

**АНТРОПОКОСМІЧНИЙ ДИСКУРС У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ  
ГУМАНІТАРНО-НАУКОВОГО ЗНАННЯ**

*Специфіка антропокосмічного світорозуміння досліджується в контексті розвитку сучасного гуманітарно-наукового знання. Головний акцент у статті зроблено на витоках і методологічному потенціалі антропокосмічного дискурсу. Показано, що зв'язок людини і космосу по-різному трактувався в різні періоди формування свідомості, таких її форм, як філософія і наука. Сьогодні значущість антропокосмізму зумовлена специфікою постнекласичної науки, яка намагається пізнати складні людиномірні, здатні до саморозвитку системи. Це передбачає становлення нового, гуманітарно-наукового розуміння діалогу людини і природи, людини і космосу, без обтрунтування засад якого з погляду новітньої філософії та методології науки найгостріші глобальні проблеми людства лише загострюватимуться. Ключові слова: антропокосмізм, антропоцентризм, гуманітарне знання, наука, методологія, постнекласика, людиномірність, філософія науки.*

**Актуальність** теми зумовлена тим, що антропокосмос – тематика багатьох філософських рефлексій і наукових опусів минулого, що явно чи неявно пронизує та пов'язує між собою не лише відомих учених і мислителів, а й численні генерації, народи, культури, які серйозно переймалися можливістю гармонійного співіснування людини зі світом. Такий, на перший погляд, примарний діалог, завдання якого полягає в культивуванні ідеї органічної єдності людини з космосом, попри все, досі є і залишається безцінним надбанням для сучасності у вигляді вектора, який спрямовує усіх нас на збереження власного існування та світу довкола себе.

**Метою** цієї статті є репрезентація антропокосмічної проблематики у рефлексіях фундаторів філософії та методології гуманітарних наук. **Об'єктом** дослідження є феномен антропокосмізму, а **предметом** – потенціал людино-космічної взаємодії та його рецепція у гуманітаристиці.

**Стан опрацювання.** Обрана нами тема частково висвітлювалась у працях російських космістів В.Вернадського, М.Холодного, К.Ціолковського та ін, які наполягали на інтеграції природничого і гуманітарного знання, чим мотивували дискурс про коеволюцію людини і природи в сфері гуманітаристици. У працях сучасників В.Алексєєвої, М.Марчука, В.Каширіна, О.Обухова та ін. здебільшого зосереджено увагу на людино-космічній проблематиці у доробку якогось конкретного гуманітарно-зорієнтованого вченого чи філософа (А.Швайцера, В.Дільтея, Г.Зіммеля та ін.). Проте остання наразі потребує більш цілісного і ґрунтовного дослідження.

Сьогодні, в умовах глибокої світоглядної, культурної, ціннісної та екологічної кризи суспільства, філософська концепція антропокосмізму стає дедалі затребуванішою у наукових колах. Передусім це пояснюється тим, що на відміну від уже звичних і недалекоглядних антропоцентристських настанов у науці, вона містить у собі не тільки неабиякий потенціал для врегулювання наріжних глобальних проблем цивілізації, а й засади і принципи формування нового образу сучасної науки – людиномірної, де активна роль у пізнавальному процесі відводиться не просто суб'єкту як носію чистого розуму, а як духовно-цілісному та гуманному суб'єкту, який розкриває у пізнаваному світі смисложиттєві та ціннісні параметри задля налагодження з ним оптимальної взаємодії. Прикметно, але саме до цього ще всередині ХХ ст. закликав французький богослов, мислитель і вчений П. Теяр де Шарден, який у своїй праці «Феномен людини» відзначив, що «центр перспективи – людина, водночас центр конструювання універсуму. Тому до неї слід у кінцевому підсумку зводити всю науку» [7, с. 12].

І в цьому руслі вже відбуваються певні позитивні зрушення. Нерідко складається навіть враження, що лише тепер, на постнекласичному етапі свого розвитку, наука знаходить такі теоретичні та методологічні ресурси, які нарешті змушують суспільство оговтатися від багатовікової манії героїчних перемог над опредметненою та «безликою» природою, яка проте, як з'ясувалось, існує не просто у фокусі уваги науковця, а попри все є органічним і збалансованим середовищем для будь-кого з нас, і відповідно перебуває з нами у тісній, не лише фізичній, а й духовній взаємодії. Як стверджує М. Марчук, «взаємодіючи з духовною, раціонально мислячою, доцільно діючою вищою істотою, природа виявляє потенції, споріднені з потенціями людської душі, а душа, відкриваючи універсальну єдність світу – потенції, споріднені з потенціями Універсуму» [4, с. 46].

---

Ідея антропокосмосу, як відомо, неодноразово поставала в історії філософської та наукової думки, однак лише тепер з упевненістю можна говорити про те, що вона переживає якісно новий виток своєї еволюції. А отже, набуває нових семантичних відтінків, рис і характеристик, які наповнюють її різними смисловими варіаціями і, як результат, виникає концептуальне розмаїття у філософській та науковій сферах (антропний і голографічний принципи, концепція глобального еволюціонізму, концепція ноосфери, «антропотеокосмічний союз» і т.ін.). Та попри все, найбільшою її цінністю для культури сучасності є, мабуть, те, що вона ставить акцент саме на толерантності та взаємоузгодженості між людиною і Всесвітом, цими двома творчими і динамічними системами, здатними до саморегуляції та саморозвитку, а разом становлять так звану «космобіосоціальну цілісність» (В. Каширін).

Упродовж усієї історії людства антропокосмізм щонайменше двічі перебував на своїй піковій стадії. Вперше апогей прослідковується ще в стародавні часи, коли первісна людина була неспроможною усвідомити свою індивідуальність і унікальність, а тому – не могла свідомо відокремити себе від космосу, оскільки цілком залежала від його стихійних сил. Така цілісність почала руйнуватись із розколом синкретичного мислення, коли стали формуватися поняття, категорії та логічні закони думки. Але попри відчуття стародавніми народами і цивілізаціями тісної мікро-макрокосмічної взаємодії, все-таки істинний образ людини і світу, суть їх взаємозв'язку, ще досить довго потопали у різного роду міфічних ілюзіях та антропоморфних фантазмагоріях, допоки новочасні науковці з особливим завзяттям не взялися «розчакловувати світ», що зрештою призвело до людино-космічної конфронтації на майбутні кілька століть.

На іншому піковому етапі антропокосмічна концепція з'являється вже більш науково оформленою у працях так званих «космістів» (В. Вернадського, О. Чижевського, К. Ціолковського, М. Холодного та ін.) у досить складний і революційний для розвитку наукового знання період – наприкінці XIX та у першій половині XX століття. Однак геніальні ідеї та розробки цих мислителів так і не отримали свого належного втілення: вони не стільки випереджали свій час новизною концепцій і проєктів, скільки суперечили головній тогочасній світоглядній стратегії – антропоцентризму, відлуння якої й досі відчутне як у культурній, ціннісній, так і в науковій сферах. Тож їх напрацювання більшою мірою залишились осторонь майже до кінця минулого століття, доки людство не перетнуло допустиму межу свого володарювання над природою і докорінного перетворення її у власних інтересах.

Як би там не було, але історично склалось так, що в науці антропокосмічна концепція здебільшого висвітлювалась її природничо-науковою гілкою. У гуманітарних науках завдання дослідження людино-космічної проблематики не ставилося взагалі. Однак відсутність такого дослідження призводить до недооцінки доробку гуманітаріїв у цьому руслі.

Однією з головних причин ігнорування антропокосмічних аспектів учень плеяди гуманітарно-зорієнтованих філософів є, звичайно, специфіка самих гуманітарних наук, адже їх предмет і методологія сфокусовані здебільшого на пізнанні внутрішнього світу людини, його духовних вимірів, а також історичної та соціокультурної реальності, а не на людино-космічній взаємодії. З іншого боку, цьому перешкоджало й різке протистояння «наук про дух» («наук про культуру») та «наук про природу», яке склалося на початку XX ст. й тривало майже до його кінця, доки між цими групами наук не намітились явні інтеграційні процеси. З метою й надалі поглиблювати їх, саме й виникає потреба у подібному дослідженні, адже, як влучно висловився свого часу В. Вернадський, «ми дедалі більше спеціалізуємося не за науками, а за проблемами. Це дозволяє, з одного боку, надзвичайно заглибитись у досліджуване явище, а з іншого – розширити його обсяг з усіх сторін» [2, с. 67].

Певний прорив у напрямі розкриття антропокосмічної проблематики на тлі гуманітаристики був зроблений уже неокантіанцями, зокрема марбурзькою і баденською школами. У свій час, з метою осмислити проблеми тогочасного наукового пізнання, що виникли внаслідок надмірної теоретизації деяких природничих наук, вони активно взялися розбудовувати методологічне підґрунтя гуманітарних наук і водночас обстоювати їх окремішність, відмінність від «наук про природу». І хоча у межах цих обох шкіл намагалися розв'язувати питання зовсім іншого характеру, однак антропокосмічні ідеї явно чи неявно у їх філософській спадщині були присутні. Так, яскравий представник неокантіанства П. Наторп засновує окрему галузь педагогіки – соціальну педагогіку, в основу якої закладає саме мікро-макрокосмічну сумірність. Людина за П. Наторпом – це мініатюра Всесвіту, яка через освіту мала б долучитися до світового цілого

---

культури. Прикметно, що саме цей принцип використовував і неогегельянець Р. Колінгвуд, який поставив його вихідним пунктом пізнання історії, яка водночас постає людським самопізнанням. Звідси випливає, що призначення будь-якого історика – бути мікрокосмосом усієї історії.

Інший відомий представник марбурзької школи неокантіанства Е. Касіер у своїх філософсько-антропологічних дослідженнях оперує поняттям «космос культури». За його вченням, «космос культури» – не що інше, як символічне доповнення фізичного космосу, всередині якого перебуває людина і який починає вже помітно превалювати над останнім. Завдяки символічним формам (міф, релігія, наука, мистецтво, мова тощо), які його утворюють, людина впорядковує цей світ, і на тому чи тому історичному та культурному етапі формує його цілісний образ.

Надбання цих філософів важко переоцінити у тому розумінні, що вони намагалися надати безликому фізичному космосу нового виміру – людського, якого він був позбавлений у класичній науці і який так актуальний у постнекласиці.

Єдність людини і світу, суб'єкта і об'єкта була одним із основних пунктів філософських міркувань баденців В. Віндельбанда і Г. Рікєрта. Вони критично підійшли до проблеми психологізму та об'єктивізму в науці, а також вказали на їх суттєві недоліки. Так, надмірний об'єктивізм призводить до трансформації суб'єкта пізнання, перетворюючи його на звичайний, екзистенційно знецінений об'єкт і включає разом з іншими об'єктами в один каузальний континуум. Не кращою виглядає і гіпертрофована суб'єктивність, яка позбавляє цінності будь-який об'єкт дослідження, адже в такому разі власне всепоглинаюче Я мотивується тільки егоїстичними намірами. Зрозуміло, що за таких умов рівновага між світом і людиною, на думку філософів Баденської школи, нездійсненна. Звідси, нерозв'язаною залишається і світоглядна проблема. Тому, на думку мислителів, звичайне буття світу (сукупність суб'єктів і об'єктів) варто доповнити трансцендентним «ціннісним світом», а вже від правильної їх сумірності залежить і їхня майбутня єдність.

Антропокосмічну ідею не ігнорували і прибічники «філософії життя», в надрах якої активно розвивалися засади гуманітарних наук, або так званих «наук про дух». Один із фундаторів їх методологічного стрижня В. Дільтей хоч відкрито і не описував людино-космічні взаємини, проте за певними ознаками можна припустити його зацікавленість означеною проблематикою. Наприклад, у монографії мислителя «Погляд на світ і дослідження людини з часів Відродження та Реформації» він аналізує специфіку людино-космічного співіснування у період від античності до епохи Нового часу. Далі, аналізуючи гегелівську метафізику, філософ глибоко переймався його так званім «метафізичним переживанням», що означало єднання людини з природою і божественним первнем. Як зазначає М. Плотніков, таку метафізичну єдність В. Дільтей називав «містичним пантеїзмом» і для нього вона мала неабияке значення, ставши одним із пунктів його так і нереалізованого проекту історичної феноменології релігійної свідомості [див.: 5, с. 42]. З іншого боку, обґрунтовуючи з філософських позицій «науки про дух», В. Дільтей намагався реконструювати первісний спосіб даності світу. Він доходить висновку, що компоненти нашого образу дійсності та його пізнання – «жива єдність особистості, зовнішній світ, індивіди поза нами, їхнє життя у часі, їхня взаємодія, – все може бути пояснене, виходячи з цієї цілісності людської природи, яка у волі, відчуттях і уявленні лише розгортає різні свої сторони» [5, с. 54]. Понад те, критикуючи позитивістські настанови і суб'єкт-об'єктну дихотомію в тогочасній науці, В. Дільтей першочергове завдання «наук про дух» добачав саме в тому, щоб відтворити цілісне ставлення людини до світу. І це, за філософом, можливе не лише завдяки ствердним судженням, а й включенням ціннісних та імперативних настанов. Крім цього, суб'єкт пізнання для В. Дільтея – це не ізольоване і абстрактне «Я», а конкретне «Я», що є вісью взаємодії зі світом і соціумом. І справді, як стверджує І. Руснак, «В. Дільтей намагався уникати крайнощів, і його концепцію в жодному разі не можна назвати суб'єктивістською» [6, с. 105-106]. Це можна підтвердити хоча б такою тезою німецького філософа: «погляд людини спрямовано не лише в невимовні простори небесних тіл, знаходячи в них сумірний розуму лад космосу, а й у глибини власного серця» [3, с. 685].

Подібні міркування знаходимо у іншого німецького філософа і соціолога – Г. Зіммеля. Він, як і В. Дільтей, говорить про конкретний і водночас цілісний суб'єкт пізнання. Такою своєю тотальністю він нерозривно пов'язаний із тотальністю дійсності, а сам процес пізнання мислитель взагалі називає «космічною подією». З аналізу праць Г. Зіммеля випливає, що йому відверто імпонувала специфічна антропокосмічна позиція Й. Гете, в якого єдність світу не зводиться до якоїсь константної величини або якогось єдиного первня, а, навпаки, виражалась у динаміці та взаємодії множинного. Тобто всеєдність буття, на відміну від Б. Спінози, Й. Гете

---

наповнює поняттям життя, яке сам Г. Зіммель трактує як «космічний факт» або «єдиний потік, краплинами якого є окремі істоти; він не протікає крізь них, та їх існування це не що інше, як тільки його протікання. У цьому й полягає загадка, що з усіх явищ світу якраз одні тільки живі істоти є індивідами, вони лише постають відносно замкнутими в собі формами і колообігом (поряд і в усій своїй взаємодії з навколишнім середовищем), вони одні – єдності, що зберігають себе такими в мінливих долях своїх та перетвореннях... Життя – єдність, у якій цілком суперечливим було б ставити грані та виділяти окремі часткові єдності» [там само, с. 39]. Понад те, кожна жива істота є відображенням цілісності всього життя, а це з певного боку знову нагадує мікро-макрокосмічну відповідність. За Г. Зіммелем, такий підхід, на противагу пантеїзму, який «розчиняє все індивідуальне», дозволяє виявити рівновагу між єдиним цілим світу та цінністю індивідуального, а також дійти висновку, що хибне пізнання – це те пізнання, що руйнує єдність або цілісність свого предмета.

Корелятивним щодо антропокосмічного дискурсу в контексті розвитку гуманітарного знання можна назвати також етичне вчення гуманіста і філософа А. Швайцера. Ставши свідком нищівних наслідків двох світових війн, і гостро переживаючи застосування ворогуючими сторонами атомної та ядерної зброї, він сформулював основне етичне кредо як для себе особисто, так і для людства в цілому, яке визначив як «благоговіння перед життям». Ця теза стала кульмінаційним ореолом його філософських розмислів і лягла в основу його життєвої позиції. Генезою думки було глибоке усвідомлення й осмислення науковцем духовної, моральної та культурної кризи суспільства початку ХХ століття, передусім його світоглядного краху. За його глибоким переконанням, катастрофа культури, (розуміючи останню як правильне ставлення людини до людини, людини до природи, як відповідальність кожного за гармонію всієї тотальності буття) – це «наслідок катастрофи світогляду» [8, с. 94]. Тому на тлі тогочасних соціокультурних колізій та песимістичних філософських систем філософ викристалізовує власний життєствердний світогляд, адже добре розумів, що повноцінним світоглядом може бути тільки оптимістично-етичний. Пересвідчитись і утвердитись у цьому йому, звичайно, допомогло особисте знайомство з В. Віндельбандом, Г. Зіммелем, А. Айнштайном, Б. Раселом, відверте захоплення працями Е. Роттердамського, Л. Толстого, Й. Гете, Б. Спінози та ін.

Отож, «благоговіння перед життям» – етичний постулат, який сам А. Швайцер вважав основним принципом духовного оновлення, а нині ця максима є відправним пунктом у становленні нової галузі знання – екологічної етики. Понад те, сам філософ вважав, що «благоговіння перед життям породжує в нас духовне ставлення до світу, незалежно від будь-якого пізнання світу в цілому» [8, с. 134]. Суть цієї моральної настанови можна звести до елементарного факту, що постійно присутній у нашій свідомості, а саме: «Я є життя, яке хоче жити; я є життя серед життя, яке хоче жити» [8, с. 221].

Усвідомлюючи таку життєствердність, людина, на думку А. Швайцера, перестає жити як-небудь і з благоговінням починає ставитися до життя, розгортаючи його істинну цінність. Мислитель тут порушує давно вже вкорінені в соціумі ідеали антропоцентризму, стверджуючи, що дії людини, яка керується у своїй поведінці проповідуваним принципом, не обмежується лише власною особою, а переймається й цікавиться усім, що відбувається довкола неї, і вже не шукає спокою в самозаглибленні. Людина інстинктивно бажає жити, і в цьому її суть, однак таке усвідомлення свого особистого прагнення жити, прагнення до життя інших людей і живих істот рано чи пізно трансформується у розуміння, любов і повагу до всього сутнього. До цього варто додати, що сам філософ ніколи не робив протиславлення між різними рівнями організованості життя, адже був переконаний, що «будь-яке життя, як і життя загалом, – найбільш сокровенне з того, що створила природа» [8, с. 221]. Це говорить про рівноцінність усіх форм буття, власне, на чому наголошує антропокосмічна світоглядна концепція, основа якої – паритетність між усіма елементами космосу, їх єдність і гармонія. До речі, й саме прагнення, чи іншими словами – воля до життя, за поясненнями В. Алексеевої, для А. Швайцера означають злиття з іншими, прагнення поставити злиття єдиної волі всього живого у повній гармонії [див.: 1]. Тому, філософ конструє два вектори свого етичного вчення: «людина-людина» і «людина-природа», які бачить лише у взаємодії. На позитивному значенні концепту «воля до життя» А. Швайцер побудував і свої гносеологічні погляди. Лише те знання є справжнім, яке нам дається крізь призму «волі до життя», оскільки воно визначається сокровенними стимулами життя. «Пізнання, – зазначає А. Швайцер, –

---

що стало переживанням, не перетворює мене стосовно світу на суто пізнавальний суб'єкт, а збуджує в мені відчуття внутрішнього зв'язку з ним» [цит. за: 1].

Етичні ідеї мислителя виявилися напрочуд співзвучними з ідеями та філософськими концепціями космістів, зокрема М. Федорова, В. Вернадського та М. Холодного. Він, як і вони, часто закликав людей до рефлексії над космосом і турботи про нього, розуміючи глибинний зв'язок між ними: «наскільки б виграли теперішні умови життя людей, – підкреслював А. Швайцер, – якби ми всі щоденно хоча б по кілька хвилин свого вечірнього часу присвячували розмислам про оточуючий нас Всесвіт, у думках звертаючись до нескінченних зоряних світів...» [9, с. 92].

Питання про сутність людини, її місце у космосі турбувало і двох інших представників гуманітаристики – М. Шелера і М. Бубера. Ці філософи помітно вирізняються на тлі інших мислителів – кожен з них у свій спосіб: М. Бубер – через Я–Ти діалог, а М. Шелер за допомогою почуття, або як він його називав – «закоу любові» («ordo amoris») показали можливість союзу людини не лише з космосом, а й з вищою духовною сутністю – Богом.

Отож, як бачимо, людино-космічна проблематика бентежила не лише природничників, а й представників гуманітаристики, однак уже під іншим кутом. Заглиблюючись у надра людської сутності, описуючи та виявляючи її внутрішнє розмаїття, вони не випускали з уваги її зв'язок зі світом, у чому, на нашу думку, й полягає їх головна заслуга. Понад те, це дозволило їм зосередитися на світі цінностей – світі, який і є основою для формування істинних, несуперечливих людино-космічних взаємин. З іншого боку, цим філософам і вченим вдалося доповнити фізичний космос новим виміром – духовним космосом, а це дає всі підстави не лише зважати на спорідненість людини і світу на фізичному рівні, чим так активно переймалися у давнину, а й шукати цю сумірність на більш глибинному, метафізичному рівні. І врешті-решт уже сама спроба намітити абрис цього невеличкого дослідження призвела до певного результату – перед нами відкрилися нові потенції гуманітарної парадигми знання.

#### Література

1. Алексеева В. И. Гражданин мира Альберт Швейцер [Электронный ресурс] / В. И. Алексеева. – Режим доступу: <http://www.pedagogika-cultura.ru/po-rubrikam-3/kulturologicheskie-osnovy-novogo-kosmicheskogo-myshleniya/alekseeva-v-i-grazhdanin-mira-albert-shvejtsjer>.
2. Вернадский В. И. Научная мысль как планетное явление / В. И. Вернадский. – М.: Наука, 1991. – 271 с.
3. Дильтей В. Собрание сочинений: в 6 тт. / В. Дильтей; [под ред. А. В. Михайлова и Н. С. Плотникова]. – М.: Дом интеллектуальной книги. – Т. 1: Введение в науки о духе / В. Дильтей; [пер. с нем. под ред. В. С. Малахова]. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 730 с.
4. Марчук М. Г. Ціннісні потенції знання / М.Г.Марчук. – Чернівці: Рута, 2001. – 319 с.
5. Плотников Н. С. Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея / Н.С.Плотников. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2000. – 232 с.
6. Руснак І. Г. Передумови становлення герменевтичної методології / І.Г.Руснак // Вільгельм Дільтей і філософія «духовно-наукового» знання / за заг. ред. М.Марчука. – Чернівці: Чернівецький нац. ун-т, 2011. – С. 102-110.
7. Тейяр де Шарден П. Феномен человека / П. Тейяр де Шарден; [пер. с фр.]. – М.: АСТ: Астрель: Полиграфиздат, 2012. – 381, [3]с. – (Философия. Психология)
8. Фрайер П.-Г. Альберт Швейцер. Картина жизни / П.-Г. Фрайер; [пер. с нем.]. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1982. – 228 с.
9. Швейцер А. Благоговение перед жизнью / А. Швейцер; [пер. с нем. Сост. и посл. А. А. Гусейнова; общ. ред. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева]. – М.: Прогресс, 1992. – 576 с.

#### Summary

**Khalay I. Anthropocosmic Discourse in Terms of Humanitarian and Scientific Knowledge.** *The specifics of antropocosmic outlook is investigated in the context of modern humanitarian and scientific knowledge. The main focus of the article is made on the source and methodology potential of antropocosmic discourse. It is shown that the relationship between man and space was differently interpreted in different periods of the formation of consciousness, in its forms as philosophy and science. Nowadays antropocosmism is significant due to post-non-classical specific of science that tries to understand the complex human dimensional capabilities of self-development system. This includes the formation of a new humanitarian and scientific understanding of the dialogue between man and nature, man and cosmos without justification in terms of principles which modern philosophy and methodology of science most acute. Keywords: antropocosmism, anthropocentrism, human knowledge, science, methodology, post-non-classic, human dimensional, philosophy of science.*