія, мистецтво.

Людина, як істота, постійно прогресує у своєму розумовому розвитку. Цей постійний і активний процес спонукає її до створення різноманітних технологій, які виходять за межі звичайних людських зусиль. Тому людина потребує інструмент для реалізації свого розумового потенціалу та подальшого розвитку ідей. Саме засоби праці є інструментом, що може продовжити людську думку, зробити можливим реалізацію певних рішень та ідей, вони можуть бути розглянуті як розширення фізичних можливостей, що є важливою частиною людської тілесності. У своєму базовому розумінні, засоби праці – це різноманітні інструменти, машини, технічні засоби та матеріали, які використовуються для виробництва товарів чи надання послуг. Однак, вони також можуть включати в себе нові технології, інформаційні системи та інші засоби, які покращують ефективність та продуктивність людської діяльності.

Трудова діяльність вважається ключовим елементом у процесі еволюції людини і формування суспільства. Праця стимулювала розвиток не лише фізичних, але й розумових здібностей людини. Під час виконання різноманітних робіт людина навчалася вирішувати складні завдання, адаптувалася до змін у середовищі та розвивала творчі навички. Праця також відіграла ключову роль у формуванні навичок спілкування та мовлення. Взаємодія з іншими людьми під час спільного вирішення завдань сприяла розвитку соціальної компетентності та вміння комунікувати та працювати в команді. Такий соціальний аспект праці сприяв створенню соціальних зав'язків та культурних традицій, а також сприяла розвитку технологій. Таким чином праця виступала не лише як спосіб забезпечення життя, але й як механізм соціальної інтеграції та розвитку.

Цей процес відображав суттєві зміни в еволюції людини і суспільства. Трудова діяльність виступала як ключовий механізм в цього переходу, змушуючи людину виходити за межі своїх біологічних потреб і використовувати інтелектуальні та соціальні ресурси для вирішення завдань. Праця спонукала людину до використання інструментів, що вимагало складних когнітивних навичок та координації дій. Цей процес призвів до появи нових нейронаутичних навичок та координації дій, чим викликав активний розвиток інтелектуальних здібностей, у тому числі мовлення, мислення та розуміння абстрактних концепцій, що допомагало і продовжує допомагати людині розвивати своє розуміння себе, навколишнього світу, пояснювати різної складності поняття та роботи припущення основуючись на власне розуміння та аналіз. Також праця сприяла виникненню соціальних структур та форм спілкування. Спільна робота над вирішенням завдань створювала підґрунтя до емпатії та співробітництва. Ці соціальні навички були ключовими для формування між особистісних відносин, встановлення правил спілкування та розвитку культури. Отже, трудова діяльність не лише забезпечувала матеріальні потреби людини, але й відіграла важливу роль у формуванні соціальних та інтелектуальних аспектів людської особистості.

Зв'язок між діяльністю і особистістю в сучасній філософії вважається ключовим аспектом розуміння та пояснення людського розвитку. Філософські теорії пропонують різні підходи до цієї проблеми, але загалом вони підтверджують зв'язок між діяльністю та формуванням особистості.

Одним з підходів є концепція “буття у дії”, запропонована Жан-Полем Сартром. Згідно з цією теорією, людина створює себе через свої вибори та дії. Саме через активну діяльність у різних сферах діяльності вона формує свою ідентичність та розвивається як особистість. Сартр наголошував на тому, що людина не тільки вибирає свої дії, але і вибирає, хто вона є, через свої вчинки. З іншого боку, філософський індетермінізм відкриває можливість впливу вільної волі на розвиток особистості. Згідно з цією концепцією, людина має вільний вибір у своїх діях, і цей вибір визначає її розвиток. Вільна воля дозволяє людині впливати на своє життя та вибирати шлях свого розвитку.

Обидва підходи підкреслюють важливість активності та діяльності в формуванні особистості. Стверджується, що людина розвивається не тільки через зовнішні обставини, але й через свої власні вибори та дії. Діяльність стимулює розвиток інтелектуальних, соціальних та емоційних аспектів особистості, допомагаючи їй зростати як особа. Крім того, діяльність відображає цінності, переконання та ідеали особистості. Таким чином, через свої дії людина не лише впливає на свій розвиток, але й виражає свою ідентичність та світогляд. Діяльність є не лише засобом досягання цілей, але й важливим аспектом самореалізації, до якої прагне особистість та вираження особистісних потреб та бажань.

У підсумку, зв'язок між діяльністю та особистістю визначає процес формування та розвитку людини. Ця взаємодія сприяє розвитку інтелекту, соціальних навичок та емоційної готовності. Крім того, через діяльність людина виражає свої цінності та переконання, забезпечуючи власну самореалізацію. Таке розуміння дає можливість кожному індивідуально відчувати себе активним учасником у формуванні власної особистості.

5. Техніка як антропологічна проблема. Техніка – сукупність артефактів, які створюються і використовуються людиною, головним чином, методами інженерної діяльності, є не тільки невід'ємною частиною сучасного світу, але й ключовим атрибутом людського життя в умовах технічної цивілізації. Стрімкий розвиток технологій не лише змінює наше оточення, але й перетворює наш спосіб мислення, взаємодії та сприйняття світу. В контексті сучасної глобалізації, техніка стає важливим фактором, що об'єднує нашу планету та впливає на всі сфери нашого життя.

З одного боку, технічний прогрес дарує нам безліч можливостей і зручностей, спрощуючи багато аспектів нашого повсякденного життя. З іншого боку, він поставляє перед нами нові виклики і проблеми, зокрема у сферах екології, етики та соціальної взаємодії. Для розуміння ролі техніки у сучасному світі необхідно розглядати її не лише як засіб досягнення конкретних цілей, але й як каталізатор глобальних змін у нашому сприйнятті культури, економіки та політики. У даному контексті важливо досліджувати вплив техніки на глобалізаційні процеси, а також її взаємозв'язок з людським розвитком та суспільством загалом.

Швидкий розвиток технології та широке їх використання в повсякденному житті приводять до того, що ми стаємо залежними від технічних пристроїв. Це спонукає нас осягнути техніку як цілісний культурний феномен, як важливу складову цивілізованого способу життя.

У сучасній антропологічній філософії склалося кілька точок зору на роль техніки в житті людини:

- 1) техніка сама по собі не є ні благом, ні злом: те й інше має зовсім інші витoki, які кореняться в самій людині;
- 2) техніка веде як до знищення природи, до руйнації людського буття;
- 3) у техніці сучасного типу укладена ідея нового людського середовища, та розвиток техніки не нескінченно.

Представники першого підходу, підкреслюють нейтральність техніки, бачать її як важливу складову людського існування і такий підхід можна назвати антропологією техніки. Антропологія техніки, своїм визначенням зобов'язана А. Гелену з одного боку, розглядає розвиток технічних знарядь як продовження людських здібностей, а з інший – досліджує, який зворотний вплив на розвиток людини мають ці нові штучні органи. Поняття техніки в такому контексті допомагає людині збільшувати її здатність набирати досвід і активно втручатися в реальність. Також, ми, зустрічаємо образ «людини вмілої» А. Гелена – представника натуралістичного підходу, який вважає, що людина, як природна істота, використовує техніку для адаптації до середовища та відшукування рішень для виживання та розвитку.

Легко показати, що тварина також може мати технічні аспекти. Однак духовна сутність людини, що відповідає за її інтегрованість, полягає в її здатності до вільного вибору, до поставлення під сумнів потреб свого тіла і почуттів. Основне достоїнство людини полягає в її здатності бути активним суб'єктом своїх дій, виходячи з власної свідомості і внутрішніх принципів. Людина не повинна адаптуватися до технічного світу, підлаштовувачись під нього, але повинна розуміти його. Важливо не пропустити можливість зберегти контроль над технікою, зробити її знаряддям, що служить людині, а не навпаки. Крім того, «натуралістичний підхід зосереджує свою увагу на нерациональних детермінантах технічних дій, але він

навряд чи зможе пояснити динаміку сучасної науково-обґрунтованої техніки. Техніка нашого часу виникає не в результаті інстинктивної реакції на зовнішній тиск з боку природи, а як самопримус, як культурно обумовлена необхідність». Такий підхід підкреслює, що техніка нашого часу є результатом наукових досліджень, технологічних досягнень і культурних змін. Вона виростає з потреб і можливостей суспільства, а не просто реакцією на природний тиск. Таке розуміння дозволяє краще аналізувати та розуміти сучасні технологічні та наукові тенденції, а також враховувати етичні аспекти використання техніки.

Другий підхід представляється філософами-екзистенціалістами, які висловлюють критику щодо оптимізму першого підходу, який, мабуть, ґрунтується на недостатньому розумінні історичних фактів. В цьому підході виникає думка, що сучасний світ технологій створює атмосферу тотального контролю над людським життям. Цей агресивний напрямок технологічного розвитку примушує людину забути про свою природність і адаптуватися до вимог техніки. Людина стає обслуговуючим суб'єктом технологічного прогресу, змінюючи себе під його впливом. М. Гайдеггер виражав песимістичне ставлення до цього процесу, оскільки він бачив, що людина розчиняється в технологічній мережі, втрачаючи свою сутність і самотність через переоцінку власних можливостей.

Можна прийняти тезу М. Гайдеггера: «страшно не те, що світ стає повністю технізованим, а те, що людина не підготовлена до цієї зміни світу, не вміє перебувати щодо «відчуженості від речей»» [2, с.138]. Люди ж, як правило, прагнуть володіти речами, втрачаючи при цьому себе, замінюючи речами людські почуття та стосунки. Однак онтологізм М. Гайдеггера зустрів критику з боку Е. Левінаса, який вважає його найяскравішим проявом саме філософії Нового часу.

Інша думка належить К. Ясперсу, який бачить подвійну природу техніки: «вона і розширяє наші можливості, і піддає нас серйозній небезпеці – потрапити у залежність від неї». Техніка виникає лише тоді, коли людина має потребу усунути певні труднощі або впоратися з завданнями за допомогою предметів, правил або інструментів. Вона базується на розумовій діяльності та є частиною загального процесу раціоналізації життя. Принцип техніки полягає у цілеспрямованому використанні матеріалів, природних сил і власних зусиль для досягнення мети.

Людина, яка використовує техніку, оцінює речі з точки зору їхньої корисності для досягнення своїх цілей. К. Ясперс називає спотворенням смислу техніки випадки, коли інструменти та механізми втрачають свою посередницьку роль і стають метою самою по собі. Він підкреслює, що оцінка техніки залежить від належного розуміння її меж. Сутність техніки полягає в тому, що вона завжди є засобом і не може існувати самотійно.

Отже, швидкий розвиток технології та широке її використання у повсякденному житті в наш час перетворюються у період збільшення нашої залежності від технічних пристроїв. Це вимагає переосмислення ролі техніки та усвідомлення її місця в нашому житті. Антропологічний підхід допомагає розуміти, що техніка виражає нашу здатність активно впливати на світ через різноманітні види діяльності. Важливо використовувати техніку як інструмент для розвитку та досягнення цілей, зберігаючи при цьому нашу свободу і самовираження. Такий підхід допомагає нам зрозуміти сутність техніки як частини культурного середовища та визначити нашу роль у використанні технологій для досягнення гармонії між людиною і технікою.

Багато філософів техніки пов'язують з технікою та технічним розвитком кризу нашої культури та цивілізації. Так М. Гайдеггер бачить основну проблему в тому, що сучасна техніка підпорядкувала собі людину (перетворила в «постав», у функціональний елемент техніки - і природу, і саму людину). Про те ж говорить і К. Ясперс, стверджуючи, що людина стає одним з видів сировини, яка підлягає обробці, і не може звільнитися від влади створеної ним техніки. Але, в результаті, і природа, і людина деградують, руйнуються, оскільки стають простими функціональними елементами та матеріалом бездушної машини – постачального виробництва. Мамфорд бачить причину кризи в іншому: надмірному посиленні у культурі значення «Мегамашини» (складних ієрархічних організацій людської діяльності).

Відомо, що яким є пояснення хвороби, такими є й рецепти її лікування. Так М. Гайдеггер пропонує, щоб людина усвідомила, що давно вже сама стала «поставом» і перетворила природу в «постав». Мамфорд закликає зруйнувати Мегамашину. Багато філософів не вірять, що проблеми, породжені технікою, можна вирішити

знову ж таки за допомогою техніки, хай навіть більш гуманної та досконалої. Навпаки, Дж. Мартін, визнаючи, що «сьогодні нам легше знищити нашу планету, ніж ліквідувати завдану їй шкоду», однак вважає, що хоча «ця проблема створена технологією, однак, єдине її рішення – не стримувати технологію, а всіляко розвивати її. Відмовитися від технології чи зупинити її подальший розвиток, – вважає він, – означає засудити світ до небачених лишень... Необхідно обрати і розвивати ті технології, які перебувають у гармонії з природою». Полемізуючи з таким підходом, Скалимовський пише: «Техніка перетворилася для нас на фізичну і ментальну опору в такій спотвореній і всеохоплюючій мірі, що якщо ми навіть усвідомимо, як вона спустошує наше середовище, природне і людське, то першою нашою реакцією буде думка про якусь іншу техніку, яка може все це виправити». Отже, одні філософи вважають, що техніку (технологію) необхідно гуманізувати, зробити відповідною природі і людині, інші впевнені, що будь-яка спроба гуманізувати сучасну техногенну цивілізацію, впроваджуючи в неї у більшій мірі, ніж раніше, людські цінності, приречені на невдачу, оскільки система здатна проявити стосовно таких косметичних операцій надзвичайну стійкість.

Слово τέχνη перекладається з грецької як майстерність, мистецтво, вміння виготовляти – це те, що не існує в природі спочатку, те, що створено людиною. По суті, технікою є будь-яке прояв людської діяльності – будь то селекція рослин, живопис, одяг. «Є техніка живопису, верхової їзди, управління літаком. Річ іде скрізь не про речі, а про цілеспрямовану діяльність», – пише Освальд Шпенглер у роботі «Людина і техніка» (1931). Ще однією відмінною рисою техніки є те, що людина здатна передавати набуті вміння своїм нащадкам, наступні покоління не повинні винаходити щось заново, а можуть користуватися тим, що було створено до них, вдосконалюючи ці механізми і пристосовуючи до змінних умов життя. Але техніка – це не тільки рукотворний продукт людської праці. Техніку часто розглядають у контексті управління та влади. Ще в трактаті Нікколо Макіавеллі «Государ» ми знаходимо приклади техніки управління, техніки здобуття та утримання влади. Його рекомендації государю – це витончена техніка влади. Але поступово сама техніка починає ставати владою. Людина, яка довгий час прагнула до розвитку техніки та підкорення природи, тепер вимушена сама підкорятися

техніці, опиняється у залежності від техніки. «Господар світу став рабом машини, — пише О. Шпенглер. — Вона змушує його, нас, причому всіх без винятку, чи знаємо ми про це чи ні, чи хочемо ми того чи ні — йти за прокладеним шляхом». Дослідники звертаються до питання про трансформацію техніки, перетворення її в інститут управління та влади. Протягом століть техніка змінювала свій статус поступово. На початку техніка відігравала досить непомітну роль у житті людини, оскільки в давньому суспільстві завжди на першому місці стояла ручна праця, а техніка сприймалася як небачена розкіш, новинка, до якої ще слід звикнути. Потім технічні винаходи стали поширюватися повсюдно, оскільки з їхньою допомогою будь-які завдання виконувалися набагато швидше і вимагали менших витрат енергії від самої людини. У ХХ столітті розвиток техніки набуває характеру некерованої експансії, призводить до залежності людини від техніки. Влада техніки проявляється не тільки в тому, що людина в своєму повсякденному житті та виробництві вже не може обійтися без допомоги технічних пристроїв, техніка впроваджується у управління суспільством. Виникають проекти технократичної організації суспільства як шляху подолання соціальної кризи. Відроджується феномен мегамашини, прототипу тоталітарної держави. Наслідком технократичної експансії стає масовізація суспільства. У умовах пріоритету технічного розвитку людина починає відчувати себе не більше ніж гвинтиком машини, частиною величезного механізму. Людина за своєю природою прагне до свободи, творчості, розвитку, але в умовах посилюючоїся технічної експансії вона поступово втрачає свою індивідуальність, оскільки в машині працюють тисячі таких же, як вона. У філософії ХХ століття поширена тенденція вважати машину неминучим злом індустріалізму, обов'язковою умовою тоталітарного державного устрою. Можна говорити про те, що до промислової революції ХІХ ст. людина цілком могла обходитися без технічних пристроїв. Але з настанням ХХ ст. залежність від техніки проявлялася все більш очевидно. Воскові свічки значно програвали електричному освітленню, дерев'яні будинки — міцним конструкціям із бетону, коні — автомобілям. Людина, яка завжди прагнула до комфорту, отримала його сповна. Але, користуючись усіма цими благами цивілізації, ми перестали відчувати, що самі стаємо рабами техніки. Все людське життя стає технізованим. Машина не залишає сучасній людині шансу

зберегти свою свободу, вийти з-під її неусипного контролю. ЗМІ — це ще один інструмент, за допомогою якого машина реалізує свою владу над громадянами держави. Через телебачення, радіо та Інтернет уважно вивчають потреби цільової аудиторії й створюють продукт, який зацікавить споживача й збереже його увагу. Інтернет — ще більш владний продукт машини, оскільки користувач може самостійно визначити контент і знайти те, що йому цікаво. Усі ці процеси призводять до того, що людина перебуває в постійній залежності. Вона постійно шукає інформацію і, якщо їй обмежують доступ до неї, починає відчувати інформаційний голод. Так, у останні два десятиліття особливого розвитку набули нанотехнології та біотехнології. Сучасні філософи вже давно висловлюють обурення, пов'язане з впровадженням нових технологій у людське життя. У разі використання продуктів генної інженерії та біотехнологій техніка буде існувати не тільки навколо нас, але й у нас самих. Величезні проекти сучасних вчених, які, за задумом, можуть суттєво поліпшити здоров'я та щастя людей, у кінцевому підсумку призводять до повної, закінченої влади техніки над людиною.

Посилання на техніку як на інструмент влади, інструмент політичного впливу присутнє в більшості праць американського соціального мислителя Льюїса Мамфорда («Техніка і цивілізація», опублікована в 1934 році, «Культура міст» (1938), «Місто в історії» (1961), і, нарешті, «Міф машини. Техніка і розвиток людства» (1967)). Мамфорд типологічно підходить до аналізу явища техніки. Так, сучасна техніка, за Мамфордом, це «зразок монотехніки або авторитарної техніки, яка, базуючись на науковій інтелігенції та кваліфікованому виробництві, орієнтована головним чином на економічну експансію, матеріальне насичення та військове перевагу». Коріння монотехніки сягають п'яти тисячеліття давнини, коли людина відкрила те, що Мамфорд називає «мегамашиною», тобто строгою ієрархічною соціальною організацією. Мегамашина — це централізована ієрархічна структура, яка використовує мегатехніку та працю великої кількості людей. З суттєвих часів техніка і влада були нероздільними одне від одного поняттями. Саме могутність влади правителя стимулювала будівництво величезної мегамашини. З течінням часу мегамашина сама стала владою, здатною керувати процесами у державі. Проте, за Мамфордом, необоротність технічної експансії неочевидна.

Технічний прогрес треба зупинити і звільнити людину від влади техніки. Філософ вважає, що машина — це хоч і ефективний, але потворний продукт промислової епохи. Будь то технічні пристрої чи система організації праці та суспільства, у світі машин людина починає поступово втрачати людські якості. Вона звикає відчувати себе непомітною, в умовах, коли головним завданням є ефективність виробництва, людина не має рівності з машиною за своїми можливостями. Людина стає лише елементом гігантського механізму, і якщо вона не може працювати на благо машини, то на її місце знайдуть заміну.

Ті релігійні погляди, які існували століттями, ставляться під сумнів, оскільки верховним божеством вважається той, хто перебуває на вершині машини. У технократичній системі людина готова раптово відмовитися від усіх звичаїв і традицій, що передавалися молодшими поколіннями від старших, відмовитися від усього, що пов'язувало його з минулим, але не може сприймати інші цінності. Мамфорд вважає розвиток техніки вторинним фактором, у той час як першочерговим є потреба людини у самореалізації, отриманні нових вмінь і навичок, розвитку мистецтва: «... на кожному етапі розвитку людини її винаходи і перетворення були спрямовані не стільки на збільшення запасів їжі або на приборкання природи, скільки на утилізацію її власних величезних органічних ресурсів, а також на виявлення її прихованих можливостей...». Людину не варто розглядати як тварину, яка користується інструментами праці, скоріше, це тварина, яка може розвивати свій розум, обмежувати свої потреби та бажання. В першу чергу людина змінює себе, удосконалюючись духовно та фізично, і тільки потім береться за формування оточуючого середовища. Шляхом «міфу машини» Мамфорд пояснює виникнення ілюзорної думки, що техніка необхідна в житті людини й приносить вигоду. «Уявлення про те, що машина своєю природою абсолютно непереборна – і в той же час, якщо їй не протистояти, в кінцевому підсумку корисна». Більше того, міф машини – це досягнення самої машини. Зрештою, техніка збільшує кількість матеріальних благ, але за це доводиться платити дегуманізацією. Коли людина є частиною машини, сильно обмежуються можливості та сфери її діяльності. У своїй концепції Мамфорд виходить з припущення, що техніка – це не тільки пристосування для виробництва якогось продукту. Техніка – це в першу чергу

саморозвиток людини. Якщо звернутися до живої природи, то можна знайти багато прикладів, коли звірі, птахи і комахи будують складні гнізда, вулики і демонструють унікальні навички. Це також свого роду техніка. Проте головна відмінність людини полягає в тому, що вона змогла придумати мову, навчитися виражати свою думку, спробувала освідомити навколишній світ, стала передавати знання своїм нащадкам. Так що з самого початку техніка заключена в самій людині. Шлях порятунку від машини, від технократичного устрою, Мамфорд бачить у прагненні до демократичних тенденцій, які, незалежно від чогось, присутні в кожному індустріальному апараті, основою якого є живі люди, а їм властиво прагнення до свободи і автономії. Демократія – це шлях позбавлення від негативних властивостей машини. Демократія асоціюється зі свободою, правом людини вибирати, займатися ним якимось трудом чи ні. Демократія - це повернення до сімейності, праці серед рідних, творчого початку, передачі знань і традицій через покоління. Необхідно змінити ситуацію, що склалася, позбутися стану залежності від техніки, від машини, тоді до людини повернуться всі її властиві якості, вона знову буде вільною, творчою активною і буде прагнути до саморозвитку.

Проникнення технічних засобів і технологій у наше щоденне життя, а також відчуття нашої залежності від них, наводять нас на розуміння техніки як важливого культурного явища, яке є необхідною складовою сучасного цивілізованого способу життя. І це явище має назву техногенна цивілізація. Більшість дослідників вважають, що поява техногенної цивілізації і системи її цінностей пов'язане з розвитком капіталізму і визначається логікою розвитку європейської цивілізації. Капіталізм має глибокі історичні корені, і це питання було детально досліджено великою кількістю наукових праць в різних галузях, таких як історія, економіка, соціологія, філософія, політологія та інші. Проте розуміння впливу технологій на ці процеси залишається ключовим аспектом, який необхідно враховувати.

З розвитком техногенної цивілізації з величезною швидкістю почав зростати темп соціальних змін. П. Енгельмейер визначив, це, як: «Своїми пристосуваннями вона підсилила наш слух, зір, силу і спритність, вона скорочує відстань і час і взагалі збільшує продуктивність праці. Нарешті, полегшуючи задоволення потреб, вона тим самим сприяє народженню нових... Техніка підкорила нам простір і час,

матерію і силу і сама є тією силою, яка нестримно жене уперед колесо прогресу». Таким чином, машинні технології призвели до значного зростання продуктивності праці та змінили спосіб виробництва.

Критику сучасного техніцизму здійснювали у 1930 – 1960-ті роки також провідні представники Франкфуртської школи соціальних досліджень. Це критика західного суспільства як політично та ідеологічно репресивного і його найважливішого організаційного принципу панування – «науково-технічної раціональності». З найбільшою силою ця теза прозвучала у роботах Р. Маркузе, що висунув ідею політичної інтенціональності західної техніки. Представник «другого покоління» Франкфуртської школи Юрген Хабермас у роботах кінця 1960–1970-х рр. критикує багато положень Маркузе, зокрема ідею про можливість «альтернативної» науки і техніки. Виступаючи з тезою про стабілізацію капіталізму, Хабермас єдиною, дійсно кризовою, сферою сучасного західного суспільства оголошує соціокультурну сферу; криза виникла внаслідок неправомірної експансії держави до незалежної, непідвладної їй сфери культурних традицій. Основний важіль антидемократизму сьогодення Хабермас убачає – на відміну від минулого етапу розвитку капіталізму – не в політичних і економічних інтересах монополій, а в тій політичній та ідеологічній силі, яку представляють сьогодні інституціоналізовані наука і техніка. Науково-технічний прогрес постав як автономний, такий, що легітимізує сам себе рух. Держава, спираючись на технократичну ідеологію, прагне будь-які проблеми подати як «технічні». Хабермас вважає на розмежування технічного і практичного аспектів життєдіяльності суспільства життєво важливим для нормального функціонування соціокультурної сфери. Для цього він пропонує виділити в системі суспільства два рівні: 1) інституційну структуру суспільства і 2) підсистему цілераціональної дії. Техніка постає у Хабермаса пасивним матеріалом, інертною сукупністю могутніх засобів, що робить його позицію вразливою в очах опонентів (Н. Лумана, Х. Шельські, А. Гелена та ін.). Проте було б великою помилкою недооцінювати важливість виразно поставленої ним проблеми про специфічний характер інституціоналізації науково-технічного прогресу в сучасному суспільстві, про перетворення його на засіб підтримки та ідеологічного

обґрунтування панування – причому апарат управління запозичує аргументацію у технократії, посилаючись на потреби самого науково-технічного прогресу.

Одним з опонентів Ю. Хабермаса є німецький соціолог технократичної орієнтації Хельмут Шельські, автор теорії розвитку держави в умовах науково-технічної цивілізації, численних досліджень із соціології праці, автоматизації, освіти, релігії, дозвілля тощо. Х. Шельські прагнув повернутися до усвідомлення людського змісту технічного прогресу. Людині, наполягав він, технічний світ зовсім не «протистоїть» як щось чуже, зовнішнє: вже дуже давно людина має справу виключно з власним творінням – світом вторинним, штучним. На відміну від панування над вже існуючим природним світом у минулому, вперше сфера панування створюється самим пануючим. Техніка – це сама людина, це її наука і праця. Людина вивільнилася з-під влади природних сил, щоб підпасти під примус закономірностей власного виробництва, необхідності, яку продукує сама людина. Законом виробництва (тобто універсального, безперервного творіння неприродного світу), законом науково-технічної цивілізації є, підкреслює Х. Шельські, технічна ефективність. Вона не має нічого спільного з проголошуваним тим або іншим суспільством принципом економічної або соціальної корисності чи благополуччя. Подібні гасла слугують лише ідейно-теоретичним маскуванням дійсної максими технічної цивілізації: найвищому ступеню технічної ефективності. Технологічний аргумент розчищає собі шлях у сучасному суспільстві, незважаючи ні на що. Усілякі ж світоглядні спекуляції при цьому грають лише роль додаткових мотивацій.

Проте у питанні техніки економічний або соціальний контексти – то ще не все, якщо йдеться про глибинні зсуви в людині. Найсуттєвіша зміна полягає у перетворенні системи цінностей. Для техногенної цивілізації система цінностей та життєві пріоритети мають особливий погляд на людину та її місце у світі. До таких цінностей можна віднести такі основні цінності техногенної цивілізації: 1) Концепція людини як активної сили, що протистоїть природі та має завдання трансформувати її; 2) Уявлення про природу як впорядкованого світу об'єктів, що є матеріалами для людської діяльності; 3) Підтримка ідеалу вільної та автономної особистості; 4) Інновація та прогрес; 5) Науковий підхід до розуміння законів зміни

об'єктів; б) Особливе уявлення про владу і силу, яка поширюється не лише на людину, але й на об'єкти.

Із цієї системи цінностей виростають багато інших особливостей техногенної культури, і вони виступають своєрідним геномом техногенної цивілізації, її культурно-генетичним кодом, відповідно до якого вона відтворюється і розвивається. Як і будь-яка інша, техногенна цивілізація у відповідності із своїми цінностями визначає основні напрями змін, що відбуваються в розвитку людства, прискорюючи або сповільнюючи їх. «Людина в техногенній цивілізації й хотіла б не рватися до соціально нових об'єктивацій, та визначення її соціальної значущості вимагає цього. Живучи в суспільстві, особистість визначає свою значущість за правилами цього суспільства. І якщо в техногенному суспільстві значущість особистості визначається соціальною новизною її об'єктивації, то бажаючи бути значущою у цьому суспільстві, особистість прагнучиме до об'єктивної новизни».

Можемо зробити висновок про техногенну цивілізацію як важливе культурне явище сучасності. Ця цивілізація є результатом розвитку капіталізму та історичних процесів у Європі та інших частинах світу. Подальші дослідження в цій області стверджують, що технології не лише змінюють наше життя, а й перетворюють систему цінностей та погляди на роль людини в суспільстві. Техногенна цивілізація визначає основні напрями розвитку, зокрема, спрощення виробництва та збільшення продуктивності праці, а також нові соціальні значення для особистості. Таким чином, вивчення та розуміння цих аспектів є важливими для подальшого розвитку суспільства та наукових досліджень у цій області.

Один із основних тенденцій у сучасному суспільстві — швидкий технологічний прогрес, який призводить до глибоких змін у всіх його сферах. Цей прогрес особливо помітний у розвитку інформаційно-комунікаційних технологій та комп'ютерів, що зробило інформацію дорогоцінним товаром для всіх і стратегічним ресурсом для країн. Це також змінило уявлення про час і відстань, адже тепер ми можемо спілкуватися та працювати на відстані без значних обмежень. Як відзначає З. Бауман у своїй книзі про глобалізацію: «ситуація змінилася до невпізнання з появою засобів, що дозволили поширити конфлікти, солідарність, битви, дискусії або відправлення правосуддя до меж, які набагато перевищують фізичні можливості

людини» коли «простір було «оброблено/сконцентровано/організовано/унормовано» і перш за все звільнено від фізичних обмежень тіла самої людини».

Сучасні процеси віртуалізації та глобалізації, що супроводжуються бурхливим розвитком інформаційних технологій, значно впливають на життя людей. Ці явища змінюють не лише просторові та часові масштаби нашого існування, але й дають нам унікальні можливості. Завдяки їм ми можемо отримувати доступ до інформації з минулого та майбутнього, моделювати різні сценарії розвитку, зокрема на рівні цілих цивілізацій. Це, в свою чергу, відкриває нові горизонти для розвитку виробничих систем, покращує ефективність людської діяльності та стимулює економічний прогрес. У зв'язку з цим питання глобалізації та глобалізаційних процесів вийшло на перше місце щодо впливу на розвиток суспільства. Завдяки цьому відбуваються зміни на рівні комунікацій та комунікативних процесів.

Але зміни відбулися не тільки в інформаційно-комунікаційних технологіях, а й в транспорті, виробництві, медицині та в освіті. Наприклад в освіті – це дистанційне навчання, онлайн курси. У виробничій технології з'явилося таке поняття як робототехніка – це машини, які автоматизують багато завдань, або 3D-друк, який дозволяє створювати тривимірні об'єкти з цифрових файлів, що призвело до революції у виробництві та логістиці. Але найголовнішим відкриттям був штучний інтелект.

Справді, в контексті техногенної цивілізації і технічних систем, багато аспектів природного середовища та діяльності перетворюються на умови або ресурси для інших процесів. Людина та природа, як колишні "нетехнічні" елементи, стали необхідними "ресурсами" для сучасних технічних та виробничих процесів. Проте, цей підхід ставить нас перед важливими питаннями щодо контролю та наслідків цього розвитку.

Неконтрольований розвиток техніки та технологій справді може призвести до непередбачуваних та небезпечних змін як на нашій планеті, так і в самій людині. Сучасні реалії вимагають від нас розрізняти різні реальності: фізичну, екологічну та соціальну. Кожна з них має свої закони та впливає на розвиток нашого світу. У зв'язку з цим, важливо розуміти, що технічний розвиток не можна розглядати відокремлено від природи та соціальних систем. Він є частиною взаємодії техніки,

природи та суспільства, яка структурується взаємно та може мати як позитивні, так і негативні наслідки. Як висловив Жан Бодрійяр, «Люди і техніка, потреби і речі взаємно структурують один одного – на краще чи гірше».

Таким чином, розглядаючи роль техніки як процесу глобалізації, ми вбачаємо, що швидкий технологічний прогрес не тільки перетворює наше сучасне суспільство, але й визначає його майбутнє. Інформаційні технології, виробничі процеси, освіта, медицина та інші сфери піддаються глибоким змінам під впливом технічного прогресу. З одного боку, це відкриває нові можливості для людей, дозволяючи отримувати доступ до інформації, підвищувати продуктивність та покращувати якість життя. З іншого боку, неконтрольований розвиток техніки може призвести до небезпечних наслідків для людей і природи. Важливо розуміти, що технічний прогрес не можна розглядати окремо від соціальних та екологічних аспектів. Взаємодія техніки, природи та суспільства визначає розвиток нашого світу як позитивними, так і негативними шляхами. Тому в майбутньому нам важливо бути уважними та відповідальними в розробці та використанні нових технологій, щоб забезпечити стале та гармонійне розвиток суспільства, узгоджене з природою та потребами людей.